



МАР ИСХАК
НИНЕВИЙСКИЙ
(преподобный Исаак Сирия)

ⲕⲓⲥⲟ ⲁⲓⲛⲁ ⲕⲓⲧⲟ ⲕⲉⲧⲟ
ⲕⲁⲱⲧ ⲕⲣⲁⲱⲱⲉⲕ
ⲕⲓⲓⲁⲱ ⲕⲓⲁⲧⲟ

КНИГА
О ВОСХОЖДЕНИИ
ИНОКА



**НИУ ВШЭ
ШКОЛА ВОСТОКОВЕДЕНИЯ**





Кіло суе К, іо К, іо
Кавт Крассе К
Кіао Кіао

**МАР ИСХАК
НИНЕВИЙСКИЙ**
(преподобный Исаак Сирин)

**КНИГА
О ВОСХОЖДЕНИИ ИНОКА
ПЕРВОЕ СОБРАНИЕ
(ТРАКТАТЫ I-VI)**

ТРУД А. В. МУРАВЬЕВА / ALEXEY MURAVIEV

при участии:

Флоранс Жюльен / Florence Jullien
(Франция)

Нестора Каввадаса / Nestor Kavvadas
(Германия)

Григория Кесселя / Grigory Kessel
(Россия-Германия)

Сабино Кьялò / Sabino Chialò
(Италия)

Тамары Патаридзе / Tamara Pataridze
(Грузия-Бельгия)

Марселя Пирара / Marcel Pirard
(Бельгия)



Издательский Дом ЯСК
Москва
2016

УДК 281.9
ББК 86.372
М 25



Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект № 16-04-16068

Мар Исхак Ниневийский (преподобный Исаак Сирин)

М 25 Книга о восхождении инока: Первое собрание (трактаты I—VI) / Общ. ред. и пер. с сир., араб., греч. А. В. Муравьева. — М.: Издательский Дом ЯСК, 2016. — 584 с., ил.; вклейка в конце книги.

ISBN 978-5-9908330-2-9

Первый том сочинений мар Исхака Ниневийского, известный как «Книга о восхождении инока» (Ktaḫā ʿal myatrūtā d-iḥidāyā) относится к классическим сочинениям христианского Востока конца поздней античности (VI в.). Оно посвящено изложению психологических, философских и практических основ восточно-христианского аскетического учения, которое следовало за греческой христианско-платонической традицией. Трактаты были написаны на сирийском (арамейском) языке и переведены в IX в. на греческий. В издании впервые в российской науке дан комментированный перевод на русский с сирийского языка с учетом разночтений и греческой версии. Публикации текста предпослано предисловие написанное при участии международной группы ученых, осветивших различные аспекты изучения мар Исхака и его творений.

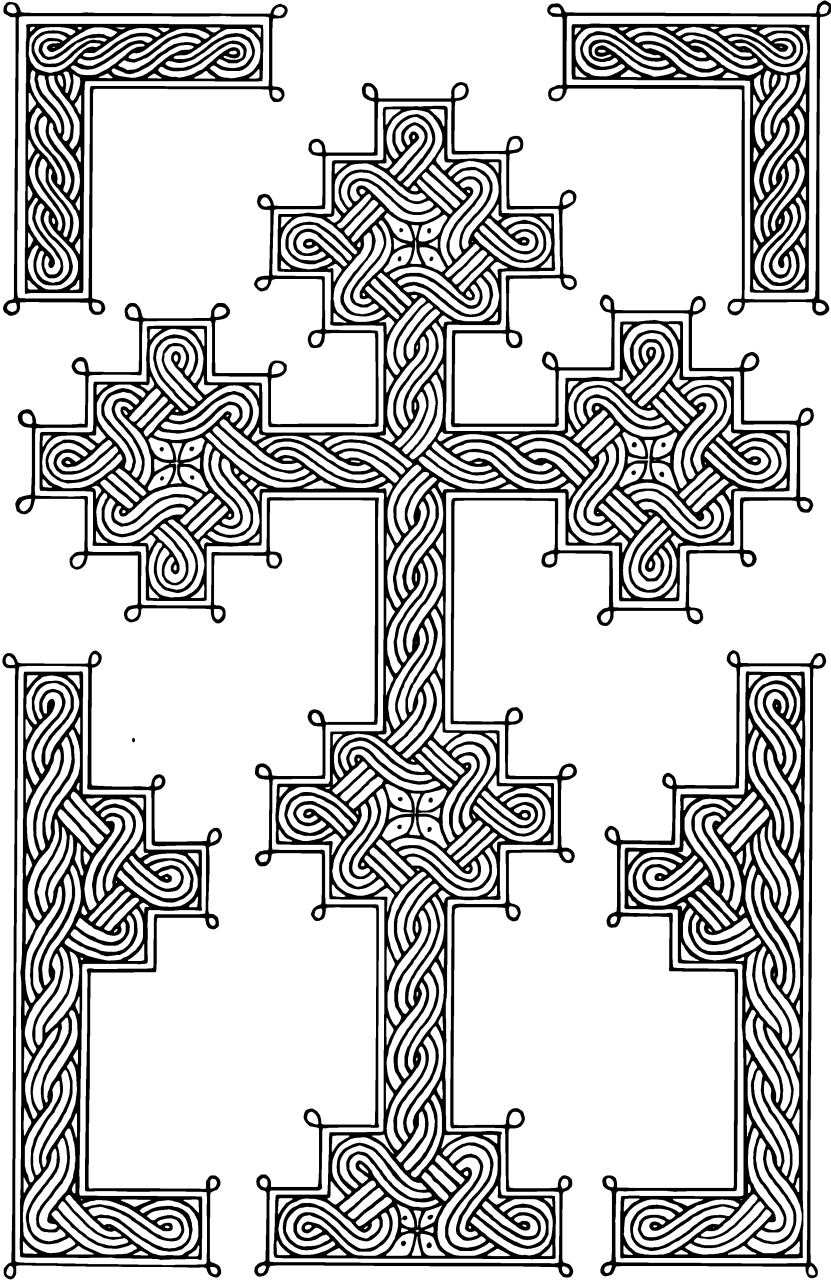
УДК 281.9
ББК 86.372

The book is a Russian translation from the Syriac original of the first six memrē (treatises) from the First Collection by mar Ishaq of Nineveh, known as St Isaac the Syrian. Ishaq's treatises were translated into Greek and strongly influenced Greek and Slavic Orthodox teaching since the 9th c. Translation is paralleled by the original text from Bedjan's edition (1909) with minor emendations. The text is prefaced with a study of the biography of Ishaq, Syriac manuscript tradition and of all known translations (Greek, Arabic, Ethiopic, Georgian etc.). A survey of Ishaq's psychology and mystical teaching and of some problems of understanding Ishaq's thought are given as well.

Рукопись книги обсуждена на заседании научного совета
Школы Востоковедения НИУ ВШЭ

ISBN 978-5-9908330-2-9

© А. В. Муравьев, предисловие, 2016
© Флоранс Жюльен, предисловие, 2016
© Нестор Каввадас, предисловие, 2016
© Григорий Кессель, предисловие, 2016
© Сабина Кыла, предисловие, 2016
© Тамара Патаридзе, предисловие, 2016
© Марсель Пирар, предисловие, греческий текст, 2016
© Д. А. Поспелов, пер. с греческого, 2016
© А. Я. Волчкович, пер. с итальянского и немецкого, 2016
© Издательский Дом ЯСК, 2016



ПРЕДУВЕДОМЛЕНИЕ

Представляя читателю наш труд, хотелось бы сказать несколько слов. Эта книга – первый в российской востоковедческой науке перевод на русский язык с сирийского шести трактатов из Первого собрания выдающегося восточно-сирийского мистика и аскета, хорошо известного и в то же время совершенно неведомого для российского читателя.

Сочинения «Исаака Сирина», вроде бы известные российскому читателю по старому переводу с греческого, ему предстоит открыть и перечитать заново. С 1911 г., когда был сделан последний полный перевод Первого собрания прошло уже более ста лет. Вышел новый критический греческий текст, опубликован почти весь сирийский корпус. Наука сделала огромный рывок в изучении наследия мар Исхака. Настоящий том открывает новый перевод, который мы планируем издать в виде серии по несколько трактатов в сопровождении исследований.

Эта книга – плод международного сотрудничества российских, немецких, французских, грузинских и бельгийских ученых, работающих в разных странах, но объединенных общим интересом к мар Исхаку и судьбам сирийской христианской цивилизации. Этот труд сблизил людей разных языков, стран и традиций сейчас, когда места, связанные с этим писателем стали ареной кровавых сражений и варварских погромов над вековым наследием Ближнего Востока.

Любые совместные действия по его сохранению и переводу приобретают новое и дополнительное значение. Авторы хотели бы рассматривать свою книгу как вклад в борьбу против варварства и исторической амнезии.

Мне остается приятный долг поблагодарить всех, кто помог при написании, подготовке и обсуждении этой книги: Себастиана Брока, Изабель де Андия, Адама Мак-Коллама и Витторио Берти – за советы и обсуждения, а также помощь в работе, дорогих соавторов – за согласие поработать вместе, коллег из Института всеобщей истории РАН, а также Школы востоковедения НИУ ВШЭ, где я имею счастье работать – за поддержку и советы.

С благодарностью вспоминаю митр. Илариона (Алфеева), предложившего мне заняться этим переводом, Д. Поспелова и А. Тургиева – за содействие в первых опытах этого перевода, а моих покойных учителей – С. С. Аверинцева и М. ван Эсбрука – за поддержку идеи необходимости этого перевода. Особенная благодарность полагается отцу Евгению Чунину и моей семье.

Москва, 5 сентября 2016 г.
А. В. Муравьев

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	12
-------------	----

I

ЛИЧНОСТЬ И ЖИЗНЬ

I.1 «Святой Сирийн»	15
I.2 Предыстория	16
I.3 Житель конца времен	20
I.3.1 Восхождение на гору	24
I.3.2 Католикосы Церкви Востока в VII в.	24
На Севере: Бет Нуахра	25
Ниневия: несчастное епископство	25
Авраам Кашкарский и иночество сирийского Севера	27
Обитель Бет 'Авэ	29
I.3.3 Раббан Шапур и иночество сирийского юга	30
Личность Раббана Шапура, ученика Авраама Великого	30
Местоположение монастыря Раббана Шапура	32
Иноческая жизнь в Раббан-Шапуре	33
Общежитие	33
Уединение	35
Использование катарского экзегетического метода?	36
I.3.4 Исключительное влияние на другие монастыри	38
I.3.5 Уход в горы	39
I.4 Биографические источники	40
I.4.1 Ишоднах Басрский	40
I.4.2 «Аноним Рахмани»	43
I.4.3 Западно-сирийский аноним, написанный каршуни	45
I.4.4 Каталог Авдишо' бар Бриха	47

II	
КОРПУС ТВОРЕНИЙ	
II.1 Сирийский корпус сочинений мар Исаака	56
II.1.1 Рукописная традиция первого тома сирийского корпуса Исаака Ниневийского	56
II.1.2 Обзор исследований рукописной традиции первого тома Исаака	57
II.1.3 Рукописи, использованные в издании Беджана	62
II.1.4 Издание Беджана	64
II.1.5 Проблема двух редакций первого тома	67
II.1.6 Рукописи первого тома	71
II.1.7 Недатируемые рукописи	76
II.1.8 Рукописи с неустановленным содержанием	76
II.1.9 Второй и третий тома сирийского корпуса	79
II.1.10 Псевдоэпиграфы в сирийском корпусе мар Исаака	80
II.1.10.a Письмо к Патрикию	80
II.1.10.b «Книга Благодати»	81
II.1.10.c Сочинения Иоанна Дальятского	82
II.1.10.d Дадишо' Катарский	82
II.2 Переводы	83
II.2.1 Рождение «Исаака Сирина»	83
II.2.2 Греческая версия	83
II.2.2.a Греческая рукописная традиция	85
II.2.2.b Греческие издания	86
II.2.3 Славянский и русский переводы	88
II.2.3.a Славянская рукописная традиция	88
II.2.3.b Славянские и русские издания	90
II.2.4 Арабская версия	92
II.2.4.a «Три письма об подвижничестве и общежительстве»	92
II.2.4.b Собрание сорока бесед	93
II.2.4.c Собрание в четырех книгах	94

II.2.4.d Сомнительные / подложные сочинения	95
II.2.5 Древнегрузинская версия	95
II.2.5.a Доафонские переводы: Sinai. georg. 35	95
II.2.5.b Доафонские переводы: Sin. geo. 36	100
II.2.5.c Перевод Евфимия Святогорца	101
II.2.6 Эфиопская (геэзская) версия	107
II.2.7 Латинская версия	109
II.3 Современные западные версии	109
III	
МАР ИСХАК В НОВОЕ ВРЕМЯ	
III.1 Знание о мар Исхаке между VIII и XX вв.	113
III.2 От Шабо до наших дней	117
III.3 Русская традиция	118
IV	
МИР ИДЕЙ МАР ИСХАКА	
IV.1 Источники и контекст	123
IV.1.1 Библия мар Исхака	123
IV.1.2 Евагрий Понтийский	127
IV.1.3 Иоанн Апамейский	129
IV.1.4 Макарьевский корпус (Macaiana, Псевдо-Макарий)	132
IV.1.5 Ареопагитики (Пс.-Дионисий Ареопагит)	134
IV.1.6 Другие тексты греческой традиции	135
IV.1.7 Ранняя сирийская традиция	136
IV.1.8 Антиохийское основание богословия Исхака	137
IV.1.9 Использование у мар Исхака трудов Феодора Мопсуестийского	137
IV.1.10 Влияние Феодора на богословие мар Исхака	139
IV.1.10a Учение о спасении и искуплении	139
IV.1.10b Христология	140
IV.1.10c Пневматология	141
IV.1.11 Итоги	142

IV.2 Систематизация воззрений мар Исхака и ее проблемы	143
IV.2.1 Мистика Исхака	144
IV.2.2 Платонистическая основа психологии мар Исхака	146
IV.2.2.a Душа в античном платонизме	146
IV.2.3 Неоплатоническая психология и Ориген	149
IV.2.4 Каппадокийцы	150
IV.2.5 Евагрий	152
IV.2.6 Психологическая модель мар Исхака	153
IV.3 Нетрадиционность/гетеродоксальность в учении мар Исхака	155
IV.3.1 «Мессалианство»	155
IV.3.2 Оригенистская эсхатология	160
IV.3.3 Христологическая позиция	161
IV.4 Задачи изучения и научные перспективы	162
V. Трактат Первый	165
VI. Трактат Второй	187
VII. Трактат Третий	209
VIII. Трактат Четвертый	251
IX. Трактат Пятый	295
X. Трактат Шестой	341
XI. Аскетический словарь мар Исхака	379
XII. Указатели	391
Указатель библейских цитат	393
Указатель имен и географических названий	395
XIII. Библиография	411

ПРИЛОЖЕНИЕ I

Научные Статьи По Сирийской Традиции

1. MŞALYANŪTHĀ I. «Мессалианский» миф IV-V вв., и споры об аскетике в иранской Церкви Востока VII в. н. э.	441
2. MŞALYANŪTHĀ II. Сирийское досье «мессалианского» феномена (IV век). К вопросу о начале движения «молитвенников» в сирязычной среде	454

3. MŞALYANŪTHĀ III. Иоанн Златоуст в антиохии, движение акимитов и вопрос о содержании «мессалианской ереси»	462
4. Mar Işāq Ninevita and possible medical context of eastern syriac asceticism	483
5. «Послание к авве Симеону» в сборнике ασκητικοι λογοι Исаака Сирина: история одного псевдоэпиграфа	493
6. От Ниневии до Сузианы: заметки по топографии Месопотамии в сирийских источниках	505
7. Lapsus traductoris: подходы к неточностям перевода с арамейского на греческий (корпус мар Исхака Ниневийского)	514

ПРИЛОЖЕНИЕ II

Энциклопедические статьи по восточно-сирийской традиции

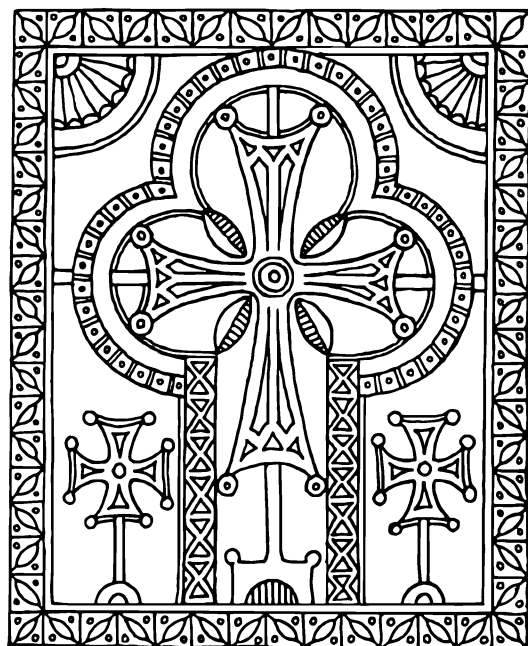
1. Авраам бар Дашнандад	523
2. Авраам Кашкарский	524
3. Авраам де бет Раббан	525
4. Ананишо	526
5. Баввай Великий	527
6. Иоанн Савва Дальятский	531
7. Иосиф Хаззая	538
8. Ишоднах из Басры	542
9. Мар Мāри	544
10. Иоанн (Йоханнан) бар Пенкайе	546
11. Даниил бар Марьям	548
12. Даниил бар Туванита	549
13. Ишодад Мервский	550
14. Бар Сāума Нисибинский	552
15. Бар-Хадбшабба	554
16. Изла	558
17. Бар Сāума	561
18. Кеннешре	562
19. Кашкар	564

ПРЕДИСЛОВИЕ

Автор, которому посвящена эта книга, именуется на своем родном сирийском языке мар Исхак, т. е. «господин [святой] Исхак»¹. Начиная с VII в. и донныне сирийцы самых разных упований чтут этого писателя именно под таким именем. Однако мар Исхак совершенно неизвестен греко-православной традиции. В ней присутствует «Исаак Сирий», святой муж, автор «постнических слов» и епископ «боголюбиваго града Ниневия», как называет его славянский переводчик с греческого. Таким образом, «Исаак Сирий» – легендарный персонаж византийской литературы, имя и труды которого в Византии были весьма известны – сам нуждается в открытии. Впрочем, хотя труд его и читали и греки, и грузины, и арбы-христиане, и абиссинцы, известен он был совсем не так широко, как может показаться из XXI столетия. Только в XIX в. пелена тумана стала постепенно расходиться, но открывшаяся взорам ученых читателей картина оказалась несколько обескураживающей и, как минимум, отличающейся от тех представлений, которые лежали в основе легендарного образа «Исаака Сирина». Поэтому кажется верным начать с данных агнографического досье.



1  – от библ.-евр. קִסְחָק, «смех», имя ветхозаветного патриарха, сына Авраама



ЛИЧНОСТЬ
И ЖИЗНЬ

I

ЛИЧНОСТЬ И ЖИЗНЬ

I.1 «СВЯТОЙ СИРИН»

*On a beaucoup parlé d'Isaac de Ninive;
bien des erreurs ont été commises à son sujet*
P. Bedjan

Мар Исхак попал в святцы восточной и западной Церкви благодаря переводам своих трудов на греческий язык, сделанным в VIII в. в Великой Лавре Саввы Освященного. Его читатели так ничего и не узнали о самом авторе, так что он остался «фигурой за сценой». На протяжении VIII-XIV в. византийцы переписывали перевод трудов загадочного и вполне имманентного автора, даже не пытались разрешить загадку его личности. Вероятно, имя «Сирин» (ὁ Σύρος) пришло в голову греческим переводчикам по аналогии с другим великим арамеоязычным писателем мар Афремом, именованного Сириным (т. е. говорящим и пишущим по-сирийски) уже вошло в обычай. Проникновение легендарного «Исаака Сирина» в византийскую библиотеку надо датировать VIII-IX вв., а в синаксарный круг византийской Церкви он и вовсе не попал. До сих пор неясно, кто первый определил дату празднования его памяти. В православной традиции ее отмечают 28 января/9 февраля н. ст. На эту дату падает память двух других святых, в тени которых «Исаак Сирин» пребывает и поныне: св. Исаак Сполитский и тот самый прп. Ефрем «Сирин», т. е. мар Афрем Нисибинский, знаменитый духовный поэт сирийцев IV в².

Что касается Исаака Итальянского (Сполитского от Spolietium), то путаница произошла благодаря неясному выражению папы Григория Двоеслова, который упомянул в своих «Собеседованиях о житии италийских отцов» (Διάλογοι) некоего Исаака, пришедшего из Сирии. В кн. III, 15 св. Григорий пишет:

Fuit iuxta Spolitanam urbem vir vitae venerabilis Isaac nomine... de Syriae partibus ad Spolitanam urbem venisset³.

Однако речь идет о подвижнике VI в., т. к. «Собеседования» написаны в 593-594 гг., а совсем не о нашем мар Исхаке. И хотя Исаак Сполитский также был сирийцем по языку, о его жизни нам практически ничего не известно. Сами сирийские книжники, а за ними и некоторые писатели Нового времени, бывало, путали мар Исхака с писателем V в. Исхаком Антиохийским⁴.

Впрочем, теперь, после публикации ряда обобщающих работ по корпусу Исхака Антиохийского, собрания его мемр и серии переатрибуций ему некоторых произведений мар Афрема, этой путаницы легко избежать⁵. Исхак Антиохийский жил существенно раньше и оставил достаточно аутентичных произведений, так что и этот вопрос в науке закрыт.

Почитание мар Исхака в западно-сирийской («яковитской») традиции отмечает Шабо⁶, но лишь по одной рукописи (*Vatican syr. XXXIX, fol. 9a*), а в Церкви Вос-

2 См. Муравьев А. (пер.) 2006

3 Grégoire le Grand 1979, 302-304. В славянском переводе с греческого папы Захарии, известном как «Римский патерик», это звучит так: «моужь нѣкто житіюу сѣло говѣинъ бѣ Исаакъ именемъ ... ѿ сурійскыхъ странъ пришедь въ градъ» (Патерик Римский 2001, 251)

4 Chabot 1892, 9-10

5 Mathews 2002 – там же основная библиография. Смешение двух Исхаков отмечается также и в эфипской традиции. Отчасти ею же индуцирована и борьба некоторых православных журналистов против исторического мар Исхака, см. с. 120

6 Chabot 1892, 26

тока культ свидетельствуется ркп. *Vatican syr. XXXVII (fol. 189)*, где приведены святцы. В сочинениях южно-сирийского мистико-аскетического писателя Иосифа Хазайя мар Исхак упоминается несколько раз и именуется «просиявшим во святых», *ܠܚܝܕ ܚܘܨܬܝܗ*⁷.

В Византии, где трактаты «Исаака Сирина» читали и знали, не заметно особого почитания святого. Ни один византийский синаксарь, ни одна минея не содержат памяти «Исаака Сирина». В русские святцы имя Исаака Сирина попало только в XVI в. Спасский указывает на ряд рукописей Иерусалимского устава и печатных святцев, например, Устав № 336 (1548 г.), славянские святцы 1621 г., хранящиеся в Румянцевском музее (РГБ), Часослов 1652 г., печатные славянские святцы по Иерусалимскому уставу 1659 г. и, наконец, святцы Белозерского монастыря №№ 516 и 493⁸.

Это значит, что Древняя Русь практически не знала культа «Исаака Сирина». Конечно, сочинения мар Исхака в греческом переводе были известны, существует немало рукописей, но присутствие в иноческой библиотеке и почитание в национальной традиции – вещи разные. В XVI в. на Руси развивается культ Исаака Сирина, пусть и в крайне несовершенной форме (без службы, без жития) и приживается как некий придаток вполне прочно устоявшегося культа «Ефрема Сирина». В недавней статье В. Кляйн попытался обобщить данные о почитании мар Исхака в современной православной традиции, однако результаты этого обобщения выглядят довольно скудно. Он констатировал, что публикация греческого текста была *Station in Wandel der Wertschätzung*, а в дальнейшей рецепции сыграло роль греческое «Добротолубие»⁹. Ни слова не говорит немецкий исследователь про народное почитание¹⁰.

Для соблюдения требований критико-агиографического метода остается сделать вывод, что именно текст богословско-аскетических произведений (корпус) мар Исхака стал его подлинным лицом. В сироязычном мире еще остались следы воспоминаний о действительном мар Исхаке, о них пойдет речь во второй главе. М. Физе указывает на существование в XV в. в Кордиене монастыря во имя мар Исхака¹¹. В современных синаксарях как сиро-яковитов (Антиохийской Православной Церкви), так и «несториан» (Церкви Востока), мар Исхак присутствует, но это, скорее, констатация факта распространения почитания этого духовного писателя, нежели идущая из глубины веков прочная традиция¹². Так или иначе, сироязычный мир – единственное место, где о реальном мар Исхаке помнили хоть что-то и где он не был вполне «имманентным» автором. К этой традиции мы, в основном, и будем обращаться за сведениями.

I.2 ПРЕДЫСТОРИЯ

Восстановить лицо мар Исхака можно двумя путями: посредством анализа сведений и упоминаний о нем у сирийских авторов и посредством анализа его писаний на предмет автобиографических сведений. Первый путь сразу разочаровывает тем, что

7 Mingana 1934, 150a (текст), 157 (пер.)

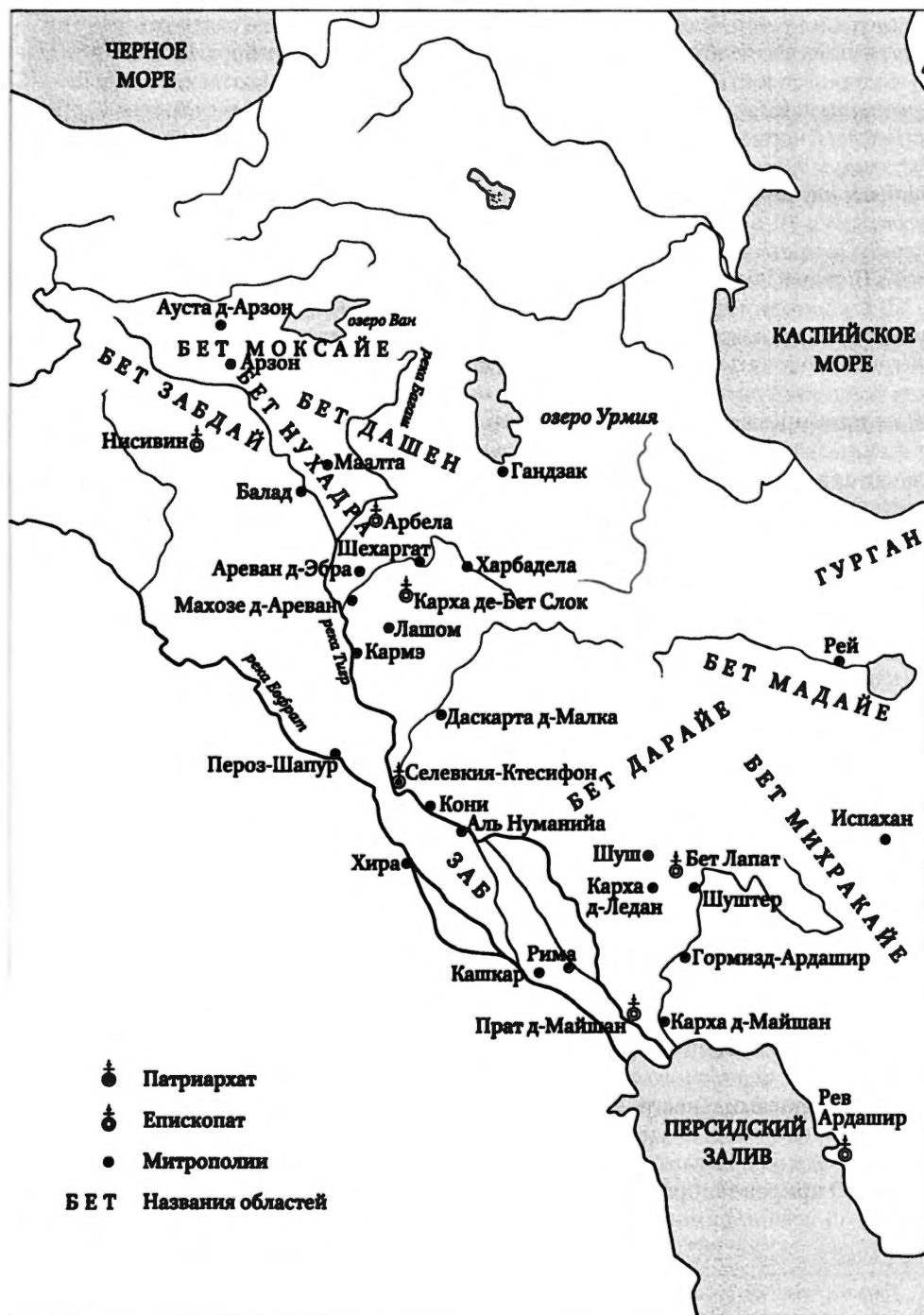
8 Спасский 1997², 27

9 Тексты «Исаака Сирина» в славянском «Добротолубии» отсутствуют. Они появились в русском переводе «Добротолубия» лишь в XIX в. по инициативе Феофана Говорова (Затворника)

10 Klein 2004, 91-104

11 Fiey 2004, 97-98

12 Два яковитских минология, Алеппский (Paris syr. 146 и Vat. syr. 69) и Add. 17261, помещают память «мар Исхака, учителя» под 13 (14) ияра (мая); Chialà 2002, 307-308



Карта № 1. Ближний Восток в эпоху мар Исхака (VII в. н. э.)

все сведения о мар Исхак в сирийской литературе – поздние и содержат некоторые несуразницы, что требует отдельного источниковедческого разбора. Второй путь еще более тернист: мар Исхак почти ничего не говорит о себе, а по косвенным сведениям и оговоркам реконструировать трудно, хотя и необходимо. Остается третий вариант: попытаться нарисовать портрет эпохи и встроить в него нашего автора с учетом всех возможных сведений. Здесь, по крайней мере, мы сможем твердо стать на почву устоявшихся научных представлений. Согласно всем имеющимся у нас сведениям, мар Исхак жил в VII в. на территории южного Ирака и принадлежал к тамошней арамеоязычной (этнически смешанной, отчасти арабской) христианской общине, входившей в Церковь Востока.

VII в. в истории христианства был временем весьма серьезных потрясений, когда существующие водоразделы в церковной среде были дополнены делениями политического и культурного свойства¹³. Для многих христиан этот век оказался роковым уже только потому, что он возродил, но тут же и окончательно похоронил надежды на примирение различных упований христианства между собою. Политически этот век можно справедливо назвать катастрофическим. Иран вступил в новую эпоху, еще не перейдя хронологического рубежа¹⁴. В 590 г. скончался шаханшах Гормизд, а пятью годами позже почил католикос Ишоив I. По смерти католикоса собор Церкви Востока, идя навстречу пожеланиям самого покойного государя и его христианской супруги Ширин (тогда еще не обратившейся в миафиситство), наставил на кафедре Селевкии-Ктесифона старца-инока Савришо¹⁵. Савришо был практически силой извлечен из своего отшельнического убежища епископами, пришедшими поставить его на кафедру лашомскую, предстоятель которой, епископ Савва, скончался. Однако, как сообщает хронист Мари, и после избрания епископом Савришо продолжал свои аскетические подвиги, так что в Лашом начали стекаться паломники, желавшие посмотреть на знаменитого подвижника. Император ромеев Маврикий даже заказал его портрет и посылал с послами богатые подношения отшельнику, прося его молитвенного заступления. Помимо аскетизма, Савришо славился как неутомимый путешественник и проповедник. Его апостольский пыл заводил его в самые отдаленные области внутренней Персии, а путешествие в Хиру (сир. Хиртā), где некоторое время назад проповедовал знаменитый мар Авраам Кашкарский, кончилось обращением самого вождя Лахмидов Ну'мана и присоединением его к Церкви Востока. Но в 604 г. шаханшах Хосров II Парвиз начал войну против Византии, якобы по мотивам мести за Маврикия, убитого узурпатором Фокой¹⁶. И престарелый католикос Савришо поддержал царя, отправившись вместе с армией на войну. Однако здоровье восьмидесятипятилетнего старца оказалось слабым для этого нового путешествия: он скончался в Нисибине во время осады Дары в 605 г. Впрочем, еще при жизни этого выдающегося церковного иерарха Церковь Востока потрясались несколькими серьезными спорами и нестроениями.

Первым спором был загадочный спор с «молитвенниками» (mṣalyānē), которые стали известны в Византии под страшно звучащим сирийским названием «мессалиане». О природе спора у нас имеются лишь весьма туманные предположения. Эти иноки, по всей видимости, отрицали общежительный тип монашества и бродили

13 Пигулевская 1946, 206–249

14 См. классический труд Christensen 1944; из последних работ Pourshariati 2008

15 Labourt 1904, 210. Далее – Савришо

16 Васильев 1998, 238–240

по городам и весям, прося подаяния. Несколько случаев, когда они проникали в дома христиан и становились приживальщиками и дармоедами, побудили католикоса заключить с ними нечто вроде договора⁷, и их число уменьшилось. В любом случае ничтожность этого эпизода выглядит непропорциональной в сравнении с грозным названием «ересь мессалиан», которое впоследствии охотно употребляли как в Церкви Востока, так и в Церкви империи. Далее⁸ мы попытаемся понять, кого же имели в виду соборы, осуждавшие «молитвенников».

Другой угрозой стало движение «нисибинцев», сторонников схоларха знаменитой школы Хнаны Адиабенского. О природе спора между «хнанитами» и церковным руководством также идут дискуссии. С одной стороны, известно, что Хнана отвергал авторитет Феодора Толкователя, знаменитого епископа Мопсуестии, и пытался приблизиться богословски к халкидонскому пониманию христологического догмата. Его главный противник, известный богослов Баввай⁹, называемый Великим в отличие от другого Баввая Малого, обвинил хнанитов в пантеизме, оригенизме, и даже фатализме²⁰. Стремление искоренить «оригенизм» не помешало ему, впрочем, комментировать сотницы «главного оригениста» Евагрия Понтийского. В Нисибин по решению собора 596 г. был послан епископ Григорий Кашкарский, но сам католикос недолюбливал Григория, и Баввай заодно, и за спиной собора вставлял им в колеса все возможные палки, помогая тем самым хнанитам. Когда нисибинцы стали жаловаться шаху на бесчинства Григория, Савришо поддержал их жалобы и потребовал извергнуть Григория из сана епископа. Образовалась партия радикально настроенных епископов Церкви Востока, которым отношение Савришо стало казаться чрезмерно мягким. Баввай и его сторонники создали целый культ этого Григория, называя его «живым мучеником» и приписывая его гневу усмирение вспыхнувшего тогда же бунта в Нисибине, проведенное полководцем Накверганом согласно правилам обращения с бунтовщиками.

После смерти Савришо Церковь Востока ждали далеко не самые лучшие времена. Избранный по указу шаханшаха католикосом Григорий Пратский оказался стяжателем и сребролюбцем, так что в народе ходили карикатуры, изображавшие владыку вождедельно ощупывающим курицу на предмет ее жирности. В 609 г. жадный старик умер, а все его богатства были конфискованы в государственную казну. Антихалкидониты севирина согласия (которых халкидонитская полемическая литература обычно именовала миафиситами или акефалами) утвердились в Иране и смогли влиять на политику шаханшаха через придворного врача (*друстбеда*) Гавриила Шиггарского и перешедшую к ним шахиню Ширин²¹. Выборы нового католикоса были приостановлены, а епископам Церкви Востока был навязан диспут, на котором им пришлось отвечать одновременно на вопросы севириан и хнанитов. Католикос был избран лишь в 628 г., так что на протяжении ряда лет фактическим главой Церкви Востока оказался тот самый Баввай Большой, который прославился своей борьбой с хнанитами и был к тому же ревностным сторонником радикального христологического антиохизма в духе Нестория²². Примерно в это время (ок. 650 г.) мар Исхак ро-

⁷ Labourt 1904, 214

⁸ см. Приложение № 1, с. 505: Муравьев, Немировский От Ниневии до Сузианы, 201

⁹ بابوي, часто неточно передается как Babai, Бабай

²⁰ Исследования полемики Баввая против Хнаны в последнее время осуществляет Тилья Энгелманн, сделавший доклад на эту тему на конгрессе сирологов в Гранаде в 2008 г.

²¹ Вашт 2003

²² См. статью «Баввай Великий» в «Православной энциклопедии», тж. Abramowski 1974, 219-245



Карта № 2. Хузистан в эпоху мар Исаака (VII в. н. э.)

дился в Бет Катрайе²³. Вероятно, в ходе описанных выше споров и несогласия с Бавваем его родная церковная провинция Бет Катрайе вышла из канонического общения с епископами, поддерживавшими Баввая. Но часы Сасанидского царства были сочтены, а вместе с ним приходил конец и той системе церковно-государственных отношений, которые складывались в Персии на протяжении трехсот лет.

I.3 ЖИТЕЛЬ КОНЦА ВРЕМЕН

VII в. в истории сасанидского Ирана оказался последним и трагическим. «Наслал на них Бог сынов Исмаила, бесчисленных, как песок морского берега», – пишет сирийский хронист²⁴. После коллапса лахмидской столицы Хиры в 633 войска халифа Умара I начали планомерное завоевание Ирана. Битва при Кадисийе (636 г.), закончившаяся разгромом персидских войск, открыла мусульманам путь к быстрому завоеванию страны. Католикос Ишоая II бежал в Карка де Бет Селох, увидев, как арабы вывезли главные ворота столицы Ирана Махозе в Куфу. Войны с Ираном истощили и ромеев: их силы были разгромлены при Ярмуке в том же году. Военные лагеря Куфа и Басра, основанные завоевателями в южной части государства, стали символом падения старого мира. Завоевание шло планомерно: в 642 г. битва при Нихавенде сделала арабов властителями северного и центрального Ирана, Фарс со столицей Истахр капитулировал в 649 г., а последний сасанидский шах Ездигерд бежал в Хусай и, наконец, был убит в хорасанском Мерве (ныне Мары в Туркмении) в 651 г.

В 646 г. католикос Ишоая скончался, на его место был избран Марэммех. А через три года престол занял ученый аскет Ишоая III, предпринявший систематизацию бо-

²³ Реконструкцию жизни мар Исаака на фоне истории Церкви Востока см. на с. 51

²⁴ Brooks (ed.) 1905, 30-31; Chabot (ed.) 1920, 73; Пигулевская 1946, 214

гослужебных книг и привлекший писателя и переводчика Ананишо' к созданию «Рая отцов», свода патериковой литературы в переводах с греческого. Именно католикос Ишояв при помощи различных ухищрений добился от властей запрета для яковитов строить церкви в Мосуле. В то же время он построил школу при монастыре Бет-Авэ²⁵. Католикос пытался урегулировать давний конфликт, в котором участвовали жители Катара и митрополит Рев Ардашира Шем'он, разорвавший общение с католикосом²⁶. Обширное эпистолярное наследие Ишоява позволяет предположить, что между христианами этой южной провинции и патриаршим престолом в Махозе были серьезные трения. В XVII письме католикос порицает катарцев за то, что они «вынесли церковные дела на суд мирской... и утратили всякую надежду на церковную жизнь», он предостерегает от «сообщения с этими людьми». «Удаляйтесь от общения с этими зашими глаголемыми епископами...» (XVIII письмо), призывает он, – «восстаньте против растлителей веры вашей» (XIX письмо)²⁷. Всего пять писем из третьего собрания (по публикации Дюваля) посвящены этому церковному раздору. При этом вся страна находилась в хаосе и беспорядке. Католикос Геваргис был избран на патриарший престол позднее, в 661 г., и именно ему было суждено уладить конфликт катарцев с митрополитом и привезти мар Исхака на север.

После смерти третьего «праведного» халифа Усмана в среде новых властителей начинается борьба между сторонниками Хасана, сына халифа 'Али (шиитами), традиционалистами (суннитами) и хариджитами. Ислам разделился на несколько толков, вспыхнула гражданская война. Борьба заканчивается установлением Омейядской династии, основатель которой 'Абд ал-Малик уже поставил христиан в рамки «зимма» и основал исламское государство нового типа. Последние католикосы VII в. Геваргис и Хнанишо' (685-700) уже не оказывали большого влияния на жизнь региона. Христиане разных согласий оказались в ситуации, которую им нужно было осознать: многие перешли в ислам, иные затаились, но практически все стали арабизироваться. Эпоха «поздней античности» на Ближнем Востоке закончилась.

Время, наступившее в результате арабских завоеваний, в те времена нередко называли «последним». Считается, что черты эсхатологического мирозерцания были характерны, прежде всего, для тех христианских направлений, которые были связаны с «имперской эсхатологией», как ее назвал Г. Подскальский²⁸. Это была амальгама из мифологизированных представлений о Римском государстве, его особой роли в священной истории и его главе – православном царе, основанная на своеобразном осмыслении и совмещении ветхозаветных откровений пророков Даниила и Ездры, межзаветной апокалиптики и новозаветного Откровения Иоанна.

Однако, как доказал М. Кмошко, «Откровение Пс.-Методия», основной памятник, интерпретирующий арабское завоевание как наступление конца времен, предсказанное в книге Пророка Даниила, было написано именно в Иране (и при переводе на греческий его пришлось «ромеизировать»), более того, ряд названий указывает на Шигар²⁹. Интересно, что для христиан Церкви Востока никакого «православного цезаря» уже давно не было, но для яковитов до исхода монофелитского спора такая возможность сохранялась, по крайней мере, теоретически. Юстиниан подавал им такие надежды, да и Ираклий с его униональными проектами вполне мог сойти за «послед-

²⁵ Райт-Кокцов 1902, 120

²⁶ Пигулевская 1979, 217

²⁷ Duval (ed.) 1904, 260-283 (текст), 188-204 (перевод)

²⁸ Podskalsky 1972

²⁹ Alexander 1985, 29

него ромейского царя», но что самое важное – «православный» (т. е. миафиситский) царь находился в Аксуме. А именно он играет столь большую роль в «Откровении Псевдо-Методия», которое, подобно корпусу мар Исхака, было переведено на греческий и именно в переводе завоевало популярность в Византии. Э. Палмер высказывает интересную гипотезу о том, что автор, возможно происходивший из той же среды, что и мар Исхак, сознательно ориентировался на неконфессионального читателя с провизантийскими симпатиями³⁰.

Интересно, что одна из биографических записей о мар Исхаке, которую мы рассмотрим ниже, содержит почти прямую отсылку к тексту «Откровения Псевдо-Методия»: «Он жил в конце седьмой тысячи лет»³¹. Этот «конец» был настоящим кошмаром. Картина, представлявшаяся современнику мар Исхака (гора Шиггар находится в ста километрах от Мосула), была ужасна:

ܟܘܢܘܢܐ ܕܐܪܘܪܐ ܕܩܝܣܝܢܐ ܕܩܝܣܝܢܐ ܕܩܝܣܝܢܐ ܕܩܝܣܝܢܐ ܕܩܝܣܝܢܐ
 ܕܩܝܣܝܢܐ ܕܩܝܣܝܢܐ ܕܩܝܣܝܢܐ ܕܩܝܣܝܢܐ ܕܩܝܣܝܢܐ ܕܩܝܣܝܢܐ
 ܕܩܝܣܝܢܐ ܕܩܝܣܝܢܐ ܕܩܝܣܝܢܐ ܕܩܝܣܝܢܐ ܕܩܝܣܝܢܐ ܕܩܝܣܝܢܐ

«И увидел я четырех князей отступления: разорение и разорителя, разрушение и губителя, и они наводнили страну»³².

Далее мы читаем: «ܩܘܪܒܐ ܕܩܝܣܝܢܐ ܕܩܝܣܝܢܐ ܕܩܝܣܝܢܐ ܕܩܝܣܝܢܐ»³³.
 «И они не пожалеют нищих и не сотворят правды обиженным»³³.

Апокалиптист рисует ужасные картины запустения и смерти. Впрочем, несмотря на всеобщий хаос, едва ли все христиане Ирана видели в арабских завоевателях всадников Апокалипсиса. Их видение было менее «имперским», более локальным и более практическим. Наступающей мрачной эпохе можно было противопоставить два пути, которые взаимодополняли друг друга: бегство внешнее и бегство внутреннее. Первое вполне выразилось в невиданном прежде проповедническом предприятии, в экспансии персидской Церкви дальше на Восток. Церковь становилась многонациональной, сирийцы проповедовали «веру Цзинцзяо» в Китае, среди уйгур и монголов, епархии появились вплоть до Байкала³⁴. Иные же, как мар Исхак, предпочли удалиться за стены обителей, а потом и дальше – в горы, ибо прежний мир прекратил свое существование, дальше могло быть только хуже. Все это привлекает наше внимание к эсхатологическим воззрениям мар Исхака, которые проявляются в его аскетических трактатах. Дух времени неизбежно отражался в них, но очень специфическим образом: аскет убеждает учеников и читателей, что физический мир – только хмарь и туман, в котором бушуют страсти и пожирает свою жатву сатана. Из этого мира надо бежать в мир устойчивый, ясный и чистый – мир абсолютных религиозных истин. С эсхатологическим мировоззрением эпохи связана у Исаака тема *всеобщего восстановления* или *ἀποκατάστασις*³⁵. Мы рассмотрим эту концепцию ниже, ибо, возможно, она послужила поводом для обвинений самого мар Исхака.

30 Palmer 1993, 225-226

31 См. с. 46

32 Reinink 1993, 26-27 (XI,8)

33 Ibid., 29 (XI,14-15)

34 Распространение христианства в Центральной Азии и в Китае – большой и активно расширяющийся сектор научных исследований. На русском языке см.: Ломанов 2002, 24-76. Введение в проблематику см.: Baum, Winkler 2000

35 Именно этому вопросу посвящена последняя глава книги Алфеев 1998, 279-309. Сложно не увидеть в настоянии мар Исхака на милости Божией опыта переживания конца Персидской империи



Карта № 3. Церковь Востока в Ираке и Иране (VII в. н. э.)

I.3.1 ВОСХОЖДЕНИЕ НА ГОРУ

Детство и юность Исхака скрыты от нас: источники практически ничего не говорят о них, сам писатель никак не отражает ранний период своей жизни в своих текстах. Переезд из южного Катара в Бет Арамае, а затем и в область Бет Нухадра, главным городом которой была Ниневия, состоялся для мар Исхака в результате весьма сложной церковно-политической интриги. Католикос-патриарх приехал в провинцию Залива в 676 г. решить церковный спор, возникший в 648 г., одновременно присматривая образованную молодежь, которая бы могла в сложной общественно-политической и церковной ситуации заместить епископские кафедры. Помимо локального конфликта в Бет Катрае, беспокойство вызывали неурядицы на севере, где все большее значение приобретал мафрианат в Тагрите, отстаивавший позиции антихалкидонитов, а во многих городах Бет Арамае и Бет Арбае традиционная гегемония Церкви Востока была серьезно поколеблена экспансией тех же антихалкидонитов. В самой Церкви Востока ситуация была нестабильной из-за прохалкидонитской партии хнанитов и развязанной еще Бавваем охоты на полумифическое «мессалианство». За этой охотой скрывалось опасение, что аскетически настроенные иноки и монастыри могут выйти из-под контроля церковной власти и примкнуть к хнанитам, а то и пойти на сближение с «западными», т. е. с греческой церковью в Империи.

I.3.2 КАТОЛИКОСЫ ЦЕРКВИ ВОСТОКА В VII В.

Детство мар Исхака началось, как мы уже говорили, скорее всего, в патриаршество уроженца области Ниневии *Ишоьяв II* (628-645), во многом трагическое. Обстоятельства «локального апокалипсиса» мы затрагивали выше, достаточно будет сказать, что католикоосу пришлось увидеть и кровопролитную войну двух империй, Римской и Иранской, и завоевание своей родины полчищами арабов, пришедших с юго-запада. Ишоьяв был сторонником Хнаны Адиабенского и, когда того изгнали из Нисибинской академии, оставил учебу вместе с другими 300 «хнанитами»³⁶. В дальнейшем он, видимо, оставался сторонником церковного единства с византийцами. В краткое царствование шахини Боран, дочери Хосрова II Парвиза, произошло потепление отношений с Византией, так что делегация епископов во главе с католикосом Ишоьявом отправилась в Хaleb (Алеппо), где они были приняты императором Ираклием. Епископы Церкви Востока имели с императором собеседование о вере, а затем была отслужена литургия, за которой состоялось полное евхаристическое общение императора и католикоса³⁷. Интересно, что на обратном пути делегация лишилась одного из членов: «ромейскую веру» принял знаменитый Сахдона, которого греческие источники именовали Мартирием³⁸, так что в Церкви Востока образовался еще один очаг напряжения. После завоевания католикос взял на себя труд по налаживанию отношений с арабскими правителями, он лично встречался с преемником Мухаммеда Абу Бакром и вторым «праведным халифом» Умаром ибн ал-Хаттабом, от которого даже получил защитную хартию³⁹.

Главный источник о церковных делах этого времени, «Сииртская летопись», сообщает мало сведений о его преемнике *Мараммехе*, занимавшем престол всего три года

36 Drijvers, MacDonald 1995, 77-78

37 Селезнев 2012

38 Пигулевская 1979, 213-214

39 Scher (ed.) 1911, 298-304

(646-649). Тот был строгим аскетом, постриженником и учеником Авраама Кашкарского⁴⁰, и затем – епископом Ниневии в Бет Нухадре (!). По смерти Ишоюя жители Гундишапура упросили его принять патриаршество, но после краткого времени он заболел и скончался, произнеся слова: «Жатва готова»⁴¹. Знаменитый писатель *Ишоюя III* (649-659) также до патриаршества был митрополитом Мосула в Бет Нухадра и написал немало писем, в которых, кстати, отразились его представления о *mḥagrē*, как в то время сирийцы именовали арабов-мусульман. Он считал их друзьями христиан и указывал на уважение, которым в глазах новых хозяев страны пользовались христианские священники и иноки.

В биографических источниках о мар Исхаке упоминается имя католикаса *Геваргиса I* (661-680), который как раз и прибыл в 676 г. в Дайрин на поместный собор, чтобы положить конец раздору между провинцией и митрополитом Парса, в округ которого входил Бет Катрайе. Если верить источникам, именно он увез книжного инока на север, чтобы сделать его епископом Ниневии, а затем, вероятно, своим преемником. Однако после его смерти на престол взшел уроженец хузистанского Ахваза и ученик знаменитого вождя южного иночества Раббана Шапура *Иоанн I бар Марта* (680-683), к этому времени уже больной и немощный, а мар Исхак перестал рассматриваться как «кадровый резерв». За Иоанном престол патриарха занял знаменитый комментатор Аристотеля и богослов *Хнанишо' I* (686-698), оскорбивший, впрочем, неучтывым отзывом об исламе могущественного халифа 'Абд ал-Малика. Вероятно, земная жизнь мар Исхака закончилась в патриаршество католикаса *Слива-эка* (714-728), ничем особенным себя не проявившим. Точной даты у нас нету, однако, если предположить себе рождение мар Исхака где-то около 650 г., его отъезд на Север ок. 675 г., епископскую хиротонию в 676-677 гг., бегство в Бет Хузайе в 680-685 гг., то жителство в монастыре надо отнести к периоду до 696-697 гг.

На севере: Бет Нухадра

Но вернемся к событиям 675-676 гг., когда ученый инок оказался в северных областях бывшего Иранского царства, из которых вышло немало епископов Церкви Востока. Вероятно, именно с целью воспитать епископа мар Геваргис и привез Исхака в Ниневию.

Ниневия: несчастное епископство

В середине VII в. старинный город Ниневия, куда католикос привез катарца, находился в упадке, хотя история поселения Ниневия насчитывала несколько тысячелетий. Название города происходит от хурритского *Ni-nu-a-a*, в старовав. *Ni-nu-wa-a*, ассир. *Ni-nu-a*, араб. и сир. *Ninwa*, греч. Νίνοϋς, тж. Νινεύη или Νινεύη, араб. *Nainawa*. Славянское название происходит от греч. или лат. *Ninevia*. Город расположен в восточной части бассейна Тигра на речке Хоср напротив современного Мосула. В VII в. город находился на излучине речки, там, где теперь холм Куянджик, городская окраина простиралась до современной деревни Наби-Юнус. Основание поселения на холме относится археологами к доисторическим временам, в доассирийское хурритское время город был независимым культовым центром хурритской богини Шавушки (ассирийцы позднее отождествили ее с Иштар). В царствование Ашшурбаллита I город перешел под ассирийское владычество. После этого

⁴⁰ О нем см. с. 27-29

⁴¹ Scher (ed.) 1911, 309-310

он продолжал оставаться важным центром, а в царствование врага Вавилонии Сеннахериба в городе были возведены мощные стены с восемнадцатью воротами. В городе была построена система каналов, сады, дворцы и храмы. Однако после поражения Ново-Вавилонского царства в борьбе с Новоассирийским Набопалассар разрушил город до основания, так что он уже никогда не возстановился в прежнем величии. В I в. до н. э. Филострат сообщает о греко-язычной части населения, видимо, осевшей в городе в селевкидское время⁴². Вероятно, к парфянской эпохе в городе жило смешанное греко-парфянское население, говорившее, в основном, на арамейском языке. Историк Аммиан Марцеллин, попавший в город в 359 г., описывает его как «огромный», хотя к исторической Ниневии это население имело уже мало отношения. В 627 г. войска римского императора Ираклия разбили близ Ниневии войско Хосрова II. В 641 г. войска полководца 'Усбы ибн Фарқада захватили Ниневию и всю округу. Ко времени прибытия мар Исхака в город арабское владычество установилось в нем уже прочно, но название Ниневия относилось теперь не к старому городу, а к восточному посаду.

На месте деревни Наби-Юнус («пророк Иона») в начале IX в. возник центр мусульманского паломничества к месту проповеди этого ветхозаветного пророка ниневитянам. Со временем город пришел в упадок, и даже строительство большой мечети Масджид ат-Тауба (Мечеть покаяния) не спасло Ниневию от окончательного запустения. В тюркское и монгольское время местное население уже уверенно считало, что холм Куюнджик – место погребения кита, во чреве которого сорок дней молился пророк Иона.

Христианское население фиксируется в Ниневии со II в., с IV в. возникает множество скитов, впоследствии монастырей, но только в VI столетии в городе был построен большой собор Церкви Востока, и началось регулярное поставление епископов, отличных от митрополитов Ба-нухадра (первый епископ Ниневийский Мар Ава известен в 585 г.). В то же время в городе присутствует большое количество антихалкидонитов (миафиситов), которые в 637 г. осваивают западное предместье Ниневии Нав Ардашир. Этот поселок стал их форпостом в Ба-Нухадра. В том же году арабские войска захватывают и Ниневию, и предместье, которое становится важным арабским форпостом под именем Мосул (собственно *الموصل*, *мауссиль*, «слияние рек»). В самом Нав Ардашире христианское присутствие фиксируется весьма рано, а ок. 570 г. Раббан Ишояв бар Кусра построил там монастырь Мар-Ишайя (ܡܪܝܝܬܐ ܝܫܝܐ), который в сирийских источниках часто называют *ܡܫܝܬܐ ܕܢܝܢܘܘܝܐ*, «крепость на том берегу»⁴³.

Именно в этом монастыре после арабского завоевания сосредотачивается центр управления Ниневийской епархией Церкви Востока. Собственно Ниневия ко времени прибытия в Ба-Нухадра мар Исхака была в глубоком упадке. Епископы Ниневии, жившие в Мар Ишайя, подчинялись в церковном плане митрополиту Эрбиля. Тем временем на месте, называемом «гора Тысяч» (ܡܫܝܬܐ ܕܩܝܡܐ), ныне Джебель Маклуб (примерно в 20 км от Ниневии), в старинном монастыре св. Матфея (Мар-Маттай) постепенно укрепляется мощный центр миафиситства⁴⁴.

На богословское мировоззрение мар Исхака повлияли не только книги, изученные во время пребывания в Катаре и уроки Гавриила Катарского. Не менее важны

42 См. Приложение № 1, с. 505: От Ниневии до Суэианы, 2011

43 Reade 1998, 388-433

44 В этот монастырь, основанный в честь подвижника IV в. Матфея (Chabot 1893, 5) западно-сирийская традиция позднее поместила мар Исхака

ми для формирования его как мыслителя оказались встречи с живыми столпами иноческой традиции, с которыми он познакомился во время своего путешествия за север Месопотамии. История иночества в северной Месопотамии – в частности, в регионах Бет Забдай, Бет Арбайе, Бет Нухадра и к северу от современного Мосула – довольно хорошо изучена благодаря трудам переводчиков и исследователей в конце XIX – начале XX вв.⁴⁵ Было издано несколько исследований об отдельных представителях иноческого движения в Северной Месопотамии⁴⁶. Впоследствии увидели свет переводы трактатов духовного характера, равно как и более обширные работы – в том числе труд Ж. Физэ о географии монашеских поселений, А. Выбуса об истоках аскетики, труды А. Гийомона⁴⁷. Для биографии мар Исхака первостепенное значение имеет монастырь Бет 'Авэ, в котором он провел годы своего номинального Ниневийского епископства, а также обитель Изла, традиция которой, сохраненная в Бет 'Авэ, оказала на него, по всей вероятности, большое влияние. Но оттуда Исхак уходит на юго-восток, у которого были свои традиции.

Авраам Кашкарский и иночество сирийского Севера

История иночества на месопотамском севере совершенно немыслима без упоминания «отца иноков» мар Авраама Кашкарского⁴⁸. Аскет и богослов родился в 593 г. в деревне Дадваран, недалеко от города Кашкара (Кашгар, Васит), в христианской семье, которая и обеспечила ему первоначальное христианское образование. Из Кашкара Авраам в царствование шаханшаха Кавата I ушел, желая отшельничества, и пришел в Хиру (сир. Ҳиртā) – центр арабского язычества, где некоторое время проповедовал арабам христианскую веру. Лахмиды приняли христианство от Церкви Востока в конце VI в. Затем мар Авраам совершил паломничество в египетский Скит и на Синай, где познакомился с традициями иноков и усвоил их культуру. Возвратившись в Сирию, мар Авраам поступил в Нисибинскую школу в период, когда ее возглавляли Авраам и Иоанн, оба «Бет Раббан», т. е. принадлежавшие к семье великого учителя Церкви Востока Нарсая⁴⁹. Как можно заключить из источников, Авраама Кашкарского в Нисибине интересовала в основном экзегеза Писания. Однако в 547 г. он покинул Нисибин и поселился на горе Изла (или Изала)⁵⁰

⁴⁵ Это тексты, посвященные монашеской жизни, которые были опубликованы П. Беджаном, У. Баджем, Ж.-Б. Шабо и А. Минганой: Bedjan 1901; Budge 1893; idem 1902; Chabot 1896; Mingana 1934

⁴⁶ Peeters 1920, 285-373; Fiey 1962, 52-81

⁴⁷ Fiey 1965, I-II; ibid. 1968, III; Vööbus 1958, I; ibid. 1960, II; ibid. 1988, III; Brock 1973, 1-19; Guillaumont 1979; ibid. 1990, col. 1429-1442; ibid. 1978, 40-51

⁴⁸ В настоящее время обобщающий монографией по мар Аврааму надо считать труд Chialà 2005. Древние источники по Аврааму – сборник правил мар Авраама, краткое «Житие Авраама», «Житие бар Итты», «Книга настоятелей» Фомы Маргского, «Книга целомудрия» Ишоднаха и «Сирийская летопись» (см. Chialà 2005, 159-255)

⁴⁹ Nau 1913, II, 32; Scher 1908, 387-398; Vööbus 1965, 134-222

⁵⁰ Изла (правильнее – Изала от ассирийск. Ицалла, جبل الإزل, араб. جبل الإزل, тж. Нисибинская гора) сир. название горы в современной Восточной Турции, недалеко от Нусайбина. Название Ицалла, по происхождению хурритское, встречается в древнеассирийских текстах о завоеваниях IX в. Именование «гора» (сир. furā, араб. jabal) – условность, ибо фактически Изла – это южная часть гряды, северный отрог которой называется Тур 'Абдин («гора служителей» [Божиих]), общая длина которой около 60 км. В сирийской традиции И. можно сравнить с Киево-Печерской лаврой, столь велико ее значение как первичного очага монашества. По истории и топографии Излы см. Fiey 1977, 134-157; Brock 1980; Balicka-Witakowska, Brock, Taylor and Witakowski 2001, 134-166; Palmer 1990

на месте, называемом Мадра⁵¹, и стал питаться дикими травами и кореньями. Через некоторое время на гору стали стекаться во множестве больные, странники и вызыскающие иночества, многие из которых стали первыми насельниками обители. Для них мар Авраам составил более строгий, сравнительно с общежительными монастырям, и устав, переработанный позднее его учеником и преемником Дадишо' из Бет Дарайе (скончавшимся в 604 г.). Устав мар Авраама предписывал инокам его обители носить особое одеяние, отличавшее их от иноков иных упований, и обязательно выстригать на голове гуменцо. В правилах мар Авраама несколько изменялся состав иноческого правила. Большое внимание обращалось на необходимость основывать новые монастыри, т. е. считалось нормальным, когда иноки покидают обитель. В монастыре, называемом словом *кнобин* (كنوبين от греч. κοινόβιον), иноки жили каждый в своей келье (كلمة от κελλον или كهنة), иногда иноки удалялись в пещеры (كحارة) для большего уединения. Устройство жизни было не такое жесткое, как в пахомиевых монастырях в Египте, более оно напоминало «лаврский» тип, известный по обителям Палестины. Для новоначальных иноков были особые кельи, которые мар Авраам часто посещал, чтобы помочь и поддержать неопытных иноков, в течение трех лет пребывавших в новициате. Не исключено, что и мар Исхак прошел через такую школу иночества, о чем он косвенно упоминает в «Сотницах» Второго собрания⁵². Мар Исхак там же говорит, что в определенный момент инок должен был оставить келью и некоторое время жить в уединении, ибо чрезмерная жизнь в общежитии может быть вредна. На первое место в уставе Раббана Авраама ставится труд, соединенный с молитвенной тишиной, на второе – практика поста, на третье – молитва словесная, чтение Писания и исполнение иноческого правила. Расставленные в таком порядке практики задавали систему приоритетов. Однако чтение Писания было поставлено в обители Авраама, прославленной в сирийской традиции как «Великий монастырь», на главное место: в течение своей жизни иноки должны были читать оба Завета по особой программе, стих за стихом с толкованиями мар Феодора, знаменитого толкователя Мопсуестийского. Кроме этого иноки должны были читать и перечитывать большое количество аскетической патристической литературы: Исайю Газского, Марка Подвижника, Евагрия Понтийского, Григория Богослова, Апофтегматы, Василия Великого и «Книгу Ираклида» Нестория⁵³.

Один из биографов мар Авраама говорит, что у него было двадцать четыре ученика, каждый из которых впоследствии основал собственную обитель. Возможно, учеников было и больше, поскольку ко времени арабского завоевания уже насчитывалось около шестидесяти обителей, реформированных в соответствии с уставом мар Авраама, на века определившим особый облик восточно-сирийского монашества. Именно иночество авраамовского типа мар Исхак встретил и в Бет 'Авэ, и позднее – в обители Раббана Шапура.

В VII в. после кончины мар Авраама (589 г.) настоятелем был выбран Дадишо' Адиабенский, с которого начинается широкое распространение иночества («цепная реакция», как это назвал А. Выбус). «Великий монастырь» мар Авраама, по всей видимости, так и не пережил деятельности своего следующего и последнего настоятеля, Баввая Большого, о котором Фома Маргский пишет, что с его прише-

51 Chiala 2005, 39-40

52 Centuriae IV, 71: Bettliolo 1990

53 Chiala 2005, 91, со ссылкой на «Житие бар Итты», пролог, 174-182

ствием «сатана начал сеять отвратительные плевелы его бессмысленных учений на это благословенное поле»⁵⁴. Баввай перессорился с другими учениками мар Авраама, и они, покинув монастырь навсегда, разошлись по Сирии и Месопотамии, неся с собой уникальную культуру авраамовой аскетической жизни⁵⁵. После распада Излы центр переносится в Бет 'Авэ, что видно уже и по труду Фомы Маргского, и по другим, более поздним, писателям иноческого направления. Постепенно иночество Церкви Востока все более истончалось или уходило дальше на восток, а монастыри переходили в руки миафиситов. Этот процесс завершился примерно в начале XIX в.

Обитель Бет 'Авэ

В ряде источников о жизни мар Исхака местом его поставления в епископы Ниневийские и даже пребывания называют известный монастырь Бет 'Авэ (ܒܝܬ ܐܘܘܐ), т.е. «лесной»⁵⁶. Этот монастырь был основан учеником мар Авраама Раббаном Яковом в 595 г. километрах в 35-40 от Нав Ардашира («Ниневии») на горном склоне. М. Фиэ отождествил это место с горой Гапита (ныне – Гушна) рядом с деревней Херпа⁵⁷. Ныне это место являет собой комплекс рунированных построек, которые не открывались археологически и едва ли будут открыты в ближайшее время.

Во времена мар Исхака в монастыре проживало около 300 иноков, там было две (позднее – три) церкви⁵⁸, библиотека (ܩܝܘܢܐ ܕܟܬܒܐ), в которой мар Исхак, вероятно, читал сочинения отцов Церкви, трапезная и братские корпуса.

Монастырь существовал на деньги ассоциации благодетелей⁵⁹, но с пришествием исламской власти он в одночасье лишился всех пожертвований, а кроме того был обложен мусульманскими налогами, непосильное бремя которых быстро истощило монастырскую казну. Мар Исхак увидел начало заката некогда процветавшей обители⁶⁰. Он прибыл в Бет-Нухадра, вероятно, ок. 676 г., когда обителью управлял пятый настоятель Бет 'Авэ, которого звали Берас Сурин. Он был большим другом католикоса Геваргиса, который, побывав в Катаре и на о. Дайрин, привез для монастыря специально вытканные облачения для алтаря и нового насельника – будущего епископа Ниневии мар Исхака. При Сурине, наиболее активном настоятеле, в монастыре бывал знаменитый книжник Анан-ишо', переводивший «Лавсаик» Палладия и дополнявший его историями из сирийского иноческого тезауруса. Как знать, не ему ли мар Исхак обязан житийными историями, на которые там и сям ссылаются его трактаты?

⁵⁴ Bedjan 1901, I, 7

⁵⁵ Chialà 2005, 139-141

⁵⁶ Название монастыря – аллюзия к 3 Цар 7:2. Wallis Budge 1893, XLIII

⁵⁷ Fleury 1965, I, 236-248

⁵⁸ Подробное и вдохновенное описание их можно найти в предисловии Уоллиса Баджа к книге Фомы Маргского (Wallis Budge 1893, LV-LVIII)

⁵⁹ В недавней диссертации С. Виллагомес экономическая жизнь монастыря была подвергнута анализу. Исследовательница считает, что иноки в Бет 'Аве пользовались большой свободой, в т. ч. имущественной: им позволялось держать имения и предметы (Villagomez 1998, 149-179)

⁶⁰ В IX в. монастырь был полностью разграблен курдами, и дальнейшая его история неизвестна, хотя Фиэ указывает на признаки возрождения иноческой жизни в Бет 'Авэ в XII в. (Fleury 1968, 247)

1.3.3 РАББАН ШАПУР И ИНОЧЕСТВО СИРИЙСКОГО ЮГА⁶¹

Распространение иночества на вавилонском юге, у побережья Персидского залива или в Хузистане, почти не привлекало внимание историков, в отличие от иночества Севера⁶². Интерес к этому вопросу вновь пробудился после открытия материальных свидетельств христианского присутствия в регионе Залива (церквей и монастырских комплексов).⁶³ Полномасштабное осмысление развития монашества в данном районе остается делом будущего, мы же в настоящем исследовании коснемся истории одного из важнейших центров духовной жизни тех лет. Это монастырь Раббан-Шапур (ܩܘܪܝܢܐ ܫܦܘܪ) в Хузистане, который в силу своего положения и влияния в южных регионах империи Сасанидов представляется одним из главных элементов в сети монастырей, порожденной масштабной церковной реформой Авраама Кашкарского⁶⁴.

Личность Раббана Шапура, ученика Авраама Великого

Жизнь Раббана Шапура не очень хорошо изучена. Среди редких источников, которые упоминают о событиях его жизни, самым полным является Сииртская летопись (она посвящает ему одну запись – главу LV)⁶⁵. Из этого источника мы узнаем, что Шапур был уроженцем хузистанской деревни Дуляб (الذلاب). Закончив свое обучение, он стал преподавателем в школе дайр Михрак, а затем отправился в Сустар (Шуштер) вместе с семьей товарищами, чтобы вести там монашескую жизнь. Согласно Физ, Шапур мог перед этим осуществить традиционное паломничество к истокам⁶⁶ персидского монашества – вероятнее всего, в большой монастырь мар Авраама на горе Изла. Сииртская летопись упоминает лишь, что Шапур по дороге в Кашкар задержался, чтобы посетить известного инока, Раббана Хайя. Так или иначе, согласно данному источнику, Раббан Хайя убедил Шапура не продолжать путь в Северную Месопотамию. И именно от этого инока – ученика Мар Авраама и настоятеля основанного в Кашкаре монастыря – Шапур получил устав Авраама. В записи, посвященной Раббану Хайя, автор Сииртской летописи пишет, что он «дал ему [Шапуру] узнать уставы, которые [Авраам] в свое время установил для иноков»⁶⁷. Хронист добавляет, что Шапур, пройдя иноческий искуc, переписал эти уставы перед уходом на гору Шуштер.

Там он основал монастырь, которому суждено было носить его имя. Шапур участвовал в евангелизации окрестных мест, в частности, крестил целую группу

61 Раздел (с. 30-38) написан Ф. Жюльен (Париж). Французская версия опубликована под названием «Rabban-Šāpūr. Un monastère au rayonnement exceptionnel. La réforme d'Abraham de Kaškar dans le Bēth-Hūzāyē» (Jullienn 2007)

62 Исключение составляют несколько исследований – таких, как работа Ж. Физ об Эламе или работа Ж. Бокамп и К. Робэна. Последняя посвящена развитию епархий этого региона, в частности, епархии Бахрейна. См. Veaucaup, Robin 1983, 171-196. Fiey 1969, 221-267; *ibid.* 1970, 123-153

63 За последние 15 лет серьезно выросло число публикаций, посвященных археологическим изысканиям в этой зоне. Так, совсем недавно вышла в свет работа о поисках на острове Харг: Steve 2003

64 См. выше, с. 27

65 Scher 1919, 459 [139]-461 [141]

66 Fiey 1969, 247

67 Scher 1919, 453 [133]. Раббан Шапур, впрочем, считал себя наследником этих двух учителей духовной жизни и на вопрос «Кто научил тебя иноческому житию?» инок отвечал: «Устав мар Авраама и Раббана Хайя» (Scher 1919, 460 [140])

населения в этом районе (автор «Сииртской летописи» называет их курдами, الاكراد), сотворив чудеса⁶⁸.

Хроника описывает, как Шапур одним лишь словом обезвредил огромного змея, испускающего огонь, который держал в страхе жителей Кашкара. Змей превратился «будто в цепь, протянутую с вершины горы до подошвы Шапура». Хронист также приводит пророчества Шапура о будущих пастырских обязанностях Исаака в качестве епископа Карха де-Ледан, о трудах Сурина, которому вскоре предстояло стать епископом Бет Михранийским, и Иоанна бар Марта, который стал впоследствии католикосом Церкви Востока. Об этом говорит и 'Амр ибн Матта, который называет Исаака и Иоанна (бар Марта) учениками Раббана Шапура⁶⁹.

Когда основатель монастыря Раббан Шапур умер, он был похоронен в церкви Бет Слота, «где идет богослужение в летнее время», – по данным «Книги целомудрия»⁷⁰. Автор же «Сииртской летописи» упоминает лишь о погребении Шапура «перед алтарем» в основанном им монастыре⁷¹.

Среди учеников Раббана Шапура фигурирует Раббан Хвадахой (Хvadāhōy, ܚܘܘܕܚܘܝܐ), основатель монастыря Бет Хале, а также Малкишо' (ܡܠܟܝܫܘܐ). Этот последний был уроженцем Сузианы. Вероятно, он был пострижен в монахи самим Раббаном Шапуром. Затем он удалился в пещеру неподалеку от Гундишапура, в пустынной местности. К нему начали присоединяться другие иноки, и при помощи одного благотворителя он построил Новый монастырь в районе Бет Лапат. Погребен он был в Бет Слота⁷². Хронист также приводит имя некоего Ишо'-Аммех (ܝܫܘܥܝܡܚܝܐ) – о котором не известно ничего, за исключением того факта, что он, по всей видимости, построил некий монастырь в месте, точно установить которое не удалось. А. Шер передает название этого места как Falikan-Qalikan-Qalenkan-Falenkan⁷³.

Раббан Хвадахой, без всякого сомнения, – наиболее знаменитый ученик Раббана Шапура. Его семья проживала в Месине, и Хвадахой получил свое образование в школе этого региона. Раббан Шапур «сделал его насельником своего монастыря», и некоторое время он жил там в уединении. После смерти своего учителя, он вместе с одним спутником направился в Хиру. По пути он побывал у Раббана бар Сахдэ, отшельника из монастыря Лудж (Ludj), который, как считает Шер, с высокой степенью вероятности был тем же лицом, что и еще один опытный инок выгучки Раббана Шапура, впоследствии основатель монастыря Барука⁷⁴. После этого Раббан Хвадахой отправился в пустыню Мэ'аррэ и поселился там среди отшельников. Вокруг него начали собираться ученики. Он создал уставы для монашествующих и построил обитель (пристанище) для своих братьев, которые приходили туда по воскресеньям и в праздничные дни.

68 Scher 1919, 460 [140]-461 [141]. Фиэ считает, что эта агнографическая черта содержит достаточно топографических сведений для локализации нового монастыря (Fiey 1969, 248)

69 Scher 1919, 460 [140]. Gismondi 1897, 57-58, trad. 33

70 Chabot 1896, §55, 30

71 Scher 1919, 461 [141]

72 Scher 1919, 634 [314]-635 [315]. «Книга целомудрия» восстанавливает хузийские корни его семьи и его ученичество у Раббана Шапура. Chabot 1896, §98, 52. Согласно компиляторам 'Амру и Сливе, этот инок был современником патриарха Марэммеха (646-649). Gismondi 1897, 55, trad. 32. Фиэ сообщает, что этот Новый Монастырь упоминается позднее мар Тимофеем в письме Сергию, митрополиту Элама: Braun 1914-1915, 75-76, trad. 48-49. Fiey 1969, 248

73 Scher 1919, 461 [141], п. 1. Ж.-М. Фиэ задается вопросом об идентификации этого монастыря, предложенной Барбье де Менаром, который локализует его в области Маллабан (Mallabān), провинция Фарс, между Аррабаном и Ширазом: Barbier de Meynard 1861, 540; Fiey 1969, 247, п. 129

74 Scher 1919, 591, п. 1. О Раббане Бар Сахдэ см. Chabot 1896, 45, 61

Уже в конце жизни он воздвиг монастырь Бет Хале и стал его настоятелем⁷⁵. Представляется вероятным, что устав монастыря Раббан Шапур был принят и в Бет Хале. Такое предположение проясняет один из абзацев комментария Дадишо' Катарского на «Аскетикон» Аввы Исаяи: автор описывает специфические аспекты иноческой практики, связываемые с именем Раббана Шапура, а затем Раббана Хвадахой⁷⁶.

Автор «Сииртской летописи» дает также понять, что еще один ученик Раббана Шапура, Раббан Маккиха, в бытность свою новоначальным иноком находился в монастыре Шапура. Описываемый как ученик Раббана Хайа, – того самого, который открыл Раббану Шапуру уставы мар Авраама, – Маккиха выбрал для жительства «монастырь на Шуштере» (вероятное указание на Раббан Шапур⁷⁷). «Книга целомудрия» не упоминает об этом переходе в Хузистан, а ограничивается лишь упоминанием об основании монастыря в окрестностях Кашкара под названием Бет Нишар⁷⁸.

Местоположение монастыря Раббана Шапура

Не следует путать этот монастырь с обителью под тем же названием, расположенной в 'Акула ('Āqūla), на западном берегу Евфрата к югу от Багдада (Куфа). Источник указывает, что Марута, впоследствии – в первой половине VII в. – занявший кафедру яковитского митрополита Тагрита, бежал от гонений в империи Сасанидов и жил «в кельях Раббан Шапура», как говорит текст⁷⁹, до смерти Хосрова II.

Установить место, где находился основанный Раббаном Шапуром монастырь, возможно благодаря краткому упоминанию в труде Ишоднаха Басрского «Книга целомудрия». Из этого упоминания следует, что монастырь был основан на горе в области Бет Хузайе, в окрестностях Шуштера, на фундаменте древнего «идольского капища»⁸⁰, которое Раббан Шапур разрушил – вероятно, в ходе одной из проповеднических поездок. Согласно нашим источникам, недалеко оттуда находилось родное селение Раббана Шапура. На основании этого Физ выдвинул гипотезу о том, что монастырь был основан к югу от Шуштера в направлении этого селения. Он считает, что искомым монастырь – это Дайр Хамим, упоминаемый арабскими источниками⁸¹. Именно в этом монастыре в течение нескольких лет жил Дадишо' Катрайя, автор трактатов об иноческой жизни⁸². До того, как поселиться там, он подвизался в обители (ܩܝܨܝܘܬܐ) Рабкеннар⁸³, местоположение которой до сих пор остается неясным. Мингана считает, что она находилась в Катаре, у Персидского залива, мотивируя это происхождением самого Дадишо', который именно там начал свой иноческий

75 Scher 1919, 591 [270]-595 [275]. Ср. Chabot 1896, 45, который настаивает на интеллектуальном и духовном воспитании его в Раббан Шапуре. Автор всего лишь указывает на свой отшельнический опыт в пустыне Хиры

76 Draguet 1972, 299, trad. 231

77 Scher 1919, 599 [279]

78 Chabot 1896, 42, 51, 53. Раббан Феодор, основатель монастырского комплекса, включающего монастырь и школу в Кашкарской области, обучал его аскетической жизни. См. также Chabot 1896, 42; Scher 1919, 599 [279]

79 Nau 1909, 78 [78]

80 Chabot 1896, 35, trad. 30

81 Fiey 1969, 247, п. 126

82 «Каталог» Авдишо' Нисибинского: Assemani 1719, III/1, 98-99. Duval 1907 (1970²), 232. Baumstark 1922, 226-227. Guillaumont 1954, col. 2-3

83 Первый трактат истолкования на книгу Аввы Исаяи упоминает Rab-kennarē: именно там Дадишо' и написал его. Draguet 1972, 1, 206, trad. 159. Ср. Упоминание этого монастыря в начале его трактата «О уединении»: Mingana 1934, 201, trad. 76

путь⁸⁴. Епископ А. Шер, со своей стороны, считает, что эта обитель – не что иное, как монастырь Раббана Шапура⁸⁵, и эта его интерпретация в целом поддерживается учеными⁸⁶. Во введении к трактату XIV, комментируя беседы Аввы Исаяи Скитского, Дадишо' описывает свой литературный и духовный путь: в обители Равкеннарэ мар Ахуб и мар Абкош помогают ему записывать размышления Аввы Исаяи. Когда Дадишо' тяжело заболевает, он отправляется в монастырь Блаженных Апостолов, также находящийся в Хузистане, где его принимают мар Закишо' и мар Изидушт. В этом монастыре он составляет записи еще семи бесед. Затем он завершает свой иноческий искуc в монастыре Раббана Шапура. Согласно Санчесу дель Рио, обитель Равкеннарэ и монастырь Раббана Шапура, вероятно, находились вблизи друг от друга и были единым комплексом⁸⁷. Этот вопрос остается открытым из-за недостатка источников. Так или иначе, совместное существование двух обителей представляется вполне возможным.

Иноческая жизнь в Раббан Шапуре

Когда Раббан Шапур основал свой монастырь, он установил там устав монастырской жизни, заведенный на горе Изла Авраамом Кашкарским. Каноны Авраама были усовершенствованы его преемниками, вначале Дадишо' (588-604), а затем Бавваем (604-628). Уставы, которые он переписал во время своего пребывания у Раббана Хайя Кашкарского, ученика Авраама Великого, безусловно, содержали дополнения, внесенные вторым и третьим настоятелями Излы.

Общежитие

Мы располагаем некоторыми сведениями о жизни братии монастыря Раббан Шапур, которая, как говорилось, проходила по образцу, заданному уставами горы Изла. Известно, что на Изле Авраам и его преемники установили смешанную модель – общежительную, но с сильным отшельническим направлением, примером для которой послужило монашество Скита (Шихэт)⁸⁸.

'Амр ибн Матта кратко указывает на это в своей записи об Иоанне I бар Марта, католикосе в 679-681 гг. Иоанн был приобщен к монашеской жизни «чудотворцем Раббаном Святым Шапуром», который предсказал ему будущую интронизацию. По окончании учения в школе, местоположение которой не уточняется, он обращается за советами к Раббану Шапуру и расспрашивает его об уставе. Далее следует описание, из которого можно уловить очертания повседневного распорядка монастыря, расположенного у Шуштера. Вся братия собирается для «святого возношения и Евхаристии по воскресным дням» и разделяет трапезу⁸⁹. Устав Авраама Кашкарского и его преемников подчеркивает важность сбора братии по вос-

84 Mingana 1934, 70

85 Scher 1906, 109, п. 1

86 Draguet 1972, 142, п. 3; Del Rio Sanchez 2001, 18

87 Del Rio Sanchez 2001: 18. Уже Пахомий связал две обители в Табеннесэ и Пбоу; упрощение связей позволило установить постоянный обмен (например, хлебом, который пекли в Табеннесэ, и в течение дня доставляли в Пбоу; духовник Табеннесэ каждый день бывал у Пахомия в Пбоу и вечером приносил указания основателя...), см. Leclercq 1910, col. 312

88 Jullien 2004

89 Gismondi 1896-1899 (1964²), 57-58, trad. 33

кресеньям и праздничным дням⁹⁰ для совместного вкушения трапезы⁹¹. Дадишо' Катарский также сохранил несколько поучений Раббана Шапура и его ученика «блаженного священной памяти» Раббана Хвадахой⁹². В своем «Комментарии на книгу Аввы Исайи» он говорит о сходстве изречений о поведении иноческой братии, принадлежащих Авве Исайе, иноку Скитской пустыни в Египте, с высказываниями его наставников в Персии⁹³. Любопытно, что одно из первых поучений Раббана Шапура, приводимых Дадишо', относится к области медицины: инокам предлагается «делать друг другу кровопускание»⁹⁴. Монахи обязаны быть усердными в этом послушании. Отсутствие в поучении терапевтических предписаний не дает возможности понять, идет ли речь о кровопускании при болезни, что, впрочем, представляется вероятным. Немного далее история Ишоюва III проливает свет на эту практику: будущий католикос, в бытность монахом в Бет 'Авэ, сильно гордился тем, что пускал кровь братии. В самой своей келье он хранил пиявок (حفظه) как доказательство его братолюбия⁹⁵. Использование пиявок засвидетельствовано сирийским «Трактатом о снадобьях», анонимный автор которого – без сомнения, образованный восточно-сирийский врач, владеющий греческим и сирийским⁹⁶. Пиявки рекомендовались для лечения головных болей⁹⁷, носовых кровотечений⁹⁸ и воспалений в желудке⁹⁹.

Текст подчеркивает, что указания Раббана Шапура имеют целью обретение смирения через выполнение послушаний, считающихся неблагодарной черной работой, иногда даже отталкивающей. Таковы, к примеру, чистка уборных, приготовление пищи, перебирание гороха, обжарка пшеничных зерен...¹⁰⁰ В бытность настоятелем сам Шапур давал братии пример, выполняя такую работу. Дадишо' добавляет, что даже церковные иерархи, епископы (то есть католикосы) не отказывались от выполнения подобных «низких послушаний», когда посещали «обители уединения», навещая монахов¹⁰¹.

В свое время на горе Изла Баввай Большой, второй преемник Авраама Кашкарского в качестве главы знаменитого монастыря (с 604 по 627-628), в своем Уставе для новоначальных (в настоящее время утраченном) дал строгое указание, касающееся песнопений. Читая повечерицу в своей келье, инок не должен был петь вечерний мадраш. Ночью допускалось только одно песнопение, и не больше. Взамен Баввай предписывает чтение дюжины *magtuāṭā* (разделов Псалтыря), а также

90 Vööbus 1960a, 161 (устав Авраама); 182 (Устав Баввая)

91 Ibid., 179

92 Draguet 1972, 299, trad. 231, 1. 30

93 Об одежде и отношении инока к своему телу см. Ibid., 94, trad. 72

94 Ibid., 299, trad. 231, 1. 32-33. См. также Ibid., 300, trad. 232, 1. 13, 20

95 Ibid., 300, trad. 232

96 Подход автора в целом заимствован у Галена и Гиппократата, хотя он прибавляет к ним астрологию и гадания. Budge 1913 (1976²). Ср. Gignoux 1998, 725-733

97 Budge 1913 (1976²), 44, 1. 9; 47, 1. 19; Ibid. II, 42, 46. Пиявки обычно ставились на область шеи и могли заменить кровопускание

98 Ibid. I, 65, 1. 16; II, 70. Там указано, что пиявок следует ставить на область печени, если кровотечение справа, и на область селезенки, если слева

99 Ibid. I, 293, 1. 20; II, 329. Трактат, вероятно, имеет в виду огонь, горящий внутри пиявки. Это средство используется с другими лекарствами горячей терапии (компрессами, мазями из проса). Мы благодарим д-ра Ф. Жинью за эти разъяснения.

100 Draguet 1972, 299, trad. 232, 1. 1-3

101 Draguet 1972, 299-300, trad. 232, 1. 5-7

кондака и тропаря данного дня¹⁰². Дадишо' Катарский сохранил эту практику, которая стала известна Раббану Шапуру, вероятно, в ходе его иноческого искуса в монастыре Раббана Хайя в Кашкаре и была перенята в его монастыре. Автор уточняет, что это предписание относилось как к будням, так и к воскресным дням, и распространялось на полунощницу¹⁰³. В глазах Раббана Шапура эта мера позволяла братии сохранить свой пыл для богослужения: песнопения в некотором смысле могли ослабить их ревностность. Это может следовать из высказывания Дадишо', в котором он осуждает вред, приносимый умножением песнопений и канонов во время больших церковных праздников: «Ни для кого не секрет, сколь много споров и ссор, обид и оскорблений имеют место в иноческом собрании (ܡܢܚܝܢ) в дни праздников по причине умножения песнопений, особенно в день Входа Господня в Иерусалим. Умножение песнопений и их новизна превращают святые праздники, которые приносят радость и восторг старым и малым, в дни траура и скорби. (...) Я принужден сказать об этом..., чтобы объяснить, почему Мар Баввай и Раббан Шапур запрещают умножать песнопения и каноны»¹⁰⁴. Эта малая литургическая реформа воспринималась как возвращение к древним отеческим обычаям. Тот же Дадишо' в трактате XIII указывает, что такого множества песнопений и антифонов в прежние времена не существовало¹⁰⁵.

Уединение

Известно, что в Раббан Шапур некоторые иноки по возможности практиковали безмолвие в келье, насколько это позволяли действовавшие в монастыре правила. Так, согласно «Книге целомудрия», Раббан Хвадахой «некоторое время предавался аскезе в келье» (ܗܠܝܢ ܚܘܠܝܬܐ ܕܚܝܬܐ)¹⁰⁶. Это подтверждает и «Сииртская летопись», которая говорит о «жизни в келейном уединении»¹⁰⁷. Вероятно, Раббан Хвадахой, ученик Шапура, согласно этому же абзацу хроники, установил в основанном им монастыре Бет Хале устав, действовавший в хузистанской обители, где он начал свой монашеский путь. Его собственные ученики также практиковали в Бет Хале келейный исихазм. Так, «Книга целомудрия» говорит, что Раббан Саргис Дауда «долго жил (ܚܝܬ) в уединении» (ܗܠܝܢ ܚܘܠܝܬܐ)¹⁰⁸. И Раббан Дауса, или Дадишо', также «некоторое время оставался в келье» (ܗܠܝܢ ܚܘܠܝܬܐ ܕܚܝܬܐ)¹⁰⁹.

Следует подчеркнуть содержащееся в тексте указание на то, что еще один ученик Раббана Хвадахоя, Раббан Шубхалмаран, вначале был вратарником, а затем предался «на некоторое время подвигам в уединении» (ܗܠܝܢ ܚܘܠܝܬܐ ܕܚܝܬܐ). Из этого следует, что, проведя какое-то время в киновии, Шубхалмаран избрал временный уход в затвор¹¹⁰. Устав Пахомия, к примеру, также признает добровольное уединение в келье. Согласно уставу, сохраненному Иеронимом, иноки, которые не принимали участия в общих трапезах, получали хлеб, соль и воду в своих кельях¹¹¹. Описывая духовный путь буду-

102 Draguet 1972, 183, trad. 141, 1. 34-36, 142, 1. 1-4

103 Ibid., 183, trad. 142, 1. 5-12

104 Ibid., 184, trad. 142, 1. 15-20; 1. 26-35

105 Ibid., 183, trad. 184, 1. 31-34

106 Chabot 1896, 45, 1. 19

107 Scher 1919, 591 [271]

108 Chabot 1896, 46

109 Ibid., 47, 48

110 Ibid., 46

111 Иероним Стридонский: Hieronymus 1883, art. 80. Ladeuze 1961, 298-299

щего католикоса Марэммеха (мар Эммеха), «Сииртская летопись» указывает, что он в монастыре Изла избрал уединенную жизнь в келейном затворе «без выхода».¹¹² Дошедшие до нас уставы никак не регламентируют продолжительность или характер вышеописанного периода келейного уединения.

Во второй половине VII в. свидетельство Дадишо' Катарского проливает дополнительный свет на эту практику, в то время уже зафиксированную уставами, в монастыре Раббан Шапур. В некоторых своих трактатах, посвященных аскетизму, этот сирязычный писатель упоминает о возможности для некоторых монахов строгого затвора в продолжение срока, определяемого термином «уход на недели» (حل على الاسبوع)¹¹³. Такого рода затвор в келье является предметом обширных рассуждений писателя, к примеру, в его «Послании Абкошу» или в «Трактате об уединении»¹¹⁴. Иноку давалось разрешение затвориться в келье монастыря в продолжение срока в одну неделю или в семь последовательных недель¹¹⁵. Дадишо' и сам прошел через данную форму уединения. До настоятельства Баввая, как мы уже отметили, монастырские уставы горы Изла никак не регламентируют подобное уединение продолжительностью в семь недель. Упоминается лишь Великий пост, в течение которого монах не должен был покидать своей кельи¹¹⁶. А. Гийомон считает, что «уход на недели» возник на основе традиции постов продолжительностью в 49 дней, которые в сиро-восточной традиции предшествовали некоторым большим церковным праздникам. Он также видит здесь влияние египетской полуотшельнической традиции, существовавшей, к примеру, в Ските (Шихэте) или в Нитрии¹¹⁷.

Использование катарского экзегетического метода?

Стратегическое расположение монастыря Раббана Шапура и его влияние в регионах Залива, о чем мы скажем ниже, позволяют предположить, что в этом монастыре использовался и развивался особый метод библейской экзегезы, распространенный на юге иранской империи, который разработали некоторые учителя катарского происхождения. Некоторое понимание этого метода дает нам анонимный текст *Diyabekir, ms. 22*, опубликованный в 1986 г. ван Ромпаем.

Суть метода в том, что он предлагает этимологические интерпретации библейских терминов, прежде всего топонимов и имен собственных, на основе слов из «катарского языка» (диалекта Бет Катрайе). В нескольких случаях автор текста строит свои объяснения на корневых основах, известных в регионе Ка-

112 Scher 1919, 629 [309]. С помощью простых вычислений мы можем прийти к выводу, что это происходило в годы настоятельства Баввая, третьего по счету главы монастыря. Баввай умер в 628 г.; согласно указаниям и 'Амра, и Слива, Марэммех был избран католикосом уже в старости и умер в 649 г., через три года после избрания, ср. Gismondi 1896-1899, 55, trad. 32. Поэтому вполне вероятно, что иноческий искус Эммех проходил под руководством этого настоятеля (Баввай возглавил монастырь в 604 г.)

113 Это выражение отсылает к греч. ἡσυχία: Guillaumont, Albert 1984, 235; Guillaumont 1977-1978, 345-346

114 Mingana 1934, 70-71

115 سبعة اسبوع : напр., Mingana 1934, 202, что он переводит как «the Seven Obligatory Weeks»; *ibid.*, 78. Братья, избравшие уединение в монастыре, должны были объединяться с другими для воскресного богослужения и общей трапезы. В трактате «Об уединении» Дадишо' предлагает советы братьям, желающим соблюсти строгое уединение в течение этих семи недель: не бывать в церкви с прочими по воскресеньям, но участвовать в Евхаристии духовным образом, *ibid.*, 211-216, 1. 6, trad. 90-97

116 Vööbus 1960a, 160

117 Guillaumont 1977-1978, 346

тар¹¹⁸. К такого рода толкованиям прибегали многие известные персонажи из Катара. Среди них – Раббан Гавриил Катрайа, мастер экзегезы, которого Авдишо¹¹⁹ называет родственником мар Исаака с западного берега Персидского залива¹¹⁹ и которого ван Ромпай, Баумштарк и Яймо считают преподавателем Селевкийской школы, современником Ишоява III¹²⁰.

Использовался ли время от времени подобный метод экзегезы старцами монастыря Раббан Шапур, о которых известно, что они приобщили немалое число катарцев к иноческой жизни? Это не исключено. Судя по всему, этот метод был достаточно известен и, вероятно, распространен: к примеру, читатели и слушатели Раббана Гавриила регулярно используют его. Так, Ишо'дад Мервский, епископ Хадиты на реке Тигр, восстанавливает экзегетические комментарии некоего «катарца» (С. ван Эйнде считает, что это был Гавриил) и не колеблясь цитирует его библейские этимологии¹²¹. Язык Бет Катрайе, как подчеркивает ван Ромпай, должно быть, сочетал арамейские компоненты с персидскими элементами¹²² (хотя говорить о билингвизме нет оснований). Это может объяснить распространение данного метода экзегезы не только в Катаре, но и в обширной южной части иранской империи.

Автор ркп. Diyabekir, 22 приписывает некоторые интерпретации Ахубу (Aḥūb) Катарскому, о котором известно, что он также пользовался данным методом¹²³. Хотя Ахуб (Иов) известен нам как библеист благодаря каталогу Авдишо' Нисибинского¹²⁴, что-либо еще сказать о нем трудно. Симани предполагает (но без каких-либо доказательств), что этот автор жил в эпоху патриарха Мари, то есть в конце X в., около 990 г.¹²⁵ В 1980 г. Коули (впоследствии и ван Ромпай) предположил, что Ахуб Катарский – то же лицо, что и Ахуб из Селевкии-Ктесифона, который около 581 г. был переводчиком в школе этого города и о котором упоминает «Сииртская летопись»¹²⁶. Можно ли считать, что это был Ахуб из Рабкеннарэ, который поддерживал тесные отношения с некоторыми монахами катарского происхождения, самым известным из которых был Дадишо' Катарский? Это отождествление представляется интересным с учетом того, что Рабкеннарэ и монастырь Раббан Шапур располагались поблизости друг от друга, – если принять гипотезу о том, что они входили в состав единого монастырского комплекса.

¹¹⁸ По поводу происхождения слова «Едом» (Быт 25:30), например: «Возможно, сам Иаков нарек это имя [Исаву], как говорят на языке Бет Катрайе, 'dnt»: Rompay 1986, 93, trad. 119. Олять же автор делает сближение с этим языком для оправдания эпитета, примененного к глазам Лин, дочери Лавана, «нежные или слабые» – lmtst на катарском языке: Быт 1927, *ibid.*, 99, trad. 126. Термин со значением «склад», употребленный в Исх 1:11, оправдывается через сближение с местной лексикой: *ibid.*, 13, trad. 173. Чтобы истолковать Быт 38:15-19, писатель признает, что в катарском языке не существует точного слова для передачи этого термина, и прекращает проводить параллели: *ibid.*, 12, пер. 144

¹¹⁹ Assemani 1719, III/1, 98-99

¹²⁰ Rompay 1986, XXXII. См. Jamto 1967, 187, n. 1. Его кончина датируется там временем ок. 615 г. Ср. Zaumstark 1922, 200. Brock 1999/2000, 85-96

¹²¹ Ср. Eynde 1955, I, 270; *ibid.*, II, 3, n. 2; 95, n. 5; 96, n. 3; 111, n. 6; *ibid.*, III, 368; *ibid.*, V, 65, trad. 76; 81, trad. 94

¹²² Rompay 1986, XXXII, n. 81

¹²³ Duval 1901, col. 223, l. 13-14, цитируется по van Rompay 1986, XLIII

¹²⁴ Assemani 1719, III/1, 175; ср. Duval 1907, 74: истолкования Нового Завета, Пятикнижия, книги Судей и пророков

¹²⁵ Assemani 1719, III/1, 175, n. 4

¹²⁶ Scher 1919, 438 [118]. Cowley 1980, 338; Rompay 1986, XLIII

1.3.4 Исключительное влияние на другие монастыри

Ж. Лабур заканчивает главу своего труда, посвященную институту монашества, подчеркивая роль духовных чад Авраама Кашкарского в выживании сиро-восточной Церкви после успеха миафиситских миссий и исламского натиска¹²⁷. Именно в эту беспокойную эпоху Раббан Шапур основал свой монастырь, безусловно, удачно воспользовавшись политическими обстоятельствами. Если верить одной из записей «Сииртской летописи», католикос Мар Эммех (646-649) получил от арабских вождей безоговорочную гарантию защиты для общины Церкви Востока в ответ на помощь (материальную), которую он им предоставил в бытность епископом Ниневии в 637 г.¹²⁸ Новые оккупанты оказали ему протекцию, и около 642-643¹²⁹ он стал митрополитом Гундишапурским. Этот шаткий мир в регионе, вероятно, пошел на пользу Катару.

Археологические изыскания последних лет позволили обнаружить в районе Персидского залива остатки монастырей египетского общежительного типа. На острове Файлака у побережья Кувейта, а также на Сир Бани Йас и Харг были найдены монастырские комплексы¹³⁰. Эти открытия свидетельствуют о христианских корнях Катара и о влиянии института монашества во всем этом регионе – одном из больших миссионерских векторов на пути в Индию и Китай. Монастырь Раббан Шапур играл важную роль в этом движении. По сути, некоторые знаменитые иноки катарского происхождения пришли в этот монастырь, который внес вклад в принятие сборных уставов Авраама Кашкарского в Хузистане, регионе Залива и далее, вплоть до Бет Арамае. Дадишо' Катарский, известный благодаря своим трактатам об иноческой жизни, как мы видели, прошел там вьучку. То же можно сказать и о Раббане бар Сахдэ с острова Дайрин. «Книга целомудрия» рассказывает, как купец, потерпевший кораблекрушение, стал иноком в киновии Шапура¹³¹. Мар Исхак, наверное, был самым известным выходцем из этой школы иночества. Ученик Шапура, Малкишо', отправился основывать монастырь в Гундишапур¹³².

Известно о решающем влиянии, которое оказали монахи Катара во время кризиса, потрясшего регион Залива из-за нашествия арабов. Ценнейшие помощники католикоса Ишоява III, они часто играли роль агентов-исполнителей политики патриархии, в то время как умножались отступничество и запустение¹³³. Безусловно, не является случайным то, что автор «Сииртской летописи» рассказывает о дружеской встрече Раббана Шапура с католикосом, неявно подчеркивая совпадение взглядов и деяний между престолом Селевкии и иноками¹³⁴. Теперь нам стала понятной важная роль монастыря Раббан Шапур как центра иноческого обучения и сопротивления на юге иранской империи.

127 Labourt 1904, 324

128 «Сииртская летопись» отразилась на традиции арабских историков, согласно которой мусульмане поддержали его выбор на должность католикоса в благодарность за его материальную помощь во время завоевания области Мосула: Scher 1919, 630 [310]; ср. Fiey 1969, 249-251

129 Ср. Gismondi 1896-1899, 55, trad. 32

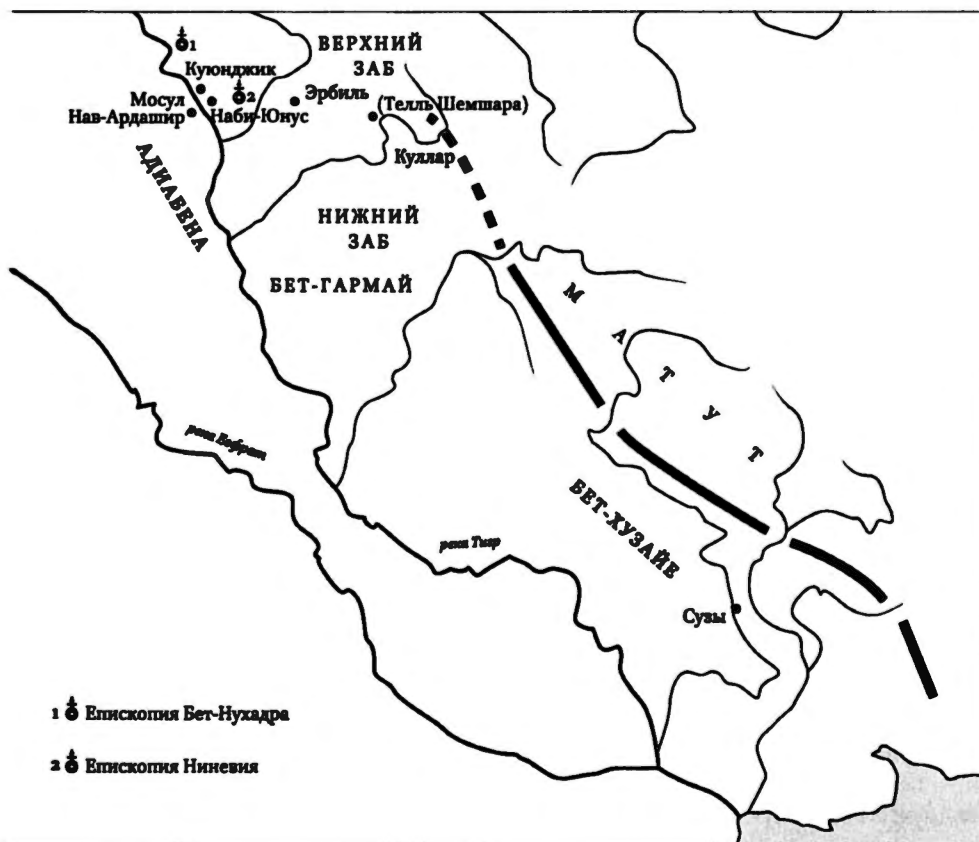
130 Salles 1990, 63-65; Bernard, Callot, Salles 1990; King, Hellyer 1994; King 1997; Steve 2003; Calvet 1998

131 Chabot 1896, 45

132 Scher 1919, 461 [141]; Chabot 1896, 52

133 Fiey 1970; idem 1970a; Jullien 2006

134 Scher 1919, 460 [140]



Карта № 4. Район Ниневии и Матут в I тысячелетии до н. э.

I.3.5 Уход в горы

Нам остается понять, куда удалился мар Исхак, прожив некоторое время в обители мар Шалура. Как указывает Ишо'днах, Исхак поселился на ܡܘܬܘܬ ܩܝܠܐ, т. е. на «горе Матут». Однако эта гора почему-то «окружает» Бет Хузайе (Сузиану), как утверждает эзтор «Книги целомудрия». Объяснение М. Физ, который нашел у географа Йакута а-л-Хамави¹³⁵ упоминание о городке Маттус (مَتُوث), расположенном между Сук а-л-аху'аз и Курку'бом¹³⁶, считается единственным. Однако это место находится не в горах, а на равнине, что делает гипотезу Физ трудноприемлемой.

Однако существует и другое объяснение загадочного топонима. Поскольку наш «Матут» «окружает Сузиану», то, очевидно, имеется в виду либо весь горный хребет Загрос, либо его центральная часть (см. карту №4). Центральная часть Загроса правда, не в таком большом объеме – только от Базиана до Сулеймании, но, возможно, и весь северо-центральный сегмент) именовалась у ассирийцев «Куллар», а позднее – Колара¹³⁷. Тот же самый район горы Куллар в собственном смысле слова

¹³⁵ Barbier de Meynard 1861-1970, 516; см. изд. текста: Wustenfeld 1866

¹³⁶ Fley 1969, 247, п. 131

¹³⁷ Roellig 1996, 306

именовался в Месопотамии во II тыс. до н. э. *Mat Utem*¹³⁸ («страна привратника», т. е. предгорье), что в I тыс. дало бы в новоассирийском *Mat-ut*.

Учитывая восприятие новоассирийцами Куллара как главного горного массива Загроста и географическое совпадение собственно Куллара и Мат-Утем, вполне вероятно возведение арамейского термина ܡܘܬܘܬܘܬ в смысле «Загрост в целом, значительная часть Загроста» к тому самому новоассирийскому «Мат-Утем», *Мат-ут¹³⁹.

Таким образом, можно считать, что мар Исхак направился в богатые пещерами предгорья Загроста, где и пребывал до последних месяцев жизни, когда суровые природные условия вынудили старца вернуться в монастырь Раббана Шапура. Там он и был похоронен ок. 690 г. в правление митрополита Нарсаия Хузистанского при католикосе Хнанишо' I.

I.4 БИОГРАФИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ

От общей оценки исторической и церковной ситуации пришло время обратиться к наличным источникам, чтобы оценить объем сообщаемых ими данных и их верифицируемость. Этих источников три, и на них указывали как Шабо, так и о. П. Петерс в *Bibliotheca hagiographica orientalis* (ВНО 540-541). Во-первых, это «Книга целомудрия» Ишо'днаха¹⁴⁰ Басрского, во-вторых, анонимная сирийская запись, опубликованная И. Рахмани, и в-третьих – анонимная арабская (каршун) запись, опубликованная знаменитым сирологом Ю. Сим'ани (*Assemani*). Несмотря на свидетельства о переписывании и чтении сирийцами сочинений мар Исхака, поздние авторы мало писали о мар Исхаке. Тем не менее, источников только три, если не считать случайных фраз разных писателей и пары строчек в каталоге мар Авдишо', к которому мы обратимся после обозрения основных источников.

Главная источниковедческая проблема в отношении многих писателей, а особенно в отношении сирийских мистиков, – это разделение сирийской традиции на западную и восточную. Каждая из них создала свою мифологическую рамку, позволяющую инкорпорировать мар Исхака. Если восточно-сирийская «рамка» еще поддается некоторой верификации, то западно-сирийская представляет собой плод чистой конфессиональной фантазии, индуцированной острой церковной борьбой.¹⁴¹

I.4.1 Ишоднах Басрский¹⁴²

Именно важность восточно-сирийской традиции заставляет нас обратиться в первую очередь к главному свидетельству. Ишоднах из Басры, восточно-сирийский автор IX в., поместил в своем сборнике «Книга целомудрия» (ܟܬܒܬܐ ܕܚܘܡܘܬܐ)¹⁴³ упоминание о мар Исхаке, которое по своей древности и важности превосходит прочие и имеет самое первостепенное значение. Об Ишоднахе мы знаем не так много: в середине IX в. он написал свой труд, а также трактаты по логике и богословию. П. Нотэн в 1974 г. пытался доказать, что именно Ишоднах был автором «Сииртской хроники»,

¹³⁸ Pongratz-Leisten 2002, 219

¹³⁹ См. в Приложении № 1, с. 505: От Ниневии до Сузианы, 2011

¹⁴⁰ Далее – в упрощенной форме «Ишоднах», от сир. ܝܫܘܕܢܗܐ. Иногда его неверно называют «Иезудена», видимо, от латинского *Iesudena(h)*, которое через посредство компендия Симани перешло из арабской транскрипции ܝܫܘܕܢܗܐ.

¹⁴¹ Chabot 1892, 4-5

¹⁴² Муравьев 2010

¹⁴³ Bedjan 1901, 437-517; Ортис де Урбина 2011, 218 (§157). См. Fiey 1966, 431-540; idem 1975-1976, 447-459

однако это его мнение не привилось в синологии. Главное сочинение Ишоднаха было компендием, поэтому трудно ожидать от него большой детализации или научной проверки сведений. Но для биографии мар Исхака Ишоднах оказался вдобавок и самым близким хронологически, что и определяет его значение для биографической реконструкции.

ⲛⲁⲙⲏⲛ ⲛⲁⲣⲁⲛⲛⲁⲕ ⲛⲁⲙⲏⲛ ⲓⲃⲏ ⲛⲁⲙⲏⲛ
ⲛⲁ ⲛⲁⲛⲏⲁ ⲛⲁⲛⲏⲁ ⲛⲁⲛⲏⲁⲛⲁⲕ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ
ⲛⲁⲛⲏⲁⲛⲁⲕ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ

О святом Исхаке, епископе Ниневийском, который отрекся от епископства и сочинил книги об иноческом образе.

ⲓⲃⲏ ⲛⲁ ⲛⲁⲙⲏⲛ ⲛⲁⲣⲁⲛⲛⲁⲕ ⲛⲁⲙⲏⲛⲏⲕ
ⲃⲏⲛⲏ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛⲁⲛⲏⲁ ⲛⲁⲛⲏⲁⲛⲏⲁ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ
ⲛⲁⲛⲏⲁⲛⲏⲁ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ
ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ

Он был поставлен в епископы на Ниневию католикомосом мар Геваргисом в монастыре Бет 'Авэ. После того, как он управлял пять месяцев Ниневийской [областью] после

ⲛⲁⲣⲁⲛⲛⲁⲕ ⲛⲁⲛⲏⲁ ⲓⲃⲏ ⲛⲁ
ⲛⲁⲣⲁⲛⲛⲁⲕ ⲛⲁⲛⲏⲁⲛⲏⲁ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ
ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ
ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ
ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ
ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ

епископа Моше, он отказался от епископства по причинам, известным только Богу, и поселился на горе. Некоторое время престол пустовал, затем воссел на него блаженный Савришо'.

ⲛⲁⲣⲁⲛⲛⲁⲕ ⲛⲁⲛⲏⲁⲛⲏⲁ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ
ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ
ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ
ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ

Он также оставил епископство, жил отшельнически во времена католика Хнанишо и умер в монастыре Мар Шахин в области Кордиенской.

ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ
ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ
ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ
ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ
ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ

После того, как оставил Исхак престол Ниневийский, он взшел на горы Загроса, которые окружают область Бет Хузайе и жил в безмолвии вместе с тамошними отшельниками. Затем он отправился в обитель Раббана Шапура.

ⲃⲏⲛⲏⲁⲛⲏⲁ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ
ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ
ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ
ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ

Он был усерден в Божественных Писаниях так, что даже ослеп от прилежного чтения и воздержания. Он разумел весьма хорошо Тайны Божии.

ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ
ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ
ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ
ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ

Он создал книги об иноческом делании и [высказал] три положения, которых не принимали многие. Выступил против него Даниил, епископ Гармайский Бар Туванита из-за тех вещей, что он высказал.

ⲃⲏⲛⲏⲁⲛⲏⲁ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ
ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ
ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ
ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ

Когда же он достиг глубокой старости, преставился из временной жизни, а тело его было положено в обители Шапура.

ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ
ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ
ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ
ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ ⲛⲁⲓⲕⲏⲛ

Родом он был из Бет Катрайе, и я думаю, что зависть к нему питали выходцы из Междуречья, в точности как к Иосифу Хаззайе, Иоанну Аламейскому и Иоанну Дальятскому.

Этот текст требует некоторых историко-филологических пояснений:

qaddīšā] слово «святой» свидетельствует о почитании Исхака в Церкви Востока уже в IX в., откуда оно распространилось на яковитов. А от них – и на мелкитов, благодаря чему иноки-савайты и перевели текст на греческий;

Gēwargis] имя католикаса Геваргиса отсылает хронологически к 60-70 гг.;

bēt 'awē] название знаменитой обители свидетельствует против западно-сирийской легенды, пытавшейся поместить мар Исхака в обитель Мар-Маттай¹⁴⁴. Наиболее вероятным мы считаем объяснение, что должность епископа Церкви Востока с титулом «Ниневийский» была чисто номинальной, ибо в городе фактически преобладали миафиситы. Он находился в монастыре Бет 'Авз и в действительности не исполнял никаких епископских дел. Именно этой «номинальностью» вкупе с тяжелой внутривосточной обстановкой может объясняться «текучесть кадров»: и предшественник, и преемник мар Исхака оставили епископский пост;

Mōšē...d-qadmūhī] об этом Моисее ничего не известно. Это несколько бросает тень на свидетельство Ишоднаха. Впрочем, наши сведения об этой номинальной кафедре отличаются большой лакунарностью;

tūbānā sawrīšō'] «блаженный Савришо» неизвестен из других источников, хотя тот факт, что все три епископа отказались от кафедры, может свидетельствовать о плачевном состоянии церковных дел в Бет Нухадра;

qardō] т. е. Бет Кардо, греч. Кордиена. Это свидетельство уникально тем, что помещает кончину Савришо в Кордиену, где в позднейшие времена был монастырь во имя мар Исхака;

la tūrā d-matūt] это единственное место, где упоминается данный топоним. Речь о горной цепи (далее говорится, что она «окружает» область) Загрос¹⁴⁵;

l-'ūmrā...šabūr] Ишоднах знает традицию о пребывании мар Исхака в обители мар Шапура. К сожалению, он не ссылается ни на какие источники своей информации;

b-arzē alāhāyē] трудно сказать, имеется ли в виду мистическое учение или богослужение, т. к. термин *gāzā* можно понимать как *terminus technicus* для литургии, часто применяемый в сирийской традиции;

tlātā... emar] какие «три мысли/положения» высказал мар Исхак, не уточняется, но основная полемика тогда велась вокруг учения «молитвенников» и хнанитов, третьим мог стать «оригенизм», в частности, эсхатология¹⁴⁶;

daniēl...tūbanitā] Даниил бар Туванита неизвестен из других источников. Вероятно, он был одним из богословов из окружения Баввая. Слово *gamgāyā*, вероятно, следует читать как Гармайский, искаженное метатезой. Об этом Данииле Авдишо' бар Бриха сообщает, что тот был «епископом Тахала... и было у него объяснение вопросов ... мар Исхака»¹⁴⁷;

yawsēp...d-dalyāteh] перечисление этих имен знаменитых аскетических писателей явно соотносено с осуждением на соборе 790 г. «за мессалианство» Иоанна Дальятского, Иоанна Апамейского и Иосифа Хаззайя¹⁴⁸.

Итак, мы рассмотрели главное биографическое свидетельство о мар Исхаке.

144 См. на с. 46

145 См. на с. 39-40 и Приложение № 1, с. 505: От Ниневии до Сузианы, 2011

146 См. на с. 157-160

147 См. разбор свидетельства Авдишо' на с. 47-50

148 Трейгер 2009

Именно оно возвращает восточно-сирийского писателя в исторический контекст и связывает его с ведущими фигурами эпохи. Особенно важно упоминание споров об идеях мар Исхака, к подробному рассмотрению которых мы обратимся ниже. Любопытна возможная связь Даниила бар Туваниты и этого «анитимессалианского» решения 790 г. Рассмотрение вопроса о «мессалианстве» и других возможных обвинениях Даниила мы произведем в своем месте, говоря об учении мар Исхака.

1.4.2 «Аноним Рахмани»

Второй источник, на этот раз западно-сирийский (= миафиситский), классифицированный у Петерса ВНО 540, мы назвали «Аноним Рахмани» по имени Игнатия Афрема ас-Сани Рахмани, опубликовавшего этот текст в 1904 г. в Шарфэ (Ливан)¹⁴⁹. Приведем этот текст.

כאשר חזק אשהו חכמה אב
 אשהו , וכן אב אב , אב
 אב . אב אב אב אב אב אב
 אב אב אב אב אב אב אב
 אב אב אב אב אב אב אב
 אב אב אב אב אב אב אב

[Теперь] запишем историю, сиречь преславные [деяния] блаженного отца мар Исхака, чтобы поведать о родине его, о нраве, о том, как он стал епископом Ниневийским, и о том, как потом отрекся от сана, ушел в монастырь и сочинил пять книг учения к инокам.

אשהו אשהו אשהו אשהו
 אב אב אב אב אב אב אב
 אב אב אב אב אב אב אב
 אב אב אב אב אב אב אב
 אב אב אב אב אב אב אב
 אב אב אב אב אב אב אב

Сей мар Исхак Ниневийский по роду своему был из Катарской страны, которая находится ниже Индии. Когда он научился церковным книгам и толкованиям, то стал отшельником и учителем в своей стране.

אב אב אב אב אב אב אב
 אב אב אב אב אב אב אב
 אב אב אב אב אב אב אב
 אב אב אב אב אב אב אב
 אב אב אב אב אב אב אב
 אב אב אב אב אב אב אב

Когда пришел мар Геваргис католикос в его края, он пошел с ним в Бет Арамайе, ибо он был из семьи мар Гавриила Катарского, церковного толкователя.

אשהו אשהו אשהו אשהו
 אב אב אב אב אב אב אב
 אב אב אב אב אב אב אב
 אב אב אב אב אב אב אב
 אב אב אב אב אב אב אב
 אב אב אב אב אב אב אב
 אב אב אב אב אב אב אב

Поставлен был мар Исхак во епископа Ниневийского в обители Бет 'Авэ. Но по причине остроты ума и ревности он смог лишь пять месяцев выдержать в пастырском попечении о стаде и вернулся к своей тишине: он попросил у Папы разрешения, и тот отпустил его. И дал Папа ему отпускную, и пошел он и поселился отшельнически в горах Хузистана вместе с тамошними иноками.

אב אב אב אב אב אב אב
 אב אב אב אב אב אב אב
 אב אב אב אב אב אב אב
 אב אב אב אב אב אב אב
 אב אב אב אב אב אב אב
 אב אב אב אב אב אב אב
 אב אב אב אב אב אב אב

В конце концов, ослепло око его, и учение записывали братья. Они называли его вторым Дидимом оттого, что он был смиренен, сладок и умилен, и слово его было скорым. Он не ел ничего иного, как три просвирки за всю неделю с небольшим количеством овощей, а вареного не вкушал совсем.

149 Rahmani 1904: Studia syriaca. I. Sharfé, א. א. (trad. 32-33)

hameš penqyātā] непонятно, что имеет в виду анонимный автор: то ли уже арабский перевод, то ли действительное деление сирийского корпуса на пять частей;

mār Dāzdaq] мар Дозадак – неизвестная личность; интересную конъектуру предложил Симани: «Йозадак», что отсылает к знаменитому мар Йозадаку, монастырь которого находился в Кордиене, где сохранялись и переписывались сочинения мар Исхака¹⁵⁰ ;

Būšir] уникальное имя, более нигде не употребляется;

wa etsim ba-'umrā d-mār Šabūr] погребение в обители Шапура – важное свидетельство о месте захоронения мар Исхака;

Yohannan episcopōrā] вероятно, имеется в виду Иоанн Дальятский, хотя источник цитаты не выявлен.

Итак, хотя нельзя исключить влияния на автора заметки Ишоднаха (Рахмани прямо указывает на это¹⁵¹), тем не менее, в ней отчетливо читается отдельный уникальный источник (постриг в Катаре, хиротония в Бет 'Авэ, упоминание мар Йозадака, обитель Раббана Шапура).

1.4.3 Западно-сирийский аноним, написанный каршуни

И, наконец, третий, также анонимный, текст на арабском языке был опубликован Ю. ас-Сим'ани (يوسف بن سميح التميمي), латинизированная форма – Assemanus или Assemani) в 1740 г. в Риме в составе большого свода (Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana), первой европейской истории сирийской литературы, опубликованной им же пятнадцать лет спустя в качестве приложения к каталогу сирийских рукописей Ватиканской библиотеки¹⁵². Текст этот оказался первым опубликованным восточным свидетельством о мар Исхаке, но содержал, к сожалению, ряд неточностей. Местом пострижения мар Исхака называется обитель Мар-Маттай, о которой действительно известно, что именно из ее постриженников избирался епископ Мосула, носивший по традиции имя «Ниневийский». Однако, как известно, в Мар-Маттае находился миафиситский епископ Ниневи, а иерарх Церкви Востока проживал в Нав Ардашире¹⁵³. История ухода Исхака с кафедры изложена в таком притчеобразно-анекдотическом духе, что относиться к ней хоть сколь-нибудь серьезно положительно невозможно. Наиболее вероятным, учитывая свидетельство Ишоднаха, будет предположение, что должность Ниневийского епископа Церкви Востока была более номинальной, ибо в городе фактически преобладали миафиситы. Он находился в монастыре и в действительности не исполнял никаких епископских дел. Именно этой «номинальностью» вкупе с тяжелой внутривосточной обстановкой может объясняться «текучесть кадров»: и предшественник, и преемник мар Исхака оставили епископский пост. Вообще говоря, текст, опубликованный Симани, представляет собой свидетельство не только позднее и малоценное, но вдобавок еще и тенденциозное. Его задача – если не представить мар Исхака прямым миафиситом, то, по крайней мере, настолько запутать все сведения о нем, чтобы его конфессиональная принадлежность не смущала читателей. С точки зрения современной науки анонимное свидетельство малоосведомленного сирийца немногого стоит, однако оно важно как ве-

150 Chiala 2002, 283, п. 6

151 Ibid., 32

152 Assemani 1740

153 Chabot 1893, 3-5

ха в истории изучения жизни и творчества мар Исхака, что заставляет нас привести его здесь полностью. Текст дается без изменений по изданию Симани (в его издании каршуни уже транслитерирован арабицей), русский перевод – наш.

Повествование о сем великом святом мар Исхаке. خبر عن هذا القديس العظيم مار اسحق.

1. Было рождение его в восточной области из рода сирийского. И был у него младший брат. Стали подвизаться он и брат его в святой обители Мар-Маттай, большом общежитии. Они выделились своей мудростью и постническим усердием, брат его был сделан настоятелем монастыря и руководителем иноков. Сам же святой мар Исхак после того, как навывк обычаем общежития, удалился в келью, расположенную вдаль от монастыря, и там всего себя предал безгласию и уединению, ни единого человека не встречая. Брат же его усердно писал ему в письмах, чтобы он вернулся в общежитие, но он пребыл твердым в этом.

2. И вот, когда слава о его мудрости и святости распространилась, он был избран на престол Ниневийский. И в первый же день, когда сидел он в епископской келье, пришли к нему двое тяжущихся. Один из них требовал от другого возврата долга, а тот признавал долг, но просил себе отсрочки, чтобы собрать сумму. Говорит на это нечестивый сей богат: «Если он не отдаст мне деньги, я обращусь к судье». Святой Исхак отвечал ему и сказал, что Святое Евангелие учит совсем не требовать того, что взято, значит, тем более нужно подождать, пока должник не справится со своим долгом. Но нечестивец на это отвечал: «Не надо разговоров о Евангелии!»

3. Сказал мар Исхак: «Если они Евангелия не слушают, что пришел я сюда делать?» Увидел святой, что епископские дела препятствуют уединенной жизни. И ушел он с епископства, и удалился в святую скитскую пустыню, где и жил до самой смерти, достигнув высочайшего совершенства в святой жизни. Он был учителем и наставником для всех иноков и податель спасения каждому. Он написал возвышенным стилем четыре книги об иноческой премудрости.

4. Да хранит нас его благословенная молитва, аминь! Сей святой жил в начале седьмой тысячи лет от сотворения мира.

4. ٤. بركة صلاته تحفظنا امين. وكان هذا القديس في أول الألف السابع من سنين العالم.

القديس العظيم] выражение «великий святой» свидетельствует об особом почитании Исаака в т. ч. в миафиситской среде;

السريان] «родом сириец» означает только языковую самоидентификацию и при том с точки зрения арабизированного сирийца;

إخ جسداني] в других источниках этот брат вовсе не упоминается, хотя Шабо приводит надписание трактата I,45 حنك, ܡܫܟܐ ܕܗܠܐ ܚܢܟܐ, «ответ своему брату естественному и духовному»¹⁵⁴;

دير القديس مار متى] указание на монастырь Мар-Маттай (св. Матфея, называемый также Кухта, ܚܚܬܐ) скрывает интригу автора заметки, желавшего представить Исаака миафиситом. Монастырь принадлежал западным сирийцам, что не соответствует биографии мар Исаака;

الرئاسة البرية] из этой записи можно понять, что загадочный «брат» остался на севере; والوحدة] возм. от сир. «иночество» (ihidayūtā);

علمه] вероятно, имеется в виду та богословская тенденция мар Исаака, которая впоследствии вызвала столько споров;

وقداسته] в сирийском аскетическом языке «святость» (qaddiṣūtā) означает воздержание;

نينوا] анонимный автор употребляет старое название Ниневии, возможно, из полемических соображений;

أول يومن] явное риторическое преувеличение, вводящее притчеобразную историю об уходе с кафедры;

[إلى برية الاسقيط المقدسة] предание о путешествии мар Исаака в Шихэт, т. е. в Египет, неизвестное более из других источников, похоже, тоπος сирийской аскетической историографии, согласно которому все иноки должны посетить Египет и почерпнуть оттуда иноческой премудрости.

I.4.4 Каталог Авдишо' бар Бриха

Особое место в сирийских свидетельствах о мар Исааке занимает самый известный сирийский энциклопедист, которого можно поставить в один ряд со знаменитым Григорием Бар-Эвройо, только с восточно-сирийской стороны. Мар Авдишо'¹⁵⁵ (иногда неверно Эбед-Иезу) бар Бриха был восточно-сирийским энциклопедистом, писателем и богословом XIII в. Около 1285 г. он стал епископом Шиггара (араб. Санджар) и Бет Арбайе, а впоследствии при Яваллахе III (ок. 1291 г.) – митрополитом Нисибина и Армении. Скончался он в 1318 г. и был известен прежде всего своим «Каталогом книг», классифицирующим всю известную к его времени сирийскую литературу, как оригинальную, так и переводную; в конце его он оставил список своих собственных трудов, многие из которых утрачены. Полное название каталога – ܩܬܠܘܓܐ ܕܟܬܒܐ ܕܗܘܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܥܘܠܡܐ (Рассуждение Авдишо', митрополита Собы (= Нисибина) и Армении, содержащее пе-

¹⁵⁴ Chabot 1893, 3

¹⁵⁵ Сир. ܗܘܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܥܘܠܡܐ, араб. عبديوع الصوابوي. См.: Baumstark 1922, 323-325; Райт-Кокочцов 1902, 207-210; Муравьев 2011

речень всех книг церковных)¹⁵⁶. Слово *tētḡā*, строго говоря, обозначает метризованную гомилию, ибо весь каталог написан семисложным метром.

Глава LXX каталога Авдишо¹⁵⁷ посвящена «мар Исхаку, епископу Ниневии». Прежде всего, надо отметить очень незначительную по объему рубрику. Исхак не считается для каталогизатора ни святым, ни большим авторитетом. О причинах этого мы рассуждаем позже.

В нескольких строках этой главы содержится на самом деле довольно много информации, если знать, как ее извлекать. Приведем текст LXX главы с переводом.

ܟܬܒܐ ܕܡܪ ܝܫܚܐܩ ܕܢܝܢܘܘܝܐ ܟܬܒܐ ܕܫܒܥ ܬܘܡܝܢ	Исхак Ниневийский семь томов
: ܟܬܒܐ ܕܫܒܥ ܬܘܡܝܢ ܕܫܘܒܥ ܬܘܡܝܢ	Сочинил о духовном поведении,
ܟܬܒܐ ܕܫܒܥ ܬܘܡܝܢ ܕܫܘܒܥ ܬܘܡܝܢ	О божественных тайнах,
ܟܬܒܐ ܕܫܒܥ ܬܘܡܝܢ ܕܫܘܒܥ ܬܘܡܝܢ	О суде и о самоконтроле

Этот текст, как мы указали выше, нуждается в специальной экзегетике.

Во-первых, именование, **Исхак Ниневийский**. Оно отражает не происхождение (Бет Катраие), не место подвига мар Исхака (Хузистан), не место его кончины (обитель Раббана Шапура, Хузистан), но место его неудачного епископства, продолжавшегося пять месяцев. По истечении пяти месяцев («Аноним Рахмани»: *ܟܬܒܐ ܕܫܒܥ ܬܘܡܝܢ*) мар Исхак сложил с себя сан и отправился в путешествие;

Семь томов (или разделов) представляют собой *haraḥ* биографической традиции. На языке оригинала в настоящий момент наличествуют три т. н. «тома» (*ṣepqê / ṣepquāthā*). Что касается еще четырех, то из данного свидетельства Авдишо¹⁵⁸ можно сделать два вывода: либо эти тома были утрачены, либо этот счет неверный и поинному делит известные нам три тома сочинений мар Исхака. В сирийский корпус входит три «собрания» или «тома», хотя счет этот основан на довольно непрочном основании – заглавиях, приведенных в рукописной традиции¹⁵⁸. Авдишо¹⁵⁹ все-таки считал, что томов (собраний) было именно семь. Симани, приводя слова Нисибинца, замечает: «*Ex quibus unum tomum dumtaxat syriace et quattuor libros arabice, mox recensendos, habemus*»¹⁵⁹. Перевод отдельных слов Исхака на арабский дошел до нас, по крайней мере, в двух версиях¹⁶⁰. Авдишо¹⁶⁰, скорее всего, имел в виду уже не первоначальный сирийский способ деления трудов хузистанского мистика, а новый, возникший в яковитской среде после X в., с которого и был неким Якубом сделан арабский перевод;

...о **духовном поведении**: эти слова передают очень примерно смысл слова *dubbārā*, которое обозначает «образ жизни, поведение, действие» и восходит к общесемитскому корню DVR (со значением «плуг», арамейский глагол *ܕܒܪ* значит «вести плуг, вести кого-то, управлять, действовать»). Выражение Авдишо¹⁶⁰ обозначает, строго

156 Assemani 1725, III, 3-36; Badger 1852, 399-400. Имя Авраама Эхельского, приводимое ас-Симани (с. 3, сн. 4) явно позднее и неаутентичное

157 Assemani 1719-1725, 104

158 См. разбор вопроса на с. 56-57, 79

159 Assemani, 446

160 См. на с. 92-95

говоря, совокупность аскетического поведения, включающего как упражнение, труд (πρακτική, ܥܘܠܡܘܬܐ), так и умозрение (θεωρία, ܩܝܘܥܐ). Иначе говоря, dubbārā и есть самая существенная часть той аскетики, которая была воспринята сирийской традицией от Евагрия и «Ареопагитик», с одной стороны, и от Иоанна Саввы (Апамейского) – с другой;

...о божественных тайнах: имеется в виду третья ступень подвижнического восхождения – мистическое единство подвижника с Богом, в котором он становится причастен сокровенным тайнам и переходит к новому состоянию. Этим заключается анагогика мар Исхака и других восточно-сирийских мистиков, которые подверглись критике в VIII в. за учение о «видении Бога». Проблема тайны как объекта у мар Исхака снимается уничтожением субъектно-объектного различия на этапе Единения. Семантическая дуальность сирийского ʿāzā (тайна/символ) тем самым снимается, и причастность тайне становится у мар Исхака главным эффектом аскетического подвига;

...о суде: имеется в виду эсхатологическое учение евагрианской традиции, в фокусе которого находился вопрос о границах милосердия Бога и, соответственно, вопрос о «всеобщем восстановлении» (ἀποκατάστασις). У мар Исхака есть выражения, допускающие возможность такого «восстановления» и, соответственно, трактовки его эсхатологии в духе оригенизма;

...о самоконтроле: слово tparmsanūtā означает «управление, контроль» и обозначает особое качество подвижника, которое позволяет ему управлять помыслами (движениями души, ܩܝܘܥܐ ܕܥܘܠܡܘܬܐ). Видимо, с точки зрения Авдишо' это понятие наиболее выпукло отражает специфику учения мар Исхака. В корпусе мар Исхака тема контроля, точнее говоря, управления силами души, занимает значительное место. Сюда относятся как борьба со страстями, так и молитва, и пост, и другие аскетические практики.

Однако, глава LXX – не единственное место в каталоге Авдишо', где он упоминает мар Исхака. Упомянутые выше проблемы богословской интерпретации его наследия, проявившиеся еще в VIII в., отразились и в отдельной главе труда Нисибинца. Авдишо' в другом месте своего каталога указывает на автора, выступившего с критикой мар Исхака. Вопрос о нетрадиционности для церковной ортодоксии взглядов мар Исхака впервые поднял автор VIII в. Даниил бар Туванита. Об этом Данииле Авдишо' сообщает следующее:

ܕܢܝܢܐ ܒܪ ܬܘܩܘܢܝܬܐ	Даниил Туванита
ܬܘܩܘܢܝܬܐ ܕܩܝܘܥܐ ܕܥܘܠܡܘܬܐ	Он [был] епископом Тахала,
ܕܩܝܘܥܐ ܕܥܘܠܡܘܬܐ ܕܡܪ ܝܫܚܐܩ	Было у него объяснение вопросов
ܕܩܝܘܥܐ ܕܥܘܠܡܘܬܐ ܕܡܪ ܝܫܚܐܩ	Божественного тома
ܕܩܝܘܥܐ ܕܥܘܠܡܘܬܐ ܕܡܪ ܝܫܚܐܩ	Пятого мар Исхака Ниневийского
ܕܩܝܘܥܐ ܕܥܘܠܡܘܬܐ ܕܡܪ ܝܫܚܐܩ	И объяснение глав о знании

Из этой записи Нисибинца¹⁶¹ невозможно заключить, был ли Даниил Тахальский критиком мар Исхака или же это просто истолкование его трудов. Если принять на веру вышеприведенное свидетельство Ишоднаха, то придется признать творение Даниила критическим. Вот что пишет Ишоднах:

ܕܩܝܘܥܐ ܕܥܘܠܡܘܬܐ ܕܡܪ ܝܫܚܐܩ ܕܥܘܠܡܘܬܐ ܕܡܪ ܝܫܚܐܩ ܕܥܘܠܡܘܬܐ ܕܡܪ ܝܫܚܐܩ.

161 Assemani 1725, III, 174

Выступил против него Даниил, епископ Гамрайский [видимо, метатетическая ошибка. – А. М.] Бар Туванита из-за тех вещей, что он высказал¹⁶².

Какие «три вопроса» в мысли и писаниях мар Исхака могли вызвать критику, источники не сообщают. Возможно это именно то, о чем пишет Авдишо' в главе LXX: евагрианская аскетика, мистика зрения и эсхатология. Хотя остается вероятность, что сюда замешалась и христологическая проблематика, хотя бы в виде импликаций учения о обожении (вспомним тему о taggpanūtā, поднятую С. Броком¹⁶³), но сведений об этом нет.

Таким образом, в каталоге книг Авдишо' Бар Бриха мар Исхак фигурирует дважды: как малоизвестный автор аскетических произведений и как объект критики Даниила Бар Туванита. Для восточно-сирийской мистико-аскетической традиции, в отличие от византийской, насколько можно судить, мар Исхак был лишь одним из ее экспонентов, наравне с прочими, однако не самым ярким и не самым знаменитым. Авдишо' довольно хорошо представляет себе тематику и проблематику сочинений мар Исхака, однако текстология собраний (томов) была для него уже запутанной историей. Невозможно даже знать наверняка, не путает ли Авдишо' в данном случае сирийский оригинал и арабский перевод. Для истории рецепции корпуса мар Исхака на сирийской почве мар Авдишо' важен еще в одном смысле: очевидно, что в яковитской среде уже вовсю шла апроприация наследия великих сирийских мистиков VII-VIII вв., сочинения получали псевдоатрибуции, частично этот процесс совпадал с первыми арабскими переводами.



Мар Исхак как автобиограф – тема интересная, но, увы, малоперспективная. Исследовать тексты самого мар Исхака на предмет автобиографических деталей непросто. Аскетические трактаты – не лучший источник по церковной истории, да еще и в ситуации «внутреннего бегства». Д. Миллер в своем предисловии выстраивает на основе интерпретации биографических источников и некоторых выражений мар Исхака реконструкцию¹⁶⁴. Она сводится к тому, что в трактате I, 21 мар Исхак упоминает «чужую страну», где он жил в молодости. А значит, предполагает (we hypothesize) Миллер, мар Исхак в юности уехал из Катара около 648 г., пребывал долгое время вне родины, и только в 676 г. католикос Геваргис увез его уже немолодым человеком на Север. Впрочем, сам исследователь оговаривается, что эта его гипотеза содержит противоречия и допускает иные реконструкции. В одном из трактатов Исхак упоминает брата (I, 45), а в других – братьев, т. е. учеников. Но автобиографические черты, рассеянные в корпусе, не стоит переоценивать.



162 Chabot 1896, 223

163 Brock 1988

164 [Miller] 1984, lxvii-lxviii

Пора подвести итоги. Биография мар Исхака, восстанавливаемая по источникам, включает несколько пунктов:

ок. 650 г. и до 676 гг.	Рождение в иранском Катаре (Бет Катрайе) В эпоху крупного раздора в Церкви Востока (648-676) ¹⁶⁵
между 655 и 676 гг.	Аскетические и ученые занятия в родительском доме (с Гавриилом Катарским?), возможно, иноческий постриг;
676 г.	Окончание раздора между катарскими христианами и патриархатом. Отъезд мар Исхака [и его брата] с католикомосом Геваргисом на Север;
677-685 гг.	Иночество в Бет 'Авэ и пятимесячное (номинальное?) епископство ¹⁶⁶ ; Активизация споров в Мосуле, упадок Бет 'Авэ. Мар Исхак покидает Бет 'Авэ и направляется на Юг;
ок. 685 г.	Прибытие в Бет Хузайе и пребывание в обители Раббана Шапура ¹⁶⁷ ;
между 700 и 720 гг.	Уход в отшельничество в горах Загроса, Появление учеников ¹⁶⁸ ; Написание трактатов об иноческой жизни (последние годы жизни); Слепота и помощь учеников;
ок. 730 г.	Возвращение и кончина в монастыре Раббана Шапура;
конец VIII в.	Обвинения в ереси («молитвенничества») со стороны Даниила Бар Туванита, осуждение отцов сирийского мистицизма собором мар Тимофея ¹⁶⁹ ; Всеобщее почитание мар Исхака в сироязычной среде (миафиситская историография помещает его в Мар-Маттай);
конец VIII в.	Перевод сочинений на арабский и греческий. Признание в Византии.

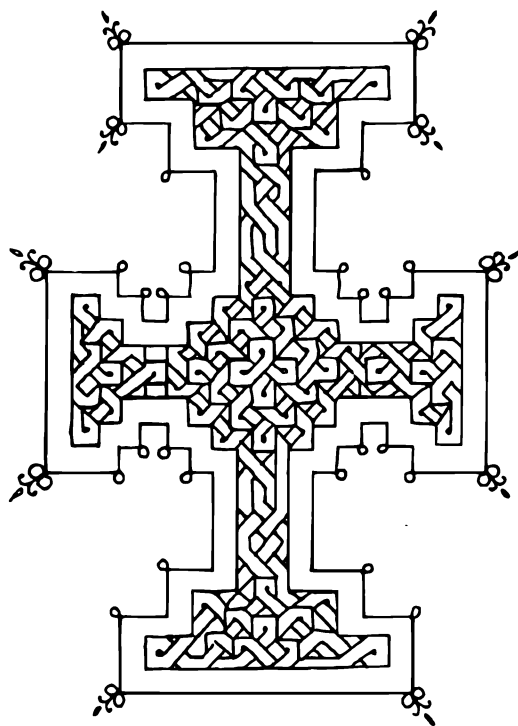
¹⁶⁵ См. на с. 43

¹⁶⁶ См. выше с. 43

¹⁶⁷ См. на с. 41, 43

¹⁶⁸ См. на с. 43

¹⁶⁹ См. на с. 41



КОРПУС
ТВОРЕНИЙ

II КОРПУС ТВОРЕНИЙ

Свои сочинения мар Исхак создавал на сирийском языке, вероятно, сначала записывая их, а затем диктуя своим ученикам. После его кончины оставшийся корпус сочинений был разделен на несколько частей, вероятно, по тематическим, хронологическим или иным принципам, так что говорить о сочинениях мар Исхака приходится, учитывая, помимо сирийского оригинала, все древние версии.

Уже в XIII в., когда Авдишо' писал свой стихотворный каталог сирийских авторов, корпус Исхака состоял из нескольких частей (سبعة مجلدات, «семь томов»¹⁷⁰). Таким образом, первоначальной нашей гипотезой будет многотомная композиция. Почвы для сомнений в сложности корпуса нет: Авдишо' считал, что томов (собраний) было именно семь. Ишоднах же говорит о книгах вообще (مكتبة), «Аноним Рахмани» о пяти томах (سبعة حقايق, см. с. 45), а аноним, записанный каршуни, и вовсе называет четыре (الاربع كتب) книги.

На настоящий момент ученые согласились в том, что в сирийский корпус входит три «собрания» или «тома»¹⁷¹, хотя вопрос о количестве томов еще не закрыт окончательно. Наибольшая известность была уготована первой из них, которая была переведена на греческий, а с него и на иные языки. Вторая и третья части остались доступными по-сирийски и отчасти по-арабски. Поскольку никаких названий частей до нас не дошло, да вряд ли они и были, эти части (тома) правильнее будет называть собраниями с номером. Для лучшей иллюстрации соотношения версий первого собрания лучше всего пользоваться сравнительными таблицами. Подобную таблицу мы привели в книге 2008 г.¹⁷², хотя она учитывает только сирийский, греческий и славянский корпус. В настоящей работе мы воспроизводим только таблицу соответствия первых шести трактатов на основе полной сводной таблицы корпусов, составленной С. Кьяла¹⁷³.

сирийский греческий арабский грузинский славянский гезз латынь

Sor	Soc	ркпн	Θεοτοки					
1	1	1	1	II,1		1		
2	1	2	30	II,2		2		
3	1	3-4	82, 83	II,3-7		3-6		
4	4	5	23	II,14	1	56	1	I-10
5	5	6	5	II,2	2	57	2	II-13
6	6	7	56	II,3	3	58	3	14-17

170 См. с. 48

171 По поводу дальнейшего цитирования трудов мар Исхака: римские цифры (I, II, III) обозначают первое, второе или третье собрание, первая арабская цифра указывает на номер цитируемого трактата. Так как третий трактат «второй части» разделен на четыре «раздела», охватывающих около ста «Гностических глав» (Capita Gnostica), то в этом случае, при наличии трех цифр в ссылке, вторая арабская цифра будет обозначать один из четырех упомянутых «разделов», тогда как третья – номер цитируемой главы

172 Муравьев 2008, 111-116. Наша таблица была составлена на основе таблиц Ю. Симани, С. Брока и Д. Миллера

173 Chiala 2002, 366-369. Надо заметить, что Кьяла путает русский пер. Соболевского-Новоселова и славянскую версию

Отдельного исследования заслуживает и порядок трактатов в основных сирийских ркпп. Для первых шести трактатов он одинаков, но далее (особенно начиная с I, 16) порядок нестабилен и в сирийской традиции. Мы собираемся вернуться к этому вопросу в дальнейших публикациях.

Названия отдельных единиц корпуса варьируются: в одних случаях это *ܡܡܠܝܠܐ*, *мамліла*, то есть речь, рассуждение, трактат, в других (более редких) – *ܟܝܬܝܟܐ*, *мёмра*, т. е. слово, беседа (так обозначены произведения в издании Беджана). Греческий применяет весьма многозначное слово *λόγος*, что вполне естественно переводится по-славянски как «слово». В западной традиции употребляются разные слова: беседа, слово, гомилия и т. д. Однако, поскольку сочинения мар Исхака по жанру представляют собой трактаты сотничного типа, то мы будем использовать слово «трактат», т. е. рассуждение на заданную тему в нашей книге. Таким образом, терминология будет такой: *корпус – собрание – трактат*.

II.1 СИРИЙСКИЙ КОРПУС СОЧИНЕНИЙ МАР ИСХАКА

II.1.1 Рукописная традиция первого тома сирийского корпуса Исхака Ниневийского¹⁷⁴

Несмотря на то огромное почитание, которым на протяжении столетий пользовались и продолжают пользоваться до сегодняшнего дня сочинения Исхака, первое издание оригинального сирийского текста¹⁷⁵ было подготовлено только в 1909 г. лазаристом Полем Беджаном (1838-1910). П. Беджан стал известен в Европе как издатель большого числа сирийских текстов¹⁷⁶, многие из которых – равно как и в случае с мар Исхаком – были не только *editiones principes*, но так и остались единственными имеющимися изданиями до настоящего времени¹⁷⁷.

У исследователей изданных сочинений мар Исхака сразу же стала общепринятой точка зрения о хорошем качестве текста Беджана, прежде всего по причине использования древнего списка (аутентичной) восточной редакции, положенного Беджаном в основу издания¹⁷⁸. Только таким априорным доверием можно объяснить невнимание к частностям рукописной традиции сирийского текста и отсутствие специализированных исследований, посвященных рукописной традиции и текстологии корпуса Исхака¹⁷⁹. Однако хотя бы то известное обстоятельство, что издания

174 Раздел (с. 56-78) написан Г. М. Кесселем (Марбург, Германия) и представляет собой предварительные наблюдения над рукописной традицией первого тома Исхака. Те рукописи, в которых трактаты представлены выборочно (сборники, антологии), требуют специального изучения и были сознательно исключены из рассмотрения

175 Здесь и далее в тексте раздела под «сирийским текстом», «корпусом», «книгой» подразумевается оригинальный полный текст т. н. Первого собрания / части или тома (*ܟܝܬܝܟܐ ܡܡܠܝܠܐ*) мар Исхака. Говоря о «рукописи», мы указываем на кодекс определенного происхождения, тогда как под «списком» подразумевается текст определенной редакции. О проблеме корреляции между происхождением и редакцией см. ниже

176 О жизни и деятельности этого плодовитого ученого халдейского происхождения см.: Vosté 1945; Mitterman den Berg 2006

177 Например, «Рай Отцов», многие жития святых и др. Полную библиографию (состоящую из почти сорока изданий) Беджана можно найти в Vosté 1945, 78-86 и Mitterman den Berg 2006, 367-369

178 См., напр., мнение Конноли в рецензии на издание Беджана (Connolly 1910, 315) и Брока (Brock 2001, 206)

179 В этом легко убедиться на основании постоянно растущего списка переводов сирийского текста, изданного Беджаном, на современные языки (см. библиографию изданий, переводов и исследований по Исхаку в конце настоящей книги, а также: Kessel, Pinggéra 2011). Все переводчики с доверием относятся к изданию Беджана и даже не считают необходимым его проверять

Сирийских текстов Беджана зачастую далеки от норм критической работы с текстом¹⁵⁰, заставляет как можно тщательнее проанализировать не только качество изданного текста, но и его рукописную традицию. В рамках настоящей работы мы не даем исчерпывающие ответы на все вопросы, возникающие при обращении к рукописям сирийского текста Исхака, но попытаемся на имеющемся материале очертить контур основных проблем.

II.1.2 Обзор исследований рукописной традиции первого тома Исхака

Первая попытка критического подхода к текстологии корпуса Исхака принадлежит Ж.-Б. Шабо. В своей монографии о мар Исхаке он поместил специальную главу, посвященную рукописям, содержащим его сочинения¹⁵¹. Анализ начинается с рассмотрения двух кодексов Ватиканской библиотеки (*Vat. syr. 124* и *125*) и еще двух – из собрания Британской библиотеки¹⁵² (*British Library Add. 14632*, *Add. 14633*), поскольку именно эти четыре доступные рукописи представляют корпус трактатов мар Исхака в наиболее полном виде. При описании указанных четырех рукописей Шабо приводит сведения преимущественно кодикологического и палеографического характера. Затем следует список из десятка рукописей, одна часть которых содержит только незначительные трактаты¹⁵³, другая – иные сочинения, приписываемые мар Исхаку, которые Шабо не смог идентифицировать с каким-либо известным трактатом. В заключение обсуждаются неаутентичные тексты¹⁵⁴. Следует также отметить, что Шабо выражает твердую уверенность в том, что в ближневосточных собраниях хранится большое количество неизвестных рукописей с сочинениями мар Исхака¹⁵⁵. По мнению Шабо, в своем первоначальном виде корпус мар Исхака не имел заглавий и представлял собой собрание различного рода сочинений, написанных (или надиктованных) мар Исхаком в разное время. Это собрание было впоследствии упорядочено неизвестным иноком, который не обременил себя сохранением порядка трактатов в соответствии с их содержанием¹⁵⁶. Бегло упоминает Шабо и наличие в рукописях комментариев к тексту Исхака¹⁵⁷.

Представив известные ему рукописи, Шабо приводит список трактатов мар Исхака, подразделяя его на подлинные, сомнительные и неподлинные. Первая группа состоит из восьмидесяти трех наименований, которые, однако, в своей целостности не воспроизводят содержание ни одной из четырех наиболее полных рукописей в отдельности. Данный список представляет собой искусственный перечень, составленный, прежде всего, на основе содержания двух рукописей Британской библиотеки: *Add. 14633* и *Add. 14632*. Так, номера 1-59 воспроизводят содержание *Add. 14633* с одновременным указанием наличия соответствующего трактата в *Add. 14632*, *Vat. syr. 124* и *Vat. syr. 125*.

¹⁵⁰ См., например, замечания Р. Драгэ к изданию «Рая Отцов» (Draguet 1978, 46-47) и Х. Тойле к изданию «Этикона» Бар Эвройо (Teule 1993, xii). Однако наиболее красноречиво о работе Беджана свидетельствует подготовленное им издание халдейского Бревиария. Текст, отосланный халдейскому патриарху для получения *imprimatur*, был категорически отвергнут по причине сознательных изменений (имевших прелатинскую тенденцию), внесенных в текст Беджаном: Vosté 1945, 57-67

¹⁵¹ Chabot 1892, 27-36

¹⁵² До 1973 г. библиотека входила в состав Британского Музея

¹⁵³ BL Add. 14577, Add. 14728, Add. 14729, Add. 14732, Add. 17262, Rich 7190

¹⁵⁴ BL Add. 14504, Add. 14723, Paris syr. 16, syr. 298, Vat. syr. 367 (olim Assemanium 110), Berlin Sachau 202-203

¹⁵⁵ Как будет показано ниже, мнение Шабо подтвердилось

¹⁵⁶ Chabot 1892, 35

¹⁵⁷ Chabot 1892, 30

Названия с номерами 60-83 отражают содержание ркп. *British Library Add. 14632* (также с параллелями в *Vat. syr. 124* и *Vat. syr. 125*) в той части, которая отличает эту рукопись от *British Library Add. 14633*. В последней отсутствует около трети от общего объема. Таким образом, на основе слияния содержания двух рукописей Шабо удалось составить перечень из 83 трактатов, который, как окажется впоследствии, практически полностью соответствует содержанию издания Беджана¹⁸⁸. Единственная несогласованность заключается в том, что трактат, идущий в списке Шабо под номером 24, отсутствует в издании Беджана¹⁸⁹.

Составляя свой перечень сочинений Исхака, Шабо использовал доступный в то время список его сочинений, составленный ученым-маронитом Иосифом Симаном Симани¹⁹⁰. Последний опирался, прежде всего, на арабский перевод Исхака, но также привлекал и сирийские рукописи доступного ему Ватиканского собрания. Ввиду того, что к списку Симани продолжают обращаться и в настоящее время (причем не только при изучении арабского перевода Исхака), следует рассмотреть его содержание и принципы составления.

Поставив перед собой задачу представить сочинения Исхака наиболее полно, Симани решил следовать не за доступными ему сирийскими рукописями, а за арабским переводом с использованием рукописи Ватиканской библиотеки *Syr. 198*, поскольку он значительно больше по объему и содержит корпус, состоящий из четырех частей (что больше соответствовало сообщению Авдишо¹⁹¹). Однако Симани не стал строго придерживаться содержания арабской версии и позволил себе довольно значительно отклоняться от нее. Так, описание первого тома содержит арабские инципиты для 28 трактатов и точно соответствует содержанию рукописи¹⁹². При описании второго тома только для семи трактатов из сорока пяти даны арабские инципиты, тогда как остальные имеют сирийские, взятые Симани из оригинальных сирийских трактатов, которые были ему доступны в XX и XXI нитрийском кодексах (за которыми впоследствии были закреплены номера *Syr. 124* и *Syr. 125*)¹⁹³. Таким образом, в том случае, если для арабского текста мог быть найден соответствующий сирийский текст, Симани давал его оригинальный инципит, сохраняя при этом порядок трактатов арабского перевода. Такой же принцип был использован при перечне трактатов третьего тома (тринадцать из сорока четырех имеют арабские инципиты) с тем только отличием, что при составлении перечня сочинений Исхака один трактат (35), к которому в рукописи присоединены еще два дополнения, был представлен как три независимых произведения. В результате в перечне сочинений Исхака фигурирует 45 трактатов, тогда как в описании рукописи их на два меньше¹⁹⁴. В описании Симани четвертый том состоит из 21 трактата, из которых только первые пять соответствуют содержанию четвертого тома в рукописи, тогда как трактаты 6-18 были взяты из нитрийских рукопи-

188 Теперь это можно проследить по перенумерованному списку Шабо, который был дополнен указанием соответствующих страниц по изданию Беджана: Муравьев 2008, 117-138 (по случайности не были указаны страницы для последнего, 83 трактата, с. 574-581)

189 Любопытно, что, несмотря на то обстоятельство, что на сегодняшний день оба списка Британской библиотеки считаются относящимися к западной редакции (одной из особенностей которой является отсутствие семи трактатов), список сочинений Исхака, составленный Шабо, очень близок восточной редакции. См. об этом подробнее ниже

190 *Assemani 1719, 446-463*

191 См. на с. 47

192 *Assemani 1719, 446-449*, ср. описание в каталоге: *Assemanus S. E., Assemanus J. S. 1759, 428-429*

193 *Assemani 1719, 449-453*, ср. описание в каталоге: *Assemanus S. E., Assemanus, J. S. 1759, 429-434*

194 *Assemani 1719, 453-458*, ср. описание в каталоге: *Assemanus S. E., Assemanus, J. S. 1759, 434-440*

ей (поскольку им нет соответствия в арабском переводе), а 19-21 – из греческой рукописи *Vat. gr. 391*¹⁹⁵.

Итак, обобщая указанные принципы, можно заключить, что перечень Симани представляет собой искусственно составленный список сочинений Исхака, в котором на основе содержания арабского перевода была предпринята попытка представить корпус Исхака наиболее полно, заменяя арабские инципиты сирийскими там, где удавалось найти оригинальный сирийский текст, и дополняя арабскую версию названиями сирийских трактатов, в случае их отсутствия в арабском переводе¹⁹⁶.

Поль Беджан наиболее тщательно из всех остальных исследователей изучил рукописную традицию первого тома в связи с его работой над изданием текста трактатов Исхака. Привлечение к работе редких ближневосточных рукописей восточно-сирийского происхождения¹⁹⁷, содержание которых заметно отличалось от рукописей, хранившихся в то время в европейских собраниях, заставило его обратиться к изучению расхождений между рукописями. Основным выводом исследования Беджана стало следующее представление об истории текста Исхака. Аутентичный восточно-сирийский текст корпуса Исхака, дошедший всего в нескольких списках, был воспринят сиро-яковитской традицией, в которой он с течением времени претерпел значительные изменения. Эти изменения были сознательно внесены переписчиками (списки западно-сирийского происхождения представлены наиболее обширно)¹⁹⁸. Весьма важным представляется также отмеченный Беджаном факт присутствия комментариев на полях некоторых рукописей, которые могли впоследствии при переписке войти в состав текста¹⁹⁹. Так, в кодексе из Сиирта комментарии вложены в текст Исхака, но маркированы при этом киноварью. В Мардинской рукописи все комментарии, за исключением одного, располагаются на полях. Беджан заключает, что ему не удалось проследить регулярного присутствия этих комментариев во всех рукописях. Это послужило основанием для того, чтобы включить в издание комментарии только выборочно. Сам Беджан оценил эти комментарии как не имеющие почти никакой ценности и значения.

Антон Баумштарк, описывая корпус Исхака, представил список из девяти рукописей, содержащих первый том целиком («*Normalrezension*»), отмечая возможную вариативность в порядке трактатов²⁰⁰: *British Library Add. 14633, Add. 14632, Mardin 46, Seert 76, Seert 77, Vat. syr. 124, Syr. 125, Berlin Or. oct. 1258, Or. quart. 1159*. Следом за тем им приводятся восемь рукописей, в которых трактаты представлены выборочно²⁰¹.

Работая над английским переводом сочинений Исхака, Арент Венсинк обратился к анализу рукописной традиции корпуса преимущественно для того, чтобы устано-

¹⁹⁵ Assemani 1719, 458-461, ср. описание в каталоге: Assemanus S. E., Assemanus, J. S. 1759, 440-441

¹⁹⁶ Следует также иметь в виду, что перечень сочинений Исхака, составленный Симани, может быть использован с осторожностью не только при изучении сирийского корпуса Исхака, но и при работе с арабской версией, так как Симани использовал только одну рукопись, а как показывает наше предварительное изучение арабского корпуса Исхака, рукописи, содержащие арабскую версию, могут довольно значительно отличаться друг от друга (так, например, только в части списков присутствует арабская версия «Книги благодати»)

¹⁹⁷ О них см. ниже

¹⁹⁸ Bedjan 1909, v-vi

¹⁹⁹ Ibid., vi-vii

²⁰⁰ Baumstark 1922, 223, п. 14

²⁰¹ olim Hiersemann 500/3, BL. Add 14729, Add. 14732, Add. 17262, Add. 14729, Add. 14728, Berlin Sachau 352, Bachau 202-203

вить насколько сохранившийся текст близок к автографу Исаака²⁰². По мнению Венсинка, сирийские рукописи указывают на зафиксированную традицию передачи текста, в которой, по сравнению с греческим переводом, отсутствует систематическое упорядочивание, что свидетельствует о его аутентичности. Ряд отсылок в тексте корпуса на предыдущие трактаты дает основание Венсинку заключить, что порядок трактатов в их нынешнем виде соответствует хронологической последовательности, в соответствии с которой они были написаны мар Исааком. Помимо этого, Венсинк утверждает, что все заглавия трактатов также принадлежат самому мар Исааку.

Одной из наиболее обстоятельных работ, посвященных анализу рукописной традиции корпуса Исаака, следует признать диссертацию Уильяма Томсона, к большому сожалению, остающуюся на сегодняшний день неизданной. Автор первоначально обратился к рукописям, содержащим сочинения Исаака, с целью проверки готовящегося английского перевода Венсинка, а затем и при написании собственного исследования, посвященного Исааку. В особой главе по текстологии корпуса Исаака²⁰³ Томсон рассматривает целый ряд наиболее важных вопросов, встающих при обращении к рукописям, опираясь на данные двух кодексов Британской библиотеки (*Add. 14633* и *Add. 14632*), а также на рукопись из библиотеки Гарвардского университета (*Semitic Museum 4058*)²⁰⁴. Признавая достаточно хорошее качество издания Беджана, Томсон, тем не менее, счел целесообразным в определенных случаях отдавать предпочтение тем чтениям, которые предлагали доступные ему рукописи²⁰⁵. По причине присутствия малого числа разночтений, а также их незначительности (за исключением богословских частей, которые претерпели корректировку), Томсон заключает, что текст корпуса Исаака достаточно хорошо сохранился и не претерпел существенных изменений²⁰⁶. Относительно аутентичности последовательности трактатов Томсон, признавая наличие значительных расхождений в рукописях (которые он подробно перечисляет), тем не менее, считает возможным поддержать вывод Венсинка, утверждавшего, что последовательность трактатов в его настоящем виде является оригинальной²⁰⁷. Равным образом порядок трактатов соответствует хронологической последовательности их написания²⁰⁸. Что касается принадлежности заглавий трактатов самому мар Исааку, Томсон выражает свое полное несогласие с утверждением Венсинка. Демонстрируя значительные разночтения в заглавиях, а также анализируя их содержание, Томсон заключает, что трактаты получили заглавия достаточно рано, но они ни в коей мере не могут быть признаны аутентичными²⁰⁹. Заключает главу рассмотрение

202 Wensinck 1923, xii-xvii. Хотя Венсинк нигде не упоминает рукописи, которые им были использованы в работе, можно утверждать, опираясь на свидетельство Томсона, которого Венсинк благодарит за копияцию рукописей Британского Музея (Thomson 1924 (неизд. докторская диссертация), xxi-xxii), что это были два списка сочинений мар Исаака из Британской библиотеки: *Add. 14633* и *Add. 14632*

203 Thomson 1924, xxi-xxx

204 Поскольку рукопись на сегодняшний день считается потерянной (см. об этом ниже), сведения, приводимые Томсоном, имеют весьма большое значение для восстановления ее содержания и для сопоставления этой рукописи с иными «свидетелями текста» корпуса Исаака. Нам не известны иные исследователи, которые использовали гарвардскую рукопись

205 Thomson 1924, xxiii. Томсон перечисляет несколько примеров со ссылкой на перевод Венсинка, который, в случае согласия с предложением Томсона, вносил изменения в основной текст перевода

206 Ibid.

207 Thomson 1924, xxiii-xxiv

208 Ibid., xxv

209 Ibid., xxv-xxvii

различных жанров, использованных мар Исхаком, его стиль, а также кратко указываются источники²¹⁰.

Эли Халифе-Хашем в своей обобщающей статье по Исхаку также приводит список рукописей первого тома и при этом впервые вводит следующие²¹¹: *Vat. syr. 562, Harvard Semitic Museum 3983*²¹², *Semitic Museum 4058, Sharfeh Raḥmani 86, Raḥmani 103*²¹³.

Артур Выбус, внимательно изучавший сирийскую аскетико-мистическую традицию не только по изданным текстам, но и по неизданным памятникам, следующим образом характеризовал рукописную традицию Исхака: «Весь корпус представляет собой громадный конволют, составленный без какого-либо плана или системы, в котором были соединены сочинения различного рода... Следовательно, представляется весьма сложным предприятием войти в лабиринт рукописной традиции, чтобы проследить оригинальное расположение всего материала. Многие части имели независимую жизнь, будучи включенными в состав антологий, флорилегиев и иных коллекций аскетических, духовных и мистических сочинений»²¹⁴. Выбус также ввел следующие новые рукописи Исхака, не отмечая, однако, какие из них содержат полный корпус: *Mardin Orth. 55, Orth. 418, Orth. 420, Sharfeh Raḥmani 310, Mar Mattai 27, Anhel ms*²¹⁵.

Себастиан Брок при подготовке к изданию второго тома мар Исхака привлек к работе ранее не использованные рукописи первого тома: *British Library Or. 9362, Mangana syr. 151* и, помимо этого, идентифицировал содержание *Vat. syr. 367*²¹⁶. Этот же английский исследователь идентифицировал в бифолии из Национального Музея в Дамаске конец 5 – начало 6 трактата; сам же бифолий был им датирован XI в.²¹⁷

Сабино Кьяла, к сожалению, не уделил большого внимания рукописной традиции первого тома в своей монографии о мар Исхаке, посвятив ей всего две страницы²¹⁸. Автор утверждает, что трактаты первого тома целиком или частично могут быть найдены в более чем пятидесяти рукописях, но, к сожалению, перечисляет только двадцать три ранее известные рукописи, не выделяя при этом те, которые содержат первый том целиком. Анализ рукописей, перечисленных Кьяла, показывает, что автор полностью зависит от имеющихся исследований и не предпринял попытки самостоятельного изучения проблем, связанных с текстологией корпуса Исхака²¹⁹.

210 Thomson 1924, xxvii-xxx

211 Khallifé-Hachem 1971, col. 2053

212 Эта рукопись содержит текст второго тома мар Исхака

213 Рукопись содержит выборочные трактаты

214 Vööbus 1988, 339

215 Ibid., п. 10. Из указанных Выбусом рукописей только две (*Mardin Orth. 195* и *Sharfeh Raḥmani 310*) определенно содержат первый том

216 Brock 1995, xxdii

217 Brock 1995a, 69

218 Chialà 2002, 66-68

219 Chialà 2002, 68, pp. 47 и 48. Следует иметь в виду, что в списке Кьяла присутствует много ошибок. Из наиболее значительных можно указать следующие. Автор не отождествил кодексы из Алкоша и Мосула, использованные в издании Беджана, с рукописями *Berlin or. oct. 1258* и *Berlin or. quart. 1159*. Следующие рукописи должны быть удалены из списка как не содержащие аутентичных текстов Исхака вовсе: *Trichur, Metropolitan Library 41, Baghdad, Chaldean Monastery, syr. 690, syr. 691, syr. 692* (содержат стандартный сборник из 24 мемр Исхака Антиохийского, приписываемый в рукописной традиции Исхаку); *Bodleian Or. 412* (содержит мемру того же Исаака Антиохийского). Релевантность *Cambridge Add. 1998* на сегодняшний день остается сомнительной, так как данная рукопись является сборником литургического содержания, содержащим ряд комментариев, один из которых приписан Исхаку и при этом совершенно неясно, восходит ли он к какому-либо подлинному тексту Исхака или нет

В заключение краткого обзора имеющихся исследований рукописной традиции первого тома Исхака нельзя не отметить с большим сожалением, что до настоящего времени вся совокупность вопросов, связанных с рукописной передачей текста первого тома, не была систематически изучена. Часть исследований значительно устарела, иная, затрагивая определенные проблемы, лишена систематического характера. Так, отсутствует максимально полный список известных рукописей, содержащих первый том в полном виде, выборочно или фрагментарно. Не была изучена вся совокупность данных, которая позволила бы определить происхождение, оригинал и историю каждой рукописи. Не предпринимались попытки установления взаимозависимости известных рукописей. Не были изучены те трактаты, которые вошли в состав антологий. Отсутствует анализ комментариев, сопровождающих текст в рукописях, и, равным образом, – заглавий трактатов, различающихся в рукописях.

II.1.3 Рукописи, использованные в издании Беджана

Во введении к изданию сирийского текста Беджан очень кратко описывает использованные им рукописи. Помимо четырех рукописей из библиотек Лондона и Ватикана (*British Library Add. 14632, Add. 14633, Vat. syr. 124, syr. 125*)²²⁰, полноценные описания которых легкодоступны в имеющихся каталогах соответствующих собраний, автором были привлечены четыре рукописи из ближневосточных библиотек. Поскольку ни для одной из них издателем не дается хоть сколько-нибудь подробного описания, их идентификация вызывает определенные затруднения. Принимая во внимание тот факт, что даже автор монографии, посвященной наследию Исхака, просто перечисляет вслед за изданием Беджана использованные для публикации текста рукописи и не приводит (за исключением только одной рукописи) при этом никакой дополнительной информации²²¹, представляется оправданным более внимательно рассмотреть имеющуюся информацию о каждой из них.

О рукописи, положенной в основу издания, Беджан сообщает, что это была «знаменитая рукопись из Мардина», пергаменный кодекс, написанный в Валту (Курдистан) в 1235 г. В рукописи недостает только двух листов, и именно в этом списке, по мнению Беджана, текст Исхака представлен в наиболее полном и аутентичном виде²²².

Помимо этого списка были использованы также рукописи из Алкоша, Мосула и Сиирта, о которых Беджаном сообщается лишь то, что каждый из них содержит весь корпус. Таким образом, при описании рукописей из ближневосточных собраний Беджан ограничивается указанием на город и оставляет при этом без упоминания соответствующую библиотеку и номер рукописи. Возможно ли найти дополнительную информацию об этих четырех рукописях?

В Мардине известны два основных собрания сирийских рукописей, принадлежащих халдейской и сиро-яковитской епископиям соответственно²²³. Не ранее, чем в 1999-2000 гг., С. Брок идентифицировал мардинский список Беджана с рукописью за номером 46 из собрания халдейской епископии²²⁴. Действительно, обращение к описанию собрания, выполненного Адаем Шером и изданного в 1908 г., не оставляет никаких сомнений в правильности такого отождествления. Тем же С. Брок

220 Bedjan 1909, vi

221 Chialà 2002, 67, п. 46

222 Bedjan 1909, v-vi

223 Desreumaux 1991, 182-186

224 Brock 1999-2000, 475, п. 1

была прослежена дальнейшая история этой рукописи, которую исследователь идентифицировал с *Paris syr. 359*, хранящейся в настоящее время во Французской Национальной библиотеке. Английский исследователь допустил лишь небольшую вероятность неверности такой идентификации, скорее всего, из-за использования при работе данных каталога, а не самого кодекса²²⁵. Аналогичную двойную идентификацию (с *Mardin/Scher 46* и с *Paris syr. 359*) предложил позднее также С. Кьяла, опираясь, однако, также только на имеющееся описание²²⁶.

Каким образом мардинский список мог попасть в Париж? К сожалению, в остальных случаях весьма исчерпывающий каталог Ф. Брикель-Шатоннэ не дает об этом никакой информации²²⁷. Тем не менее, принимая во внимание тот достаточно известный факт, что в период до 1915 г. А. Шер передал Французской Национальной библиотеке шестнадцать ценных рукописей из библиотеки Халдейской архиепископии в Сиирте²²⁸, представляется весьма вероятным, что то же самое могло произойти с мардинским списком Исхака. Либо, что также весьма вероятно, рукопись попала в библиотеку напрямую из Мардина. Так, известно, что восемнадцать рукописей из мардинского собрания были переданы Ватиканской библиотеке халдейским епископом Исразлем Аудо (занимал епископскую кафедру в Мардине с 1910 по 1941 г.)²²⁹.

Использованные Беджаном рукописи из Алкоша и Мосула были идентифицированы Оттусом Ассфальгом при составлении каталога сирийских рукописей Государственной библиотеки в Берлине. В послевоенное время они были разделены между университетскими библиотеками Тюбингена и Марбурга. Так, рукописи *Berlin or. quart. 159* и *or. oct. 258* соответствуют мосульскому и алкошскому кодексу. Обе рукописи были приобретены Государственной библиотекой в Берлине в 1915 из частной коллекции Беджана²³⁰.

Относительно рукописи из Сиирта Беджан сообщает только то, что это была «старая рукопись»²³¹. Обращение к каталогу библиотеки халдейской епископии в Сиирте,

225 Brock 1999-2000, 75, п. 1. К сожалению, Брок не затрагивает этого вопроса в статье, посвященной греческому переводу Исхака, где анализируются данные о сирийской рукописной традиции (201-208)

226 Chialà 2002, 67, п. 45

227 Briquel-Chatonnet 1997, 25-26. Поскольку в каталоге информация об идентичности этой рукописи с 46-й рукописью из халдейского собрания в Мардине отсутствует, можно заключить, что во Французской Национальной библиотеке не сохранились сведения о ее происхождении

228 Ibid., 8. Это было вызвано назреванием крайне тяжелой обстановки в Османской империи по отношению к христианам, приведшей к так называемому сиро-армянскому геноциду, в результате которого погибли многие тысячи не только армянских христиан, но и христиан, принадлежавших различным Церквям сирийской традиции. Одним из них стал и А. Шер, мученически погибший в 1915 г. (см. о нем: Assad 1995/1996, 209-220); была уничтожена и ценнейшая библиотека архиепископии в Сиирте (однако практически сразу после разрушения появились слухи о том, что Шер, предвидя драматическое развитие событий, спрятал наиболее ценные рукописи, среди которых мог быть единственный известный экземпляр сирийского перевода не сохранившегося в подлиннике сочинения Феодора Мопсуестийского «О воплощении», см. Macomber 1968, 479, п. 41)

229 Desreumaux 1991, 182. О нем: Korolevskij 1931, col. 317. На то, что и иные мардинские рукописи попали в Европу неизвестно откуда, указывает тот факт, что, например, рукопись *Vat. syr. 608* была отождествлена Маркуццо с *Mardin 93* (Marcuzzo 1988, 188), тогда как в каталоге история кодекса отсутствует. Известно также, что несколько рукописей из Мардина попали в Институт Пешитты в Лейдене, а также в библиотеку Честера Битти в Дублине, однако с достоверностью установить их происхождение на сегодняшний день не представляется возможным. Отсутствие кодекса Исхака было с сожалением отмечено В. Макомбером, посетившим библиотеку Халдейской епископии в Мардине в 60-х гг. (Macomber 1968, 481)

230 Assfalg 1963, xi

231 Bedjan 1909, v. Современные исследователи практически ни разу не высказали предположения относительно возможной идентификации рукописи из Сиирта, использованной Беджаном (см., однако, несколько неясное замечание Брока: Brock 1999-2000, 475, п. 1)

составленному упомянутым ранее Аддаем Шером, показывает, что рукопись, которую мог использовать Беджан, идентична с кодексом, стоящим в каталоге под номером 76. Описание сообщает, что это действительно древняя рукопись (Шер датирует ее по палеографическим признакам XIII в.), содержащая первый том Исхака²³². Известно, что большая часть рукописей библиотеки Сиирта была уничтожена. Поэтому у нас нет возможности через обращение к самой рукописи удостовериться в том, что именно она была использована Беджаном. Тем не менее, аргументом в пользу такого отождествления может выступать тот факт, что в приложении к изданию первого тома Исхака Беджан поместил небольшое произведение «Добродетельное слово» Авраама Натпарского²³³, которое, по эксплицитному указанию самого Беджана, было им взято из Сииртского кодекса 76²³⁴. В описании Шера действительно упоминается сочинение Авраама с идентичным заглавием. Следовательно, идентификацию «Сииртской рукописи» с кодексом 76 из епископской библиотеки Сиирта следует считать весьма вероятной²³⁵. Тем не менее, нельзя все же исключить возможность использования Беджаном иной рукописи из того же собрания²³⁶.

II.1.4 Издание Беджана

Принципы, лежащие в основе издания Беджана, не были изложены издателем подробно и упорядоченно. Краткие указания в предисловии сообщают следующее. В основу издания была положена вшеназванная мардинская рукопись²³⁷, следуя которой, корпус представлен 82 трактатами²³⁸ (что соответствует содержанию кодексов из Алкоша и Сиирта). По причине большого количества разночтений только часть оных отражается в аппарате²³⁹. Равным образом воспроизводится только ограниченное количество маргинальных глосс²⁴⁰.

Обращение к самому изданному тексту открывает дополнительные принципы, которым следовал Беджан, но которые остались не выражены эксплицитно. Текст издания действительно воспроизводит текст мардинского списка, а в аппарате указываются разночтения, однако очень часто можно наблюдать, как в основной текст издатель вносит эмендации, а оригинальные чтения мардинского списка помещает в аппарат²⁴¹. В случае лакуны в мардинском списке текст восстанавливается по рукописям из Алкоша и Мосула²⁴².

К более точному пониманию подхода Беджана можно приблизиться через обращение к тексту самой мардинской рукописи. Первое, что привлекает к себе внимание, это использование Беджаном восточно-сирийского шрифта, тогда как рукопись

232 Scher 1905, 57-58

233 Bedjan 1909, 629-632

234 Bedjan 1909, xvii

235 Беджан еще раз указывает на его знакомство с сииртским кодексом 76 в Bedjan 1907, xlii-xlv

236 Так, в том же каталоге рукописей Сиирта за номером 77 стоит описание рукописи аналогичного содержания, что и 76. К сожалению, автор каталога ограничивается высказыванием предположения о вероятной зависимости от рукописи 76 и не указывает возможной даты ее написания (Scher 1905, 58)

237 Bedjan 1909, v-vi

238 Ibid., vii

239 Ibid., vi

240 Ibid., vi-vii

241 Например, Bedjan 1909, 5, 6, passim

242 Например, Bedjan 1909, 1

написана четким восточно-сирийским изводом эстрангелы. Во-вторых, Беджаном была произведена полная вокализация текста в соответствии с восточно-сирийскими нормами. В тексте рукописи использование диакритики и акцентов минимально. В-третьих, наряду с вокализацией Беджаном была произведена систематическая пунктуация текста. Однако только в некоторых случаях она находит соответствие в рукописи. Сопоставление знаков пунктуации в издании и рукописи может быть представлено следующим образом:



Репрезентативное сравнение первого трактата в издании Беджана с рукописью дает следующие результаты:

1. Имеется несколько несоответствий, которые могут быть как результатом неоговоренной Беджаном эмендации, так и погрешностью при наборе сирийского текста в ходе его подготовке к публикации: с. 1, стр. 2: ܟܘܢܝܢܟܘܢ вместо ܟܘܢܝܢܟܘܢ ; с. 3, стр. 12: ܟܘܢܝܢܟܘܢ вместо ܟܘܢܝܢܟܘܢ ; с. 5, стр. 15: ܟܘܢܝܢܟܘܢ вместо ܟܘܢܝܢܟܘܢ ; с. 8, стр. 1: ܟܘܢܝܢܟܘܢ вместо ܟܘܢܝܢܟܘܢ .
2. Несколько неоговоренных эмендаций: с. 4, стр. 1, с. 5, стр. 1, с. 8, стр. 13: ܟܘܢܝܢܟܘܢ вместо ܟܘܢܝܢܟܘܢ ; с. 5, стр. 18: ܟܘܢܝܢܟܘܢ вместо ܟܘܢܝܢܟܘܢ .
3. В четырех случаях Беджан вносил в основной текст исправленное чтение, присутствующее на полях рукописи, не оговаривая того: с. 2, стр. 19: ܟܘܢܝܢܟܘܢ вместо оригинального ܟܘܢܝܢܟܘܢ ; с. 7, стр. 13: ܟܘܢܝܢܟܘܢ вместо оригинального ܟܘܢܝܢܟܘܢ ; с. 8, стр. 6: ܟܘܢܝܢܟܘܢ вместо оригинального ܟܘܢܝܢܟܘܢ ; с. 9, стр. 3: ܟܘܢܝܢܟܘܢ вместо оригинального ܟܘܢܝܢܟܘܢ .

Еще одним важным нововведением Беджана является последовательная нумерация трактатов. В тексте мардинского списка нумерация сопровождает только заглавия первых шести трактатов. Все последующие заглавия не содержат никаких указаний на их местоположение в составе корпуса. Принимая во внимание то обстоятельство, что в некоторых пространственных трактатах присутствует определенная рубрикация, делающая весьма не столь очевидным выделение независимых текстов²⁴³, представляется необходимым провести ревизию осуществленного Беджаном разделения. Данная ревизия должна быть проведена с учетом данных всех рукописей.

Помимо этого, следует указать на то, что мардинская рукопись содержит на полях большое количество исправлений основного текста, сделанных, вероятно, самим переписчиком. Все глоссы помечены киноварным указанием ܟܘܢܝܢܟܘܢ – «толкование» и выполнены определенно не переписчиком, но, в то же время, можно определенно утверждать, что они были добавлены довольно рано, предположительно через однодва столетия после написания рукописи. Из тридцати двух мар-

²⁴³ Так, например, 18-й трактат в списках западной редакции стабильно представлен разделенным на два независимых трактата. Но верно и обратное: так, небольшой 31 трактат в той же западной редакции составляет единое целое с предыдущим трактатом

гинальных глосс, сопровождающих корпус²⁴⁴, Беджан в своем издании воспроизводит только десять²⁴⁵.

Итак, предварительный анализ издания Беджана и сравнения изданного текста с рукописью показывает, что сирийский текст в том виде, в котором он был опубликован Беджаном, достаточно точно (хотя и не всегда) воспроизводит текст мардинской рукописи. Поскольку на сегодняшний день именно этот список является самой древней рукописью, содержащей корпус Исхака в наиболее полном и аутентичном виде, можно считать оправданным использование издания Беджана для работы с текстом Исхака. Тем не менее, вероятность эмендации, внесенной в текст Беджаном, побуждает нас рекомендовать привлечение к работе самого мардинского списка. Принимая во внимание большое количество рукописей (самая древняя датируется приблизительно VIII в.), которые были не известны Беджану, следует самым настоятельным образом указать на необходимость нового критического издания первого тома с привлечением всего доступного материала.

Активная миссионерская деятельность Беджана достаточно хорошо известна. Не вызывает сомнений и то, что одним из направлений миссионерской активности Беджана являлась издательская деятельность²⁴⁶. Принимая это во внимание, можно утверждать, что подход Беджана к изданию текста Исхака был мотивирован его стремлением показать, что, несмотря на почитание Исхака миафиситами и православными, в действительности наследие Исхака принадлежит традиции Церкви Востока. Распространение же его сочинений за пределами Церкви стало возможно лишь благодаря интерполяции многих мест. Таким образом, используя древнейший известный полный список первого тома, Беджан стремился вернуть «подлинного» мар Исхака. Следствиями такого похода, наряду с весьма вольным обращением с текстом, следует считать пренебрежение данными отличающейся (как считал Беджан, западной) редакции и представляющими ее списками, игнорирование проблем, связанных с историей текста и отказ от полноценного использования маргинальных глосс.

Х. Мёрре ван ден Берг отмечает, что одним из следствий миссионерского подхода Беджана по отношению к издательской деятельности является его придирчивость к богословско-догматическому содержанию издаваемого текста. Он стремился, чтобы в тексте отсутствовали противоречия римско-католическому учению. «Догматический критерий: книга должна быть в согласии с учением римо-католической Церкви – это *sine qua non*. Если книга значительно отклонялась от того, что Беджаном считал католическим учением, она не издавалась Беджаном. Менее значительные «погрешности» либо исправлялись, либо сопровождались соответствующим предупреждением»²⁴⁷. Были ли Беджаном внесены изменения содержательного характера в текст Исхака, покажет только детальное сопоставление изданного текста с текстом мардинского списка.

244 Fol. 3r, 7r, 31v, 34v, 42r, 64v, 67r, 69r2v, 80v, 81v, 82r, 82v, 84r, 89r2, 91r, 117r, 119r, 130r, 132v, 134v, 141v, 144r, 147r, 158r, 167r, 168v, 174v, 175r, 176r

245 Bedjan 1909, 6, 19, 61, 83, 94, 115, 177, 199, 200, 421

246 Восте и Мёрре ван ден Берг достаточно ярко описывают потребность католической урмийской миссии в литературе (см. сноску 173); этот дефицит еще более ощущался на фоне активной издательской деятельности протестантских миссионеров. Подробно издательская деятельность Беджана освещается в Murre van den Berg 2006, 357-364

247 Murre van den Berg 2006, 361

II.1.5 Проблема двух редакций первого тома

Уже Беджан обратил внимание на почитание Исхака как несторианами, так и сиро-яковитами²⁴⁸. Задаваясь вопросом, как такое могло стать возможным, он утверждает, что это произошло благодаря яковитской интерполяции некоторых мест книги с целью сделать ее догматику приемлемой²⁴⁹.

Работая над подготовкой издания текста, Беджан сумел установить ряд интерполированных мест с использованием мардинского списка, содержащего, по его мнению, аутентичный текст. Беджан указывает, что интерполированный текст находится в лондонских и ватиканских рукописях, а также в списке из Мосула. С другой стороны, наиболее полный текст представлен в кодексах из Сиирта, Алкоша и Мардина²⁵⁰. Беджан также отмечает, что в интерполированном тексте отсутствует ряд мест по сравнению с аутентичным текстом. Коляция доступных рукописей позволила ему составить список тех мест, которые были интерполированы в яковитской традиции²⁵¹. Таким образом, *de facto* Беджан выделил две редакции первого тома – несторианскую, являющуюся наиболее полной и аутентичной, и яковитскую – характеризующуюся наличием интерполяций и лакун, призванных нивелировать догматически неприемлемые пассажи. Одним из наиболее характерных примеров таких интерполяций является замена часто цитируемых в корпусе Исхака имен Феодора Мопсуестийского и Диодора Тарсского²⁵².

А. Венсинк кратко коснулся проблемы двух редакций в предисловии к английскому переводу корпуса. Как было сказано ранее, сохранившийся текст Венсинк считал аутентичным, а последовательность трактатов соответствовала автографу Исхака. Однако оба этих вывода можно считать полностью приложимыми только к изданному тексту Беджана, так как в большинстве рукописей (в том числе в двух доступных Венсинку списках из Британской библиотеки) текст представлен в несколько отличном виде. Так, Венсинк указывает на замену имени Евагрия Понтийского на имена Нила, Марка и Григория, имени Феодора – на имена Григория, Иоанна Златоуста, Мартиниана (либо устранено без внесения замены), а имя Диодора – на имя Дионисия Ареопажита. И, несмотря на то, что при своем перечислении Венсинк использовал равным образом данные сирийских рукописей и греческого перевода, вывод был им сделан применительно к сирийской рукописной традиции корпуса: «Эти [замены] имен означают, что [сиро-яковиты] считали [необходимым] устранить те имена, которые были неприемлемы для миафиситской церкви»²⁵³.

Свое закрепление представление о «двух редакциях» первого тома получило у Даны Миллера²⁵⁴. Работая над английским переводом греческой версии Исхака, Миллер пришел к пониманию необходимости использования сирийского текста для прояснения непонятных мест греческого перевода. Обращение к сирийскому тексту привело исследователя к констатации существования двух редакций, названных им

²⁴⁸ Bedjan 1909, iv-v

²⁴⁹ Ibid., v: «...les Jacobites ont falsifié quelques passages du livre, afin que le rendre inoffensive aux lecteurs de leur secte»

²⁵⁰ Ibid., vi

²⁵¹ Ibid., viii-xiii

²⁵² Беджан не приводит всех упоминаний Феодора и Диодора и тех имен, на которые их имена были изменены

²⁵³ Wensinck 1923, xvii

²⁵⁴ [Miller] 1984, lxxvii-lxxx

«восточная» и «западная». Миллер указывает только три списка, представляющих западную редакцию: *Vat. syr. 125, syr. 124*, а также *Sinai syr. 24*. Им были выделены следующие отличия между двумя редакциями: 1) восточная содержит многочисленные пассажи и восемь трактатов, которые отсутствуют в западной редакции; 2) западная содержит некоторое количество пассажей, отсутствующих в восточной; 3) в западной редакции имена Феодора Мопсуестийского, Диодора Тарсского и Евагрия Понтийского были заменены именами других авторов. Миллер не подвергает сомнению аутентичность восточной редакции. Отличия между двумя редакциями, по мнению Миллера, должны быть объяснены двумя причинами. Во-первых, список, к которому восходит вся западная рукописная традиция, скорее всего, был дефектным. И, во-вторых, вслед за Беджаном Миллер считает, что западная редакция была подвергнута интерполированию с целью «очистить» текст от недопустимых мест.

Кроме того, тот факт, что порядок трактатов в обеих редакциях практически одинаков, дает Миллеру основание утверждать на основании ряда примеров, что трактаты были если не написаны, то, по крайней мере, очень рано упорядочены в той последовательности, в которой их сегодня можно найти в рукописях.

Миллеру принадлежит также сопоставительная таблица двух редакций²⁵⁵. И, хотя принципы последовательности трактатов в западной редакции остались им не высказаны, следует полагать, что он опирался на данные рукописей *Sinai syr. 24* и *Vat. syr. 125*, так как именно эти две рукописи были ему доступны (для восточной редакции им использовалось издание Беджана)²⁵⁶. Из таблицы следуют следующие особенности западной редакции: отсутствуют семь трактатов (21, 49, 54, 56, 71, 75, 76)²⁵⁷, трактаты 19 и 20 представлены как один текст, трактат 64 стоит между 58 и 59.

Эта таблица была позднее воспроизведена Кьяла²⁵⁸, который ссылается на издание Миллера как на свой источник²⁵⁹. В целом же Кьяла воспроизводит представление о существовании двух редакций как общепринятое и, повторяя выводы Миллера, не добавляет к ним ничего нового²⁶⁰.

Таким образом, подводя итог истории изучения вопроса о двух редакциях, нельзя не констатировать, принимая во внимание прежде всего количество неучтенного материала, что данная теория нуждается в более детальном исследовании. Особенно насущным является внимательное изучение рукописей мелькитского (сиро-халкидонского) происхождения с тем, чтобы верифицировать допустимость их безоговорочного отождествления с западной редакцией, как это было сделано Миллером в случае списка *Sinai syr. 24*.

Изучение истории развития западной редакции должно также объяснить отсутствие в ней определенных трактатов. Так, например, не вызывает сомнений, что 19-й трактат был отвергнут западной традицией как содержащий многочисленные отсылки к Феодору Мопсуестийскому.

Помимо этого, представляется, что составленная Миллером таблица, считающаяся на сегодняшний день самой авторитетной, не может быть признана удовлетвори-

255 [Miller] 1984, cxlii-cxv

256 [Miller] 1984, cvi

257 Как было указано ранее, Миллер, описывая особенности западной редакции, говорит об отсутствии не семи, а восьми трактатов (при этом не перечисляя их). Причина такого расхождения нам осталась неясна

258 Chialà 2002, 366-369

259 Ibid., 365

260 Ibid., 67

ельной в той части, где он сопоставляет восточную и западную редакции, поскольку составлена с привлечением данных всего двух списков для западной редакции и издания Беджана – для восточной. Наше сопоставление порядка трактатов показывает, что последовательность трактатов не столь стабильна, как это следует из таблицы Миллера и как впоследствии утверждает Кьяла²⁶¹.

Прежде чем указать на некоторые расхождения с таблицей Миллера, необходимо сделать замечание относительно проблем, с которыми сталкивается исследователь, составивший перед собой цель выявить соответствие последовательности трактатов двух редакций. Без эксплицитного обсуждения невозможно передать действительное существо проблемы. Прежде всего, изучение последовательности трактатов можно опираться на максимально возможное число рукописей, содержащих (хотя бы в своем первоначальном виде) полный корпус. При сопоставлении нужно принимать во внимание не только инципит и эксплицит, но внимательно сравнивать также сам текст трактата, так как некоторые трактаты встречаются в сокращенном виде. Нередко в тексте рукописей можно наблюдать отсутствие заглавия определенного трактата, в результате чего два трактата могут быть представлены как один текст, что, с одной стороны, требует выявления таких случаев, а с другой, ставит вопрос о причине появления такого слияния. Представляется, что изучение содержания каждой из известных рукописей будет способствовать более точному пониманию проблемы редакций корпуса Исхака и предоставит данные, которые можно будет использовать для реконструкции его истории.

В качестве примеров расхождений с данными таблицы Миллера можно указать следующие²⁶². Так, в рукописи *Berlin or. oct. 1258* (представляющей восточную редакцию) за трактатом 18 следует трактат 20, трактат 19 стоит в конце корпуса, а трактат 82 отсутствует вовсе²⁶³. Однако наибольшую вариативность можно наблюдать в списках западной редакции. Так, отсутствуют единичные трактаты в определенных списках: 17 отсутствует в *Vat. syr. 125* и *syr. 124*; трактаты 19, 49, 54, 56 отсутствуют во всех списках, кроме двух лондонских; 21 – в *Vat. syr. 125, syr. 124, Mardin Orth. 195; 59* – отсутствует в *Vat. syr. 125* и *syr. 124*; 71 – отсутствует во всех, кроме *BL. Add 14633* и др. случаи), отсутствие групп трактатов (75-76 отсутствуют везде, кроме *British Library Add. 14632*), различное расположение единичных и групп трактатов. Все это свидетельствует о необходимости более тщательного изучения известных рукописей.

Следует особо подчеркнуть необходимость установления отношения мелькитских списков к спискам сиро-яковитского и восточно-сирийского происхождения. До недавнего времени однозначно считалось, что рукописи *Vat. syr. 125* и *Sinai syr. 24* принадлежат к западной редакции текста мар Исхака²⁶⁴. Однако, благодаря переоценке С. Брока, сегодня не может вызывать сомнений мелькитское происхождение рукописи *Vat. syr. 125*²⁶⁵. На идентичное происхождение рукописи *Sinai syr. 24* однозначно ука-

261 Chialà 2002, 365

262 Наши наблюдения были сделаны с использованием доступных данных. Некоторые рукописи, содержащие первый том, нам не удалось привлечь из-за их недоступности и из-за отсутствия их подробного описания (Sharfeh, Rahmani 310, Mingana syr. 151). При анализе содержания *BL. Add 14633, Add 14632, Vat. syr. 562, Harvard Semitic Museum 4058* мы воспользовались имеющимися подробными описаниями. Рукописи *Vat. syr. 125, syr. 124, Mardin Orth. 195, Sin. syr. 24, Sharfeh Rahmani 103, Berlin or. oct. 1258, or. quart. 1159, British Library Or. 9362* были доступны для непосредственной работы с ними

263 Мы опираемся на описание Ассфальга (Assfalg 1963, 42-43)

264 [Miller] 1984, lxxvii-lxxviii

265 Brock 2001, 206-207; Brock 2004, 232

зывает обнаруженный П. Жеэном первый кватернион синайской рукописи, в котором содержится упоминание о том, что рукопись была переписана в монастыре св. Саввы²⁶⁶. Нельзя не отметить значения этих двух рукописей – древнейших свидетелей текста мар Исхака – для его истории. Оба кодекса близки по дате своего написания ко времени греческого перевода текста мар Исхака, выполненного в конце VIII - начале IX вв. в монастыре св. Саввы. Эти кодексы дают возможность приблизиться к тому сирийскому тексту, который был использован переводчиками, и понять происхождение некоторых особенностей греческого перевода. Не исключено также, что внимательное изучение этих двух рукописей приведет к выявлению новой (мелькитской) редакции текста Исхака²⁶⁷.

Наше предварительное сопоставление содержания рукописей полного корпуса Исхака позволяет сделать определенные выводы о родстве некоторых списков. *Vat. syr. 125* безусловно находится в определенной зависимости от *Vat. syr. 124*, хотя, соглашаясь с мнением Б. Коллесса, можно равным образом констатировать отсутствие прямой зависимости между двумя списками и гипотетически допускать использование дополнительного списка, либо их общую зависимость от некоего третьего списка²⁶⁸.

Пять западно-сирийских списков²⁶⁹ довольно похожи по своему содержанию: в них отсутствуют трактаты 19, 29, 49, 56, 71, 75-76; трактат 18 представлен разделенным на две части, расположенные в разных местах корпуса; за трактатом 15 следуют 18, 20-23, 25-26, 28, 16-17, 18, 24, 30-48 и т. д. Два списка Британской библиотеки, хотя и относятся к западной редакции, но отличаются от нее в том, что содержат весь корпус (что является характеристикой восточной редакции). Две мелькитские рукописи²⁷⁰ отличает, с одной стороны, отсутствие трактатов 19, 49, 56, 71, 75-76 (что сближает их с западной редакцией), но, с другой стороны в них нельзя найти закрепившуюся в западной редакции особую последовательность трактатов. Ответ на вопрос, дают ли указанные факты основание для выделения трех редакций, должен дать внимательный текстологический анализ списков.

Следует также обратить внимание на одну особенность западной редакции, которая не привлекла до сих пор внимания исследователей. Как это было отмечено Беджаном, в ряде списков (которые можно считать либо принадлежащими к западной редакции, либо содержащими определенные ее элементы) имена Феодора Мопсуестийского (чаще называемого просто «толкователь») и Диодора Тарсского были заменены приемлемыми для яковитов вариантами: Иоанн <Златоуст>, Дионисий <Ареопагит>, Кирилл <Александрийский> и др., либо заменены на нейтральное выражение «один из учителей»²⁷¹. Эта особенность западной редакции была отмечена также Миллером, который добавил к списку имя Евагрия Понтийского²⁷², и была принята всеми исследователями²⁷³. И действительно, обращение к рукописям показывает, что имя Евагрия было везде исправлено. Так, в трактате 72 имя Евагрия упомина-

266 Géhin 2006, 40

267 Более подробно о значении этих двух мелькитских рукописей см.: Kessel 2010, 207-218

268 Colless 1969 [неизданная докторская диссертация], 26

269 Mardin Orth. 195, Sharfeh Rahmani 103, Harvard Semitic Museum 4058, *Vat. syr.* 562; Berlin or. quart. 1159 (о специфике этого списка восточно-сирийского происхождения см. ниже)

270 *Sin. syr.* 24, *Vat. syr.* 125

271 Bedjan 1909, x-xi

272 [Miller] 1984, lxxviii

273 См., например, Vööbus 1988, 340, п. 23

ется три раза, и было заменено на: Марк, Макарий, Нил²⁷⁴, либо на: Марк, Марк, Нил²⁷⁵. Это можно также наблюдать в трактате 22, где имя Евагрия встречается дважды. Уже в древнейших рукописях *Vat. syr. 125* и *Sinai syr. 24* имя Евагрия было исправлено²⁷⁶. Однако в связи с этим необходимо задать вопрос. Как выразился сначала Беджан, а затем повторил Миллер, интерполяции подобного рода были введены яковитами с целью устранить неприемлемые имена писателей-несториан. И если в случае Феодора Мопсуестийского и Диодора Тарсского это вполне понятно, то замена имени Евагрия требует объяснения иного рода. Из истории западно-сирийской аскетической и мистической письменности известно, что сочинения Евагрия пользовались непререкаемым авторитетом²⁷⁷. Это заставляет задаться вопросом о том, какова была цель и необходимость (следуя теории Беджана) исправления сирояковитами имени Евагрия²⁷⁸.

Ответ на этот вопрос, равно как и на ряд других, должно дать систематическое изучение рукописной традиции первого тома Исхака. При этом следует иметь в виду следующее обстоятельство. Исправления имени Евагрия можно было бы ожидать не от сирояковитов, а от мелькитов, которые, следуя решению V Вселенского собора, отвергли сочинения Евагрия. И действительно, в двух мелькитских рукописях (*Vat. syr. 125* и *Sinai syr. 24*), как было указано выше, имя Евагрия подверглось правке. Это наблюдение дает основание для предположения, что по крайней мере некоторые элементы западной редакции, которая обычно считается результатом рецепции текста Исхака в сирояковитской среде, имеют мелькитское происхождение. И уже через посредство мелькитов текст Исхака перешел к яковитам. С другой стороны, указанное ответвление в истории текста Исхака не может быть признано единственным, поскольку трудно предположить, чтобы текст западной редакции, обширно представленный списками яковитского происхождения, зависел исключительно от мелькитских списков. Присутствие мелькитов на Ближнем Востоке было всегда минимальным, а восточно-сирийские общины довольно часто соседствовали с западно-сирийскими, особенно на территории современного северного Ирака и юго-восточной Турции.

II.1.6 Рукописи первого тома

Оставляя в стороне те рукописи, которые содержат избранные трактаты (сборники и антологии)²⁷⁹, а также фрагменты не сохранившихся рукописей (относительно первоначального состава которых сложно сделать окончательный вывод), рассмотрим

²⁷⁴ Mardin Orth. 195, fol. 215-216; Sinai syr. 24, fol. 124r-125v; Vat. syr. 125, fol. 118r-119v; Sharfeh, Rahmani 103, fol. 108v-109v; Berlin or. quart. 1159, fol. 277-279

²⁷⁵ Vat. syr. 124, fol. 248r-249v

²⁷⁶ Нами было проверено только несколько случаев упоминания имени Евагрия

²⁷⁷ Vööbus 1988, 142-150; Beulay [1987] 16-34

²⁷⁸ С. Брок, специально останавливаясь на проблеме интерполяции имен при переходе текста из одной церковной традиции в иную, уделил внимание и имени Евагрия. Используя свидетельства рукописи *Vat. syr. 125* (которую исследователь однозначно считает мелькитской), он объясняет исправление имени Евагрия следствием перехода текста в халкидонскую среду (Brock 2004, 231-232). К сожалению, Брок не затрагивает вопроса, как согласовывается этот факт с представлением о том, что западная редакция возникла в миафиситской среде. Таким образом, этот небольшой пример ярко иллюстрирует необходимость внимательного рассмотрения всего комплекса данных с целью выявления как можно более подробной истории текста Исхака

²⁷⁹ По нашим предварительным подсчетам сочинения Исхака присутствуют приблизительно в 30 антологиях. Мы планируем осуществить детальное изучение монашеских антологий и тем самым, возможно, удастся составить представление о вошедших в состав антологий сочинениях Исхака

в хронологическом порядке рукописи, содержащие (хотя бы в своем оригинальном составе) первый том Исхака²⁸⁰ в наиболее полном виде. При описании рукописей мы ограничиваемся указанием основных кодикологических данных, приводим доступные сведения об их истории и, в случае недатированных рукописей, даем предложенные исследователями варианты датировки. Расположение рукописей имеет предварительный характер, так как в случае древних недатированных рукописей мы имеем дело с различными вариантами датировки, предложенными исследователями.

Vat. syr. 367²⁸¹ (VIII в. (Маи²⁸², Шабо²⁸³)), пергамен, 63 л., очень сильно повреждена. Несмотря на то, что данная рукопись является одним из самых древних свидетелей корпуса Исхака, она до настоящего времени остается в стороне от интересов исследователей (что, вероятно, объясняется ее крайне плохой сохранностью). По палеографическим признакам она действительно родственна рукописям, написанным ранними образцами восточно-сирийского письма VIII-IX вв.²⁸⁴ В своем настоящем виде содержит трактаты 57-82²⁸⁵, за которыми следуют апофтегмы, близкие систематическому собранию. Поскольку такая выборка трактатов не характерна для сборников, можно с достаточной вероятностью предположить, что в своем первоначальном виде кодекс содержал весь корпус Исхака. Происхождение рукописи неизвестно, однако ее состав указывает на близость к восточно-сирийской традиции.

British Library Add. 14632²⁸⁶ (до X в. (Шабо)²⁸⁷ / X в. (Райт)²⁸⁸ / XIII в. (Баумштарк)²⁸⁹), пергамен, 149 л., восточно-сирийское письмо; рукопись неполная, первоначально состояла из 18 тетрадей, первые две были утеряны и заменены 17 бумажными листами письмом XIII в.; бумажные листы были скопированы с другого списка, также находившегося в монастыре сирийцев в Египте, но впоследствии перешедшем в монастырь св. Антония. Поступила в Британскую библиотеку вместе с ранее упомянутой *Add. 14633*. Имеет определенно восточно-сирийское происхождение²⁹⁰.

British Library Add. 14633²⁹¹ (X в. (Райт)²⁹² / конец XI в. (Шабо)²⁹³ / XI-XII вв. (Брок)²⁹⁴), пергамен, 109 л., 11 тетрадей, восточно-сирийское письмо, на полях глоссы, добавленные переписчиком; рукопись повреждена, сохранилось только две трети от первоначального объема. Поступила в Британскую библиотеку (тогда Британский Музей) в 1843 г. вместе с другими тремястами сирийскими рукописями, приобре-

280 Включая те рукописи, которые в настоящее время содержат лишь часть корпуса, но в своем первоначальном виде содержали весь корпус

281 Mai 1831, 42 [очень краткое описание]

282 Ibid.

283 Chabot 1892, 33

284 Ср. образцы, приводимые Хэтчем: Hatch 1946, № CLXIII (767-768 гг.) и № CLXVI (899 г.)

285 Brock 1995, xxxii. К сожалению, Брок не предлагает своей датировки рукописи

286 Wright 1871, 576-581

287 Chabot 1892, 28

288 Wright 1871, 576

289 Baumstark 1922, 223, п. 14

290 Brock 1995, xxxii

291 Wright 1871, 569-576

292 Wright 1871, 569

293 Chabot 1892, 29

294 Brock 1995, xxxiii

тенными Генри Таттамом в монастыре сирийцев в Египте²⁹⁵. Скорее всего, имеет восточно-сирийское происхождение²⁹⁶.

Vat. syr. 125²⁹⁷ ([в каталоге Симани не датирована] / после VII в. (де Аллэ)²⁹⁸ / возможно, раньше X в. (Брок)²⁹⁹ / X в. (Шабо³⁰⁰, Миллер)³⁰¹ / XII-XIII вв. (Соже-Лантсхут)³⁰² / XIII в. (Выбус)³⁰³), эстрангела, 211 л., содержит также «Послание к Патрикию» Филоксена Маббугского и мемры Иоанна Дальятского. Приобретена Илией Симани в 1707 г. в монастыре сирийцев в Египте (всего было куплено 34 рукописи) по заказу папы Климента XI для Ватиканской библиотеки. На обратном пути упала в Нил, в результате чего значительно пострадала³⁰⁴. Мелькитское происхождение³⁰⁵. По мнению Брока, это пример рукописи Исхака, перешедшей из восточной традиции в западную: хотя об этом ничего не говорится у Симани, но аутентичные имена в заглавии «Послания к Патрикию» Филоксена отсутствовали, и гораздо более поздняя западно-сирийская рука восстановила их. В случае же Иоанна Дальятского имя не было упомянуто в заглавии, но западно-сирийская рука подписала на полях: «Саба» – «старец»³⁰⁶. Отмечают, что текст «Послания к Патрикию» в данной рукописи значительно отличается от остальных списков, что заставляет говорить об особой редакции текста, имеющей характер пересмотра оригинального текста, возможно, в целях антиоригенистской полемики³⁰⁷.

Sinai syr. 24³⁰⁸ (VIII в. (Брикель-Шатонне)³⁰⁹ / конец VIII в. (Брок)³¹⁰ / VIII-IX вв. (Жеэн)³¹¹ / IX в. (Выбус)³¹², (Камиль)³¹³ / IX-X вв. (Миллер)³¹⁴ / X в. (Льюис)³¹⁵), пергамен, 221 л., эстрангела; рукопись неполная; содержит также иные тексты аскетического содержания. Благодаря исследованиям Поля Жеэна нам сегодня известно гораздо больше об истории этой рукописи. Так, *Par. syr.* 378, fol. 61-68 (представляющую собой сложный кодекс, составленный из девяти первоначально независимых рукописей³¹⁶) он идентифицировал как первый кватернион синайской рукописи. На пер-

²⁹⁵ Изложение истории см.: Wright 1871, xi-xiii

²⁹⁶ Brock 1995, xxxiii

²⁹⁷ Assemanus S. E., Assemanus J. S. 1759, 152-156

²⁹⁸ Halleux de 1963, 255

²⁹⁹ Brock 2001, 206

³⁰⁰ Chabot 1892, 31

³⁰¹ [Miller] 1984, cvi

³⁰² Lavenant 1963, 5, п. 3

³⁰³ Vööbus 1970, 340

³⁰⁴ Wright 1871, vi-vii

³⁰⁵ Brock 2001, 206

³⁰⁶ Brock 2001, 206

³⁰⁷ Lavenant 1963, 7. Следует, однако, отметить, что именно с такой исправленной редакции «Послания» был сделан греческий перевод (Lavenant 1963, 5). Ср. Brock 2001, 206-207

³⁰⁸ Lewis 1894, 41 [очень краткое описание; подробное описание рукописи с идентификацией всех содержащихся текстов на сегодняшний день отсутствует]

³⁰⁹ Briquel-Chatonnet 1997, 76

³¹⁰ Brock 2003, 111

³¹¹ Géhin 2007, 5

³¹² Vööbus 1988, 186, п. 6

³¹³ Kamil 1970, 153

³¹⁴ [Miller] 1984, cvi

³¹⁵ Lewis 1894, 41

³¹⁶ Briquel-Chatonnet 1997, 69-77

вом листе имеется указание на то, что рукопись была переписана в монастыре Св. Саввы в Палестине³¹⁷. Это открытие дополнило ранее сделанную реконструкцию Брока: *Sin. Syr. 24 + Milan A inf. 196, fol. 122-129 (Milan/Chabot 35)*³¹⁸. Установление места переписки рукописи также подтверждает ее мелькитское происхождение³¹⁹.

Mardin/Scher 46 (1235 г.) 320 = *Paris syr. 359321*, пергамен, 210 л., 20 тетрадей, эстрангела восточно-сирийского извода, восточно-сирийская огласовка, переписана раббан Давидом в деревне Валтун [Алтун?] 322. Определенно восточно-сирийское происхождение.

Seert/Scher 76 (XIII в.)³²³, 25 тетрадей, эстрангела, содержит также историю св. Анасими, сочинения Авраама Натпарского и Авдишо', митрополита Элама; библиотека уничтожена во время I Мировой войны³²⁴. Определенно восточно-сирийское происхождение.

Vat. syr. 124³²⁵ (XIV в. (Симани)³²⁶, (Баумштарк)³²⁷ / XIV-XV вв. (Выбус)³²⁸), бумага, 350 л., содержит также мемры Иоанна Дальятского. Попала в Ватиканскую библиотеку тем же путем, что и *Vat. syr. 125*. Может быть, является копией *Vat. syr. 125*, либо обе зависят от одного оригинала (Баумштарк³²⁹, Коллесс³³⁰, Хайят³³¹, Бёле³³²). Место переписки (сиро-яковитский монастырь в Египте) указывает на западно-сирийское происхождение рукописи.

Mardin Orth. 195³³³ (olim Deir al-Za'faran 106) (14 июня 1469 г.), бумага, современная пагинация, 293 с., серто; повреждена, многие листы отсутствуют, переписана в монастыре Мар Ханании у Мардина; попала в мардинскую коллекцию в результате слияния патриаршего собрания монастыря Дейр аль-Зафаран и епископальной библиотеки в Мардине³³⁴; содержит также иные сочинения, приписываемые

317 Géhin 2006, 40. Как с сожалением отметил Брок, нам не известны конкретные факты сирийских связей между монастырями св. Екатерины на Синае и Лавры св. Саввы в Палестине. В качестве единственного косвенного примера оных Брок приводит колофон сохранившегося фрагмента сочинений Исхака из *Paris syr. 378*, в котором говорится, что рукопись была скопирована в Лавре Св. Саввы (Brock 2003, 11). Тем не менее, существование таких связей представляется Броку весьма вероятным по причине присутствия сочинений Исхака на Синае. Предположение Брока подтвердилось, когда П. Жеэн идентифицировал использованный Бромом фрагмент, в котором содержится текст первого тома Исхака, как принадлежащий *Sinai syr. 24*

318 Brock 2003, 11, п. 37. Миланский фрагмент представляет собой шестую тетрадь (кватернион) сирийской рукописи, подробнее об этом: Géhin 2007, 5

319 Об особом значении этой рукописи для изучения текстов Исхака, Иоанна Дальятского и Филоксена Маббутского: Kessel 2010, 207-218

320 Scher 1908, 79

321 Briquel-Chatonnet 1997, 25-26

322 Данный топоним остается до настоящего времени не идентифицирован

323 Scher 1905, 57-58

324 Desteuаux 1991, 230-231

325 Assemanus S. E., Assemanus J. S. 1759, 143-151

326 *Ibid.*, 151

327 Baumstark 1922, 223, п. 14

328 Vööbus 1988, 186, п. 9

329 Baumstark 1922, 225, п. 6

330 Colless 1969, 26

331 Khayyat 2007, 29-30

332 Beulay 1978, 281

333 Dolabany 1994, 43-50

334 Desteuаux 1991, 123

Исхаку: «Книгу благодати» и «О безмолвии». Определенно западно-сирийское происхождение.

Vat. syr. 562³³⁵ (1487 г.), бумага, 233 л., серто, содержит также «Книгу благодати», приписываемую Исхаку, сочинения Ефрема, Иакова Сарутского и Иакова бар Андреоса; переписчик: Иоанн Хата, сын монаха Сливы. Определенно западно-сирийское происхождение.

Sharfeh Rahmani 103 (21 февр. 1897)³³⁶, бумага, 177 л., серто, 18 тетрадей; переписчик: Матта бар Паулос, содержит также иные сочинения, приписываемые Исхаку: «Книгу благодати» и «О безмолвии». Определенно западно-сирийское происхождение.

British Library Or. 9362³³⁷ (20 января 1898 г.), бумага, восточно-сирийское письмо; переписчик: Патрос бар Иосип³³⁸, переписана в Тель Кепе. Определенно восточно-сирийское происхождение.

Berlin or. quart. 1259³³⁹ (1 мая 1898 г.), бумага, 239 л., 24 тетради, восточно-сирийское письмо; переписчик: Абд ал-Карим бар Жажо бар Абдалла бар Сулайман Парсайя³⁴⁰, переписана в Мосуле, содержит также иные сочинения, приписываемые Исхаку: «Книгу благодати» и «О безмолвии». Оригиналом данной восточно-сирийской рукописи послужил список западной редакции³⁴¹.

Berlin or. oct. 1258³⁴² (1 декабря 1898 г.), бумага, 300 л., 30 тетрадей, восточно-сирийское письмо; переписчик: Йасуп бар Тома бар Сипа бар Патрос из семьи Абуна³⁴³, переписана в Алкоше по заказу Беджана. Определенно восточно-сирийское происхождение.

Harvard Semitic Museum 4058 (1901 г.), рукопись упоминается в списке Клемонса с кратким указанием на содержание – «ascetical discourses»³⁴⁴. Отсутствие данного списка в каталоге сирийских рукописей Гарвардского университета, составленного Гошен-Готштейном³⁴⁵, связано с ее пропажей из библиотеки до 50-х гг. XX в.³⁴⁶.

³³⁵ Lantschoot, van 1965, 87-88

³³⁶ Söni 1993, 47-48 [№ 154]

³³⁷ Данная рукопись на сегодняшний день не каталогизирована. Имеется только рукописное описание, доступное в отделе азиатских и африканских исследований Британской библиотеки. Наличие первого тома было верифицировано нами при личном знакомстве с рукописью. Рукопись поступила в фонд Британской библиотеки в 1924 г. из личного собрания У. Баджа, предпринимавшего многократные исследовательские поездки на Ближний Восток, одной из важнейших целей которых было приобретение рукописей

³³⁸ Этот восточно-сирийский переписчик переписал не менее двадцати двух рукописей в период 1888-1913 гг. в Тель Кепе (Wilmshurst 2000, 230, данная рукопись осталась не упомянутой Вильмсхёрстом)

³³⁹ Assfalg 1963, 40-42

³⁴⁰ Об этом восточно-сирийском переписчике, жившем в Мосуле, известно только то, что он скопировал по заказу Беджана еще две рукописи (Berlin or. quart. 940, Berlin or. quart. 941), каждая из которых содержит сочинения Исхака Антиохийского (Вильмсхёрст указывает только на одну рукопись этого переписчика: Wilmshurst 2000, 213)

³⁴¹ Об этом см. ниже

³⁴² Assfalg 1963, 42-43

³⁴³ Один из самых продуктивных халдейских переписчиков, в период с 1894 по 1933 гг. он скопировал не менее пятидесяти рукописей (Wilmshurst 2000, 254, п. сноски 303)

³⁴⁴ Clemons 1966, 248. См. также Brock 1995, xxxiii, п. 39, где указывается, что оригиналом рукописи является список из монастыря Мар Маттай, однако в описании Клемонса эта информация отсутствует

³⁴⁵ Goshen-Gottstein 1979

³⁴⁶ Об этом сообщил Д. Коукли (Кембридж) в письме от 5 мая 2009 г.

Настоящее местонахождение неизвестно. Более подробные сведения о ней можно найти в неизданном каталоге Льюиса Титтертона³⁴⁷. Бумага, 136 л., серто; переписана Маттой бар Паулосом с оригинала из монастыря Мар-Маттай. Содержит также «Книгу благодати» и «О безмолвии», приписываемые Исаку. Определенно западно-сирийское происхождение.

Sharfeh, Raḥmani 310³⁴⁸ (1904-1906 гг.), бумага, 1064 с., 54 тетради, серто, копия с древней рукописи из монастыря мар Маттай, переписчик: 'Абд аль-'Азиз, переписана в Мосуле. Сборник сочинений аскетического содержания таких авторов, как Авва Исайя, Евагрий, Авраам Натпарский, Макарий, Иоанн Отшельник, Иаков Сарутский, и др. Определенно западно-сирийское происхождение.

Mingana syr. 151³⁴⁹ (19 октября 1906 г.), бумага, 147 л., серто; переписчик: Матта бар Паулос, переписана в Мосуле с оригинала из монастыря Мар-Маттай; содержит также «Книгу благодати» и «О безмолвии», приписываемые Исаку, восемь мемр Авраама Натпарского и мемру Григория Кипрского. Определенно западно-сирийское происхождение.

II.1.7 Недатируемые рукописи

Seert/Scher 77³⁵⁰, 43 тетр., каталог сообщает, что рукопись имеет одинаковое содержание с Seert/Scher 76. Это позволяет заключить, что последняя является ее оригиналом³⁵¹. Указания на время написания отсутствуют; претерпела ту же участь, что и Seert/Scher 76.

II.1.8 Рукописи с неустановленным содержанием

Mar Mattai 27 (XII в. (Сако)³⁵² / XV в. (Выбус)³⁵³), 682 л., серто; в колофоне рукописи Sharfeh, Raḥmani 310 говорится, что оригиналом рукописи был древний кодекс из монастыря Мар-Маттай. А. Выбус, имевший возможность работать с обоими собраниями, считал что оригиналом рукописи Sharfeh, Raḥmani 310 является Mar Mattai 27³⁵⁴. Содержание двух рукописей действительно близко, однако не идентично³⁵⁵. Поскольку подробное описание рукописи из монастыря Мар-Маттай отсутствует, делать выводы о наличии в нем первого тома Исаака пока преждевременно. Западно-сирийское происхождение.

Сиро-яковитский монастырь Св. апостола Марка в Иерусалиме, кодекс 181. Из краткого описания следует, что рукопись содержит первый том Исаака, была переписана в 1561/1562 гг.³⁵⁶ и, вероятно, имеет восточно-сирийское происхождение. Прочие сведения отсутствуют.

347 Titterton 1925, 258-259 (каталог готовился автором как докторская диссертация, которая так и не была защищена)

348 Sōnī 1993, 89-92 [№ 260]

349 Mingana 1933, coll. 349-351

350 Scher 1905, 58

351 Так предположил Баумштарк: Baumstark 1922, 223, п. 14

352 Saka 1981, 77 [№ 6]

353 Vöbbus 1973, 66-68

354 Idem 1972, 312, п. 33

355 См. подробнее об этом: Kessel 2009, 43-100

356 Dolabany 1994, 380-381

Остается неизвестным время попадания в Египет рукописей *Vat. syr. 125, British Library Add. 14633, и Add. 14632*, привезенных в Европу из монастыря сирийцев. Основное событие в истории библиотеки монастыря сирийцев произошло в 932 г., когда настоятель обители Моше вернулся из своей поездки в Сирию и Месопотамию, привезя с собой около 250 рукописей³⁵⁷. Благодаря колофонам и припискам, Ивлин Уайт удалось идентифицировать около шестидесяти рукописей из партии, которая была привезена Моше³⁵⁸. Однако библиотека пополнялась рукописями как до поездки Моше, так и после, в основном, за счет пожертвований. Таким образом, каждую рукопись из библиотеки монастыря сирийцев следует рассматривать индивидуально на предмет возможности ее принадлежности к рукописям, привезенным Моше. В случае трех дисков корпуса Исхака, принимая во внимание их датировку, наиболее вероятным представляется то, что все они попали в монастырь уже после поездки Моше. Относительно периода, когда это могло произойти, можно, основываясь на истории рукописного собрания монастыря, высказать предположение, что его *terminus ante quem* могут быть XIII в. Как было показано Ивлин Уайт, в период с XI по XII вв. (в связи с тяжелыми условиями, связанными с правлением аль-Хакима, нашествием сельджуков, эти христианскими настроениями в Египте и приходом крестоносцев) книги в монастырь сирийцев практически совсем не поступали, а имевшиеся не переписывались. Ситуация меняется в XIII в., который характеризуется исследовательницей как возрождение библиотеки: начинают поступать новые рукописи, копируются имеющиеся. Именно к этому периоду относится приписка, сделанная в рукописи *British Library Add. 14632*, где говорится о том, что пропавшие листы из списка Исхака были скопированы с другой рукописи³⁵⁹. Таким образом, мы располагаем достаточным количеством данных, свидетельствующих о том, что в XIII в. рукописи корпуса Исхака уже присутствовали в библиотеке монастыря сирийцев. Ими вполне могли быть рассматриваемые здесь *Vat. syr. 125, British Library Add. 14633 и Add. 14632*. Немногим позднее на основе имеющихся рукописей была скопирована рукопись *Vat. syr. 124*.

Завершая рассмотрение полных рукописей корпуса Исхака, мы можем следующим образом классифицировать их в зависимости от происхождения:

Восточно-сирийские	Западно-сирийские	Мелькитские
<i>Vat. syr. 367,</i> <i>British Library Add. 14632,</i> <i>British Library Add. 14633,</i> <i>Mardin/Scher 46,</i> <i>Seert/Scher 76,</i> <i>Seert/Scher 77,</i> <i>British Library Or. 9362,</i> <i>Berlin or. quart. 1159,</i> <i>Berlin or. oct. 1258,</i> <i>Сиро-яковитский монастырь св. апостола</i> <i>Марка в Иерусалиме, кодекс 181</i>	<i>Vat. syr. 124,</i> <i>Mardin Orth. 195,</i> <i>Vat. syr. 562,</i> <i>Sharfeh Rahmani 103,</i> <i>Harvard Semitic Museum 4058,</i> <i>Sharfeh, Rahmani 310,</i> <i>Mingana syr. 151,</i> <i>Mar Mattai 27</i>	<i>Vat. syr. 125,</i> <i>Sinai syr. 24</i>

³⁵⁷ Именно благодаря поездке Моше мы сегодня имеем возможность познакомиться с сочинениями многих (особенно ранних) сирийских авторов, известных, в основном, по косвенным упоминаниям и цитатам. О значении этого события для истории сирийской письменности см.: Brock 2004, 15-24

³⁵⁸ Evelyn White 1932, 443-445

³⁵⁹ О значении этой приписки для истории монастыря сирийцев см.: Evelyn White 1932, 389-390

Мы видим, что рукописи восточно-сирийского происхождения циркулировали в северо-месопотамском регионе, начиная с VIII по XX вв.; особое значение иерусалимского списка состоит в том, что он указывает на присутствие восточной редакции текста Исхака в Палестине, тогда как два списка Британской библиотеки (*Add. 14632*, *Add. 14633*), привезенные из монастыря Сирийцев, являются примерами использования рукописей восточно-сирийского происхождения в западно-сирийских кругах. За исключением одной рукописи, все западно-сирийские рукописи, равно как и восточно-сирийские, появились в северной Месопотамии. Мелькитские же рукописи указывают на обращение корпуса Исхака в мелькитских кругах Палестины и Синая (*Sinai syr. 24*). Кроме того, они свидетельствуют об использовании мелькитской рукописи в западно-сирийской традиции (*Vat. syr. 125*).

Изучение рукописной традиции корпуса Исхака ставит перед исследователем ряд проблем. Наиболее значимой из них является отсутствие стабильной соотношенности определенной редакции текста с происхождением рукописи. Наиболее ярким примером может выступать *Berlin or. quart. 1159*. Эта рукопись имеет определенно восточно-сирийское происхождение, однако уже Беджаном была выявлено ее родство со списком западной редакции³⁶⁰. Здесь можно задать следующий вопрос. Каково отношение списков интерполированной редакции к списку, который по своим характеристикам (переписчик, место написания, вид письма) должен был бы относиться к оригинальной редакции? В колофоне рукописи отсутствует указание на ее оригинал, однако анализ текста однозначно свидетельствует в пользу принадлежности ее к интерполированной редакции³⁶¹. Вряд ли возможно допустить, чтобы в восточно-сирийской традиции равным образом сосуществовали обе редакции. Более оправданным будет предположить, что восточно-сирийский переписчик использовал как оригинал список западной редакции, скорее всего, по причине его легкодоступности³⁶². Более сложно определить, каким образом две древние рукописи Британской библиотеки восточно-сирийского происхождения содержат текст западной редакции.

Следует также отметить, что отнесение того или иного текста к восточной или западной редакции может быть не столь очевидным и простым. Так, например, список из Алкоша (*Berlin or. oct. 1258*), относящийся к восточной редакции, содержит интерполяции антинесторианского характера. «Блаженный Толкователь» заменено на «один из учителей»³⁶³, «увещания блаженного толкователя» на «увещания того учителя», «Диодор» на «Дионисий»³⁶⁴, 19-й трактат (обычно отсутствующий в западной редакции) присутствует в ней с лакунами³⁶⁵ и др. Достаточно заглянуть в аппарат, чтобы заметить иные случаи поддержки чтений западной редакции. Несмотря на то, что указанные особенности рукописи были замечены Беджаном, он никак их не прокомментировал, и объяснение такого присутствия элементов западной редакции в списках восточной редакции на сегодняшний день отсутствует.



360 Bedjan 1909, vi, xvi

361 См. аппарат в издании Беджана. Например, Bedjan 1909, 242. Мосульский список здесь поддерживает замену имени «Диодор» на имя «Василий»

362 Подобный случай не является уникальным, см., например, наши замечания о рукописи Harvard Houghton Library Syr. 79 (см. Kessel 2009, 43-100)

363 Bedjan 1909, x

364 Bedjan 1909, xi

365 Однако все случаи упоминания имени Евагрия в 72-м трактате оставлены без изменений

Одной из основных целей изучения рукописной традиции первого тома Исхака должно быть выявление истории текста и его филиаций. Благодаря этому можно будет объяснить, когда произошло выделение западной редакции, прояснить ее характеристики и выявить причину значительной вариативности внутри нее. Также можно будет ответить на вопрос, можно ли считать некоторые присущие западной редакции чтения, дополнения, отличия в порядке трактатов аутентичными, объяснить присутствие ряда элементов западной редакции в списках восточной. Все это должно помочь не только установить подлинный текст первого тома, но и проследить его рецепцию в трех различных конфессиональных общностях сирийской традиции.

II.1.9 Второй и третий тома сирийского корпуса

Второе собрание Исхака (ܡܫܝܒܐ ܟܬܘܒܐ) состоит из 41 трактата, из которых два (№№ 16 и 17) соответствуют №№ 54 и 55 из Первого собрания. Самой объемной частью этого собрания являются «Гностические главы» (ܟܬܘܒܐ ܟܠܝܢܐ), называемые также «сотницами о познании», числом четыре. Остальные трактаты (II, 4-41) также близки по жанру к сотницам (это вообще характерная черта трактатов мар Исхака). Первые об этом томе сообщил П. Беджан в предисловии к изданию первого тома, указав как на источник на ркп. из Урмии³⁶⁶. К сожалению, во время геноцида в начале XX в. рукопись погибла, однако в 1983 г. С. Брок сообщил о находке в Бодлеянской библиотеке еще одной ркп. *Syr. E. 7* с текстом Второго собрания. Воспользовавшись еще двумя ркп. *Paris syr. 298* и *Harvard (Houghton Library) syr. 57*, а также рядом иноязычных флорилегиев, Брок в 1995 г. издал текст трактатов II, 4-41 (без сотниц) в серии CSCO³⁶⁷.

Значение этой публикации для исхаковедения огромно. Достаточно сказать, что, помимо издания сирийского текста Второго собрания и английского перевода, С. Брок поместил в книге кодикологическое и палеографическое описание всех ркп.³⁶⁸, сводную таблицу всех трактатов Первого собрания³⁶⁹, обширное текстологическое введение с оценкой и контекстуализацией всех авторов, повлиявших на мар Исхака или цитировавшихся им³⁷⁰. Перевод Брока очень буквален, т. е. именно таков, каков должен быть перевод мар Исхака, и снабжен подробными примечаниями. Второе собрание даже более, чем первое, оказывается важным для прояснения первоначального вида корпуса Исхака. Имена Феодора Толкователя и других авторитетов Церкви Востока, равно как и Евагрия, в ней не изглаживались и показывают путь чтения хузистанского отшельника. Знакомство с текстом облегчают подробные указатели³⁷¹.

Русский перевод Второго собрания, сделанный И. Алфеевым с английского перевода С. Брока и сопоставленный с сирийским текстом, появился в 1996 г., причем сразу же вызвал в российской прессе обсуждение, в ходе которого различными сторонниками «конфессиональной чистоты» оспаривалась аутентичность Второго собрания в принципе. «Сотницы» (II, 1-3) так и не опубликованы П. Беттиоло, который

³⁶⁶ Bedjan 1909, 582-589

³⁶⁷ Brock (ed.) 1995

³⁶⁸ Ibid., XII-XLV

³⁶⁹ Ibid., XLVII-XLIX

³⁷⁰ Brock 1995 (II), XV-XL

³⁷¹ Ibid., 183-201

издал их итальянский перевод. Этот перевод на настоящий момент есть единственная возможность познакомиться с текстом первой части Второго собрания³⁷².

Третье собрание (ܘܨܘܪܐ ܕܩܘܪܕܐ) находится в единственной ркп. в собрании Исаяи (№ 5) в Тегеране. Она была написана, как значится в колофоне, в 1900 г. В ркп. 133 листа, из которых 111 отведены Исхаку. На этих листах – 17 трактатов, из которых два (III, 14 и 15) находятся также в Первом собрании (I, 22 и 40), а третий (III, 17) – во Втором собрании (II, 25). Два из остальных 14 трактатов находятся в ркп. из Алкоша (Vosté 237), в *Vatican syr. 509* и в *Birmingham Mingana 601*. Издание подготовлено С. Кьяла и анонсировано им в серии CSCO на 2011 г. Тексты коллекции стилистически неоднородны, там встречаются молитвы и иноческие чтения³⁷³.

О четвертом собрании ничего не известно, «Пятое собрание» (ܘܨܘܪܐ ܕܩܘܪܕܐ), по сведениям, сообщаемым писцами нескольких рукописей, на настоящий момент представляет собой фрагмент (или несколько фрагментов) с названием «О Промысле»³⁷⁴. В ркп. *Vatican syr. 592* содержится такое резюме: «Примеры, подтверждающие от Писания, для тех, которые утверждают, что мир произошел случайно». Возможно, именно эту коллекцию опровергал Даниил бар Туванита, о котором мы упоминали выше³⁷⁵.

II.1.10 Псевдоэпиграфы в сирийском корпусе мар Исхака

В первое собрание мар Исхака в процессе ее переписывания и функционирования оказались включены несколько сочинений, не имеющих никакого отношения к мар Исхаку, но показавшиеся интерполяторам по каким-то причинам нелишними в корпусе мар Исхака. Эта проблема косвенно связана с конфессиональной борьбой вокруг фигуры мар Исхака: севириане, возобладавшие в Халифате в IX-XII вв., стали активно восполнять корпус аскетической литературы, переписывая сочинения восточно-сирийских писателей и даже перерабатывая житийные предания, как, например, житие Симеона Столпника. Эта массовая переработка и абсорбция текстов, написанных в Церкви Востока, коснулась и сборника мар Исхака. Впрочем, именно благодаря западно-сирийским переработкам корпус стал известен грекоязычным читателям: одна из таких переработок стала оригиналом греческого перевода, составившего основу «Исаака Сирина».

II.1.10a Письмо к Патрикию

Самый известный псевдоэпиграф Первого собрания – письмо, написанное знаменитым миафиситским деятелем и богословом Аксеная (Филоксеном) Маббутским и обращенное к эдесскому иноку Патрикию³⁷⁶. *Vatican syr. 125* помещает это письмо в краткой редакции в конце сборника Первого собрания мар Исхака, что, по мнению де Аллэ, и послужило причиной псевдоатрибуции в последующей греческой традиции. Оригинальный сирийский текст письма полностью был опубликован Р. Лавенаном в 1963 г.³⁷⁷, что позволяет сказать, что в текстологии этого памятника поставлена точка. Ошибочной атрибуции верили и Симани, и Рахмани и А. Маи. Однако уже Шабо справедливо критикует руко-

372 Bettiolo 1990

373 Chiala 2002, 71

374 Ibid., 72

375 Ibid., 73

376 Halleux 1963, 254-255, подробнее см. статью в: Приложение № 1

377 Lavenant 1963, 728-735

писную атрибуцию и делает вывод о полнейшей ее фиктивности: «Firmum igitur remanet non solum eum ad Symeonem Stylitam non scripsisse sed nec eodem tempore vixisse»³⁷⁸. М. Кмоско писал: «Persona Symeonis a translate conficta est»³⁷⁹. Причина этой атрибуции виделась Шабо в желании переписчиков сохранить важный текст для читателей, которым было ненавистно имя миафиситского богослова³⁸⁰. На наш взгляд, она состояла в том, что Филоксен в своем письме критиковал учение «молитвенников» (мессалиан), а псевдо-эпиграфистам хотелось «очистить» мар Исхака от этого обвинения, тем более что собор Церкви Востока 790 г. осудил ряд «молитвенников». Д. Миллер³⁸¹, несмотря на практически полный научный консенсус об авторстве письма, считает, что адресатом письма был не эдесский инок Патрикий (ܡܘܬܝܘܢ), а некий Симеон Кесарийский. Разумеется, это не известный столпник и духовный писатель Симеон Дивногорец. Доверяя греческой традиции, Д. Миллер предпочел считать адресатом некоего неизвестного авву Симеона. Впрочем, его аргументов явно недостаточно для доказательства этой переатрибуции, главный из них – потеря единственного полного названия этого сочинения. Впрочем, А. де Аллэ справедливо замечает, что у нас нет причин сомневаться как в авторстве Филоксена, так и в имени адресата³⁸². Сочинение Филоксена должно быть полностью исключено из нашего рассмотрения.

II.1.10b «Книга Благодати»³⁸³

Одним из наиболее обсуждаемых вопросов в кругу проблем, связанных с наследием мар Исхака, является аутентичность «Книги благодати». Этот памятник был неизвестен европейским исследователям до 1972 г., когда была опубликована статья А. Выбуса «Eine neue Schrift von Ishaq von Ninive»³⁸⁴, в которой известный эстонский ученый впервые представил найденный им текст, а также перечислил известные ему списки. Как о том красноречиво свидетельствует название статьи, Выбус не поставил под сомнение свидетельство рукописной традиции, в которой текст явно приписывается мар Исхаку. Точка зрения Выбуса была поддержана Г. Бунге, рассмотревшего учение «Книги благодати» в контексте аутентичных сочинений мар Исхака³⁸⁵. Авторство мар Исхака было подвергнуто сомнению Д. Миллером, показавшим, что целый ряд данных, как формального, так и содержательного характера, не позволяют считать «Книгу благодати» принадлежащей мар Исхаку. Более того, Миллер высказал предположение, что ее действительным автором является современник мар Исхака, Шим'он д-Тайбуте³⁸⁶, от которого дошли сочинения аскетического и мистического содержания. Как предполагает исследователь, он находился под сильным влиянием сочинений Исхака и, может быть, даже знал его лично. Близостью учения Исхака и Шим'она объясняется тот факт, что их сочинения не раз

³⁷⁸ Chabot 1993, 12-17

³⁷⁹ Kmosko PS III, 123

³⁸⁰ Chabot 1993, 15-16

³⁸¹ [Miller] 1984, XCII

³⁸² Halleux 1963, 265

³⁸³ Этот раздел написан Г. Кесселем

³⁸⁴ Vöbbus 1972, 309-312

³⁸⁵ Bunge 1985, 3-22

³⁸⁶ О нем см.: Kessel, G., Shem'on d-Taybutheh // The Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage / Ed. by S. P. Brock, A. Butts, G. Kiraz, L. van Rompay. Piscataway, N. J.: Gorgias Press

встречаются в рукописях с неверной атрибуцией (тексты Исхака приписаны Шим'ону, а тексты Шим'она – Исхаку). Эта же причина лежит в основе неверной атрибуции «Книги благодати»³⁸⁷. После исследования П. Беттиоло³⁸⁸, продемонстрировавшего еще ряд убедительных аргументов, авторство Шим'она стало общепризнанным, хотя систематическое изучение всего ряда проблем, связанных с «Книгой благодати», в частности, и взаимоотношения сочинений Исхака и Шим'она в целом, остается насущной задачей до сегодняшнего дня³⁸⁹.

«Книга благодати» состоит из семи сотниц и являет собой пример популярного в сирийской иноческой письменности жанра, который восходит к «Гностическим главам» Евагрия Понтийского и представлен целым рядом памятников, среди которых можно упомянуть «Главы о знании» мар Исхака, Иоанна Дальятского и Иосифа Хаззайи (все три не изданы). В книге на основе, прежде всего, сочинений Евагрия Понтийского, Марка Отшельника, Пс.-Дионисия Ареопагита и Пс.-Макария развивается оригинальное мистическое учение о достижении духовного совершенства с особым акцентом на значении божественной благодати в жизни инока³⁹⁰.

II.1.10c Сочинения Иоанна Дальятского

Трактаты 15, 16, 17, 31, находящиеся в греческих рукописях «Исаака Сирина», полностью отсутствуют в сирийской рукописной традиции мар Исхака. Они соответствуют словам 1 и 18, письму 18 и слову 20 (только конец) знаменитого восточносирийского мистика Иоанна Дальятского³⁹¹. Назвать причину этой интерполяции сложно, хотя можно предположить, что лаврские переводчики, знакомые с уже популярным арабским переводом сочинений Иоанна, решили вставить в греческий корпус несколько наиболее выразительных трактатов автора, не известного греческому читателю. Возможно также, что савваиты уже знали Иоанна только в западно-сирийской или мелькитской передаче. Это косвенно подтверждается тем, что сочинения Иоанна сохранились почти исключительно в западно-сирийских ркп. Поскольку на настоящий момент не осталось уже никаких сомнений в истинном авторе этих трактатов, мы естественным порядком исключаем их из нашего собрания. Необходимо помнить, что сборник, известный под названием «Исаак Сирийский», не равен Первому собранию мар Исхака, а представляет собой отдельную компиляцию, состоящую из оригинальных произведений мар Исхака и ряда псевдоэпиграфов.

II.1.10d Дадишо' Катарский

В издание Беджана по ошибке проникло еще одно сочинение, не имеющее никакого отношения к мар Исхаку. Это «Мемра о молчании недельном» (обычно называемом просто **ܡܡܪܐ**, «Молчание»)³⁹², в которой уже А. Мингана опознал сочинение восточно-сирийского мистика Дадишо' Катарского (Qatrāyā)³⁹³. Беджан нашел этот текст в Мосульской

387 [Miller] 1984, 600i-600v. Миллеру принадлежит также первый перевод избранных глав «Книги благодати»: [Miller] 1984, 397-426

388 Bettiolo 1988-1989, 107-125

389 Г. Кессель, автор данного раздела, занимается исследованием наследия Симеона, а также готовит критическое издание текста «Книги благодати»

390 Kessel 2008, 57-68

391 См. статью: Муравьев 2011; Beulay 1990, 22

392 Опубликовано: Bedjan 1909, 601-628

393 Mingana 1934 70-143, 201-247

жп. вместе с вышеупомянутой «Книгой благодати». В ряде других ркп. этот текст также приписан мар Исхаку. Однако догадку Минганы недавно подтвердил Ф. Ферзандо, который критически издал этот текст и окончательно закрыл вопрос об авторстве мар Исхака³⁹⁴.

II.2 ПЕРЕВОДЫ

II.2.1 Рождение «Исаака Сирина»

Можно сказать без преувеличения, что судьбу сочинений мар Исхака решили переводы, прежде всего, перевод греческий, выполненный иноками обители св. Саввы Священного Патриkiem и Авраамием³⁹⁵. Симани в своей пионерской публикации совершенно справедливо свел воедино сведения о переводе и оригинале³⁹⁶, однако тем самым он создал научную проблему соотношения корпусов, до того бытовавших обособленно. Если до этого существовал загадочный восточный мудрец Ἰσαάκ ὁ Σύρος, то теперь оказалось, что он же – scriptor Nestorianus, а его сочинения надо критически рассматривать как переводы с известного оригинала. Как мы говорили выше, это видимое противоречие создало и продолжает иногда создавать у конфессионально мыслящей части читающей публики ощущение «когнитивного диссонанса», который необходимо решать путем изъятия мар Исхака из его родной исторической среды и помещения его в чуждую, либо путем деперсонализации его, превращения в имманентного автора. Отвлекаясь от конфессиональной борьбы за мар Исхака, можно сказать, что освоение внесирийской христианской традицией его корпуса произошло в два этапа: переводы и научное изучение. Обратимся к переводам.

II.2.2 Греческая версия³⁹⁷

Для перевода с сирийского на греческий первого тома Исхака Ниневийского *terminus ante quem*, кажется, можно установить на конец VIII в. Причина этого – в присутствии в греческой коллекции четырех слов (λόγοι), автором которых является Иоанн Дальятский. С. Брок написал об этом так: «It seems highly probable that the Sabaites monks Patrikios and Abramios were translating from a Syriac manuscript where all these texts [четыре мемры Иоанна Саввы (Дальятского) и одно письмо Филоксена Маббугтского] (...) were already collected together under Isaac's name. Since John the Elder belongs to the early eighth century, this means that the Greek translation of Isaac's works cannot be earlier than the late eighth century»³⁹⁸. Что касается *terminus post quem*, то он устанавливается самой древней греческой сохранившейся рукописью, которая не является архетипом греческой версии *Parisinus Suppl. gr. 693*³⁹⁹, написанной маюскулом и датируемой последней четвертью IX в. Рукопись происходит из лавры святого Сав-

³⁹⁴ Rio Sanchez 2001

³⁹⁵ Brock 1999-2000, 476

³⁹⁶ Assemani 1719-1725, 446

³⁹⁷ Раздел написан М. Пираром (Лувен, Бельгия) и представляет собой фрагмент одной из вводных глав к публикации греческой версии Исаака Сирина, см.: Pirard M. 2005

³⁹⁸ Brock 2001, 205; о традиции лавры Мар-Саввы: Patrich J (ed.) 2001: The Sabaites heritage in the Orthodox Church from the fifth century to the present. Orientalia Lovannsia Analecta. Louvain.

³⁹⁹ Omont 1891; Devreese 1954. С другой стороны, вспоминая ркп. Ленинград 216 (877 г.) в своей статье, Леруа замечает: «On a rapproché avec raison son écriture de celle du Parisinus Suppl. gr. 693. Le manuscrit de Léningrad est d'origine palestinienne, mais ce type d'écriture peut s'expliquer par la date tardive de ces manuscrits» (Lerou 1961 42, n° 2). Ж. Леруа имеет в виду статью Bees 1913, 64, в которой автор утверждает про ркп. Petersburg 216 что «ce manuscrit appartenait aussi à la Laura de Saint Sabbas»

вы в Палестине. Первоначально рукопись содержала полный перевод, но сохранила только лакунарную его форму⁴⁰⁰.

Греческая традиция берет свое начало с перевода сирийской рукописи, принадлежащей к мелькитской традиции. Основываясь на рукописях этой традиции, таких как *Parisinus syr. 378* и *Sinaiticus syr. 42*, *Vat. syr. 125*, *Sinaiticus syr. 52* и *Sinaiticus syr. 14*, с одной стороны, и двух рукописях западно-сирийской традиции – *Vat. syr. 124* и *Vat. syr. 362*, мы можем нарисовать таблицу из двух колонок. Относительно первых двух рукописей необходимо оговорить, что многие их листы были инкорпорированы в *Ambrosianus A296 inf.*, которая, как установил Поль Жеэн, «сформирована из 350 листков, происходящих примерно из 80 различных сирийских рукописей»⁴⁰¹. При составлении таблицы мы не учитываем возможные интерполяции, проникшие в рукописную традицию. В левой будут присутствовать слова, восточно-сирийской традиции, а в правой – те же самые слова, присутствующие в измененной форме в рукописях мелькитской и западно-сирийской традициях. Мы не учитываем здесь других вариантов, состоящих в опущении множества трактатов (λόγοι), изменении собственных имен, добавках и резюмировании многих пассажей.

Восточно-сирийская
рукописная традиция

ⲕⲃⲁⲓⲥⲁⲓⲁⲛⲁⲛⲓ
 ⲕⲁⲗⲁⲉ
 ⲃⲓⲗⲁ
 ⲕⲃⲁⲓⲥⲁⲉ
 ⲟⲃⲃⲁⲥⲁⲓⲁ
 ⲕⲟⲟⲩⲟⲓⲁⲛⲁⲛⲓ
 ⲕⲓⲏⲁⲗⲁⲛⲓ
 ⲕⲓⲏⲁⲕⲃⲏ
 ⲕⲃⲁⲓⲥⲁⲓⲁⲛⲁⲛⲓ
 ⲕⲃⲏⲕ
 ⲕⲃⲏⲥ
 ⲕⲃⲏⲟⲩ
 ⲕⲃⲏⲁⲛⲓ
 ⲕⲃⲏⲁⲓⲥⲁⲓⲁⲛⲁⲛⲓ
 ⲕⲃⲏⲥⲁⲟ
 ⲕⲃⲏⲁⲓⲥⲁⲓⲁⲛⲁⲛⲓ
 ⲕⲓⲏ
 ⲕⲃⲏⲁⲓⲥⲁⲓⲁⲛⲁⲛⲓ
 ⲕⲕⲁⲗⲁⲛⲓ
 ⲕⲓⲏⲁⲗⲁⲛⲓ
 ⲕⲟⲟⲩⲟⲓⲁⲛⲁⲛⲓ
 ⲕⲟⲟⲩⲟⲓⲁⲛⲁⲛⲓ
 ⲕⲟⲟⲩⲟⲓⲁⲛⲁⲛⲓ
 ⲕⲟⲟⲩⲟⲓⲁⲛⲁⲛⲓ
 ⲕⲟⲟⲩⲟⲓⲁⲛⲁⲛⲓ
 ⲕⲟⲟⲩⲟⲓⲁⲛⲁⲛⲓ
 ⲕⲟⲟⲩⲟⲓⲁⲛⲁⲛⲓ
 ⲕⲟⲟⲩⲟⲓⲁⲛⲁⲛⲓ

Мелькитская и Западно-сирийская
рукописная традиция

ⲕⲃⲁⲓⲥⲁⲓⲁⲛⲁⲛⲓ
 ⲕⲁⲗⲁⲉ
 ⲃⲓⲗⲁ
 ⲕⲃⲁⲓⲥⲁⲉ
 ⲟⲃⲃⲁⲥⲁⲓⲁ
 ⲕⲟⲟⲩⲟⲓⲁⲛⲁⲛⲓ
 ⲕⲓⲏⲁⲗⲁⲛⲓ
 ⲕⲓⲏⲁⲕⲃⲏ
 ⲕⲃⲁⲓⲥⲁⲓⲁⲛⲁⲛⲓ
 ⲕⲃⲏⲕ
 ⲕⲃⲏⲥ
 ⲕⲃⲏⲟⲩ
 ⲕⲃⲏⲁⲛⲓ
 ⲕⲃⲏⲁⲓⲥⲁⲓⲁⲛⲁⲛⲓ
 ⲕⲃⲏⲥⲁⲟ
 ⲕⲃⲏⲁⲓⲥⲁⲓⲁⲛⲁⲛⲓ
 ⲕⲓⲏ
 ⲕⲃⲏⲁⲓⲥⲁⲓⲁⲛⲁⲛⲓ
 ⲕⲁⲗⲁⲛⲓ
 ⲕⲓⲏⲁⲗⲁⲛⲓ
 ⲕⲟⲟⲩⲟⲓⲁⲛⲁⲛⲓ
 ⲕⲟⲟⲩⲟⲓⲁⲛⲁⲛⲓ
 ⲕⲟⲟⲩⲟⲓⲁⲛⲁⲛⲓ
 ⲕⲟⲟⲩⲟⲓⲁⲛⲁⲛⲓ

400 Листы этой ркп., приобретенной в Париже и занесенной в реестр Национальной Библиотеки 16 сентября 1867 г., дополняются частично 21 фрагментом, которые Б. Вьолет (Bruno Violet) сфотографировал в 1900 и 1901 гг. в Куббат ал-Хазна мечети Омейядов в Дамаске. К. Трой (K. Treu), исследовавший эти фотографии в Академии наук ГДР и в поисках параллелей натолкнулся на лакунарное описание нашей *Parisinus Suppl. gr. 693*. Он передал текст дамасских фрагментов Ш. Аструку (Charles Astruc), который летом 1975 г. сообщил ему после исследования ркп., что парижские и дамасские листы относятся к одной и той же ркп. Трой изложил свое открытие в сообщении «Remnants of a Majuscule Codex of Isaac Syrus from Damascus» (Treu 1985)

401 Géhin 2006; idem 2007

Отметим также изменение атрибуции цитат из трех авторов (Феодор Мопсуестийский, Диодор Тарсский, Евагрий Понтийский) в трех сирийских традициях: за наибольшими вычетами все эти три имени присутствуют в восточно-сирийской традиции. Два первых имени спрятаны или заменены в традиции западно-сирийской (яковитской), и все три имени изглажены или заменены в традиции мелькитской и, соответственно, в греческой версии, которая вышла из нее.

II.2.2.a Греческая рукописная традиция

Трактаты (мемры) и письма Исхака собраны в отдельные тома. Эти собрания могут быть в исходной форме полными или частичными. Параллельно с этими собраниями многие трактаты вошли в различные сборники по примеру других святоотеческих текстов.

Греческая версия дошла до нас в форме двух рецензий, происходящих от одного переводчика, так как мы обнаруживаем как в одной, так и в другой, одни и те же исходные пассажи:

- **пространная рецензия** (*recensio maior*) находится в большинстве сохранившихся рукописей (около сотни), датируемых временем от IX до XV в. Первоначально эти рукописи были полными, но более половины из них на настоящий момент уже не полны. Эта рецензия соответствует по содержанию трактатов «слов» (λόγοι) самой большой части текста, переданной мелькитской традицией⁴⁰². Последняя рецензия, в свою очередь, разделяется на две больших семьи, каждая из которых имеет свой порядок слов⁴⁰³. Рукописи этой рецензии имеют длинные названия слов. Количество слов-трактатов варьируется от рукописи к рукописи. Но это не затрагивает целостности текста, скорее всего, речь идет о перекомпоновке (*déscourage*) (например, какое-то слово может быть в некоей рукописи представлено как два различных слова).

- **краткая рецензия** (*recensio brevior*) представляет собой выборку слов из пространной рецензии. Это 30 рукописей (десять из которых неполные), содержащих исходно 37 слов в неизменном порядке⁴⁰⁴ и не содержащих писем. Эти сборники фиксируются с X в. (Coislin 370) и до 1300 г. (Vindoboniensis 173A). Слова в рукописях этой рецензии имеют краткие названия.

Исследование греческих рукописей показало, с одной стороны, высокую степень контаминации, что объясняется фактом концентрации большей части рукописей во времени хронологического периода с четкими границами (первая половина XIV в.). В то же время нельзя не согласиться с тем, что «традиция иноческих текстов есть живая традиция: вставки переписчиков и контаминации в отдельных местах весьма ча-

⁴⁰² Как мы указали выше, греческая традиция содержит пять псевдоэпиграфов, четыре мемры Иоанна Дальятского (20, 8, 1 и 22, соответствующие λόγοι изд. Θεοτοκί 2, 7, 43 и 80 и трактаты 68, 9, 5 и 20 славянского перевода), так же, как письмо к Патрикию Филоксена (= письмо 4 изд. Θεοτοκί, соотв. славянскому слову 55). Весьма вероятно, что они присутствуют среди трактатов мар Исхака в сирийской ркп., с которой был сделан перевод.

⁴⁰³ Можно бесконечно повторять, что порядок слов в издании Θεοτοκί (1770) произволен и не соответствует ни одной греч. ркп.

⁴⁰⁴ Краткая рецензия, в свою очередь, послужила основой антологии на латыни из 25 слов, приведенной в т. 86 Patrologia Graeca (col. 811-886). Их порядок практически соответствует греческому. Согласно нумерации Θεοτοκί, приводим лист слов из PG вместе со словами греческой рецензии, включенными в латинский пер. (в скобках): 23, 5, 56, 85, 9, (51, 52, 53, 54), 21 (70), 10, 14, 15, 11, 22, 2, 29 (42, 55), 68, 24, 16, 26, 27, 46, 17, 72, 18, 73 (39, 40, 57, 58, 60, 25) и 7 (последний трактат не встречается ни в одной греческой ркп. краткой рецензии). Кроме того, в конце текста Исхака PG встречается слово на греч. (= 83 изд. Θεοτοκί) с параллельным лат. переводом (coll. 886-888)

сты в ней»⁴⁰⁵. Греческий текст Исхака был в центре высокой активности, и не секрет, что наиболее часто копируемые тексты оказываются наиболее контаминированными. Что касается вставок переписчиков, то они имеют не только локальный характер, что было бы естественно, но проявляются еще и в «аттиказирующих реакциях» большей их части. По сути, греческий язык переводчиков, наблюдаемый в греческом тексте, – это сирийский греческий, происходящий из среды и из лингвистического окружения сиро-арамейского, что подчеркивается крайне буквалистическим характером перевода. Переводчики думают по-семитски, а пишут по-гречески. Наконец, отметим среди греческих рукописей присутствие «критических изданий» (ἐκδόσεις) на основе колляций и конъектур.

За исключением рукописи *Parisinus Suppl. 693* (IX в.), первоначально полной, но дошедшей до нас в крайне лакунарной форме, первые греческие полные рукописи создаются в течение XIII в. Первоначально полные, они дошли до наших дней в лакунарном виде. Например, *Parisinus gr. 139*, датируемая 1236 годом, или *Sinaiticus gr. 462*, датируемая концом XIII в.⁴⁰⁶ В течение четырех столетий от конца IX и до рубежа XIII–XIV вв. фиксируются, в основном, рукописи, принадлежащие к краткой рецензии. Это отсутствие или исчезновение полных древних рукописных свидетелей текста, которое произошло в XIV в., не является чем-то удивительным: этот феномен хорошо изучен в мире латинских рукописей⁴⁰⁷.

Распределение по векам типов собрания в сохранившихся греческих рукописях позволяет заключить, что частичные собрания между концом IX и концом XIII в. были практически исключительной формой распространения слов мар Исхака. В противном случае становится затруднительным объяснить ничтожное число сохранившихся рукописей с полной коллекцией, пусть даже и в усеченной форме.

II.2.2.b Греческие издания

Греческий текст был впервые опубликован в Лейпциге в 1770 году иеромонахом Никифором Θεοτοκί⁴⁰⁸ (1731–1800) под следующим названием: «Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαάκ, ἐπισκόπου Νίνευι τοῦ Σύρου τὰ εὐρεθέντα Ἀσκητικά, ἀξιώσει μὲν τοῦ μακαριωτάτου θειοτάτου καὶ σοφωτάτου πατριάρχου τῆς ἁγίας πόλεως Ἱερουσαλήμ καὶ πάσης Παλαιστίνης κυρίου κυρίου Ἐφραίμ, ἐπιμελεῖα δὲ Νικηφόρου ἱερομονάχου τοῦ Θεοτόκου, ἤδη τὸ πρῶτον τύποις ἐκδοθέντα. Ἐν Λειψίᾳ τῆς Σαξονίας, ἐν τῇ Τυπογραφίᾳ τοῦ Βρεῖτκόφ ἔτει αἴψο». Θεοτοκί сконструировал свой текст на основе рукописи *Constantinopolitanus, Magnae Scholae 37* (XIV в.), но также он обращался к рукописи *Constantinopolitanus, Magnae Scholae 30* (XIV в., за исключением листов 1г–14ν и 225г–251г, датируемых XVII в.). Из последней рукописи он цитирует многочисленные варианты внизу страницы под сиглом Τὸ Ε. Χ. (от греч. τὸ ἕτερον χειρόγραφον, «иная ркп.»). К сожалению, Никифор воспользовался только рукописями, бывшими в распоряжении Неофита, пелопоннесского иеродьякона и учителя, а также пресвитера Агапия из Никольской церкви в Галате (Константинополь).

В своем предисловии Θεοτοκί высказывает следующее мнение, весьма, впрочем, уничижительное, о языке своего текста: «Этот перевод слов кажется нам в большой

405 Евagriй Понтийский, «О помыслах»: Géhin, Guillaumont C., Guillaumont A. 1998, 99

406 Две ркпп. *Sabaiticus gr. 407* и *Meteora*, Mon. S. Trinitatae 112 восходят соответственно к XII–XIII и XIII вв., но они только на первый взгляд выглядят полными, лакуны в каждом трактате – результат сознательной редактуры

407 Ср. Dekkers, Hoste 1980, 24–37

408 Позднее епископ Славянский и Херсонский (1779), затем Астраханский и Ставропольский (с 1787 и до смерти) Греко-Российской Церкви, похоронен в Даниловском монастыре в Москве

степени испорченным просторечием, в некоторых случаях выпренностью и уж точно совершенно не соответствующим грамматическим правилам. Поэтому во многих местах встречается неясность, которую мы по согласию Блаженнейшего Патриарха [Эфрема Иерусалимского] и по его владычному решению, а совсем не по собственному выбору (если кого это интересует), убрали из текста там, где это было возможно и насколько это было возможно, стараясь прояснить смысл, весьма много исправив незначительных и достойных исправления ошибок»⁴⁰⁹.

Со своей стороны митрополит Московский Филарет (Дроздов) писал об этом: «Вероятно, переводчик не был из ученых, т. е. не знал грамматических правил и потому искал слова, и вместо должного выражения ставил неправильные и темные слова, да и от переписчиков, быть может, вкрались ошибки и невероятности»⁴¹⁰.

В 1895 г. архимандрит Иоаким Специерис опубликовал в Афинах текст Первого собрания (Ἀσκητικά), который он предварил следующими словами в названии книги: «Ἐπιτιμώμενα ἑπιμελεῖα Ἰωακείμ Σπετσιέρη ἱερομονάχου». Это прибавление довольно многих авторов ввело в заблуждение, как будто бы речь шла о переиздании или даже о втором издании сборника, опубликованного в 1770 г. Θεοτοκί. Необходимо с полной уверенностью сказать, что дело обстоит совершенно иначе. Сравнение, проведенное между двумя изданиями, позволило нам выявить в издании 1895 г. примерно 500 ошибок сравнительно с изданием 1770 г., которые не сводятся просто к типографским опечаткам⁴¹¹. Текст Специериса был многократно перепечатан анастатическим способом, в частности, издательством Ригопулуσα в Фессалониках в 1977 г.

В 1991 г. профессор Панайотис К. Христу издал в Фессалониках три тома под названием «Ἰσαάκ τοῦ Σύρου, Λόγοι ἀσκητικοί», содержащие греческий текст Θεοτοκί, о котором говорится, что он был переиздан в неизменном виде И. Специерисом (том 1, σ. 53). Это издание он якобы «переработал и существенно улучшил» (том 1, с. 5), а также дополнил современным греческим переводом. Однако греческий текст в издании Христу еще хуже. Там и сям Христу отсылает к сирийскому тексту Беджана, однако на самом деле переводчик обращается исключительно к английскому переводу, опубликованному Венсинком в Амстердаме в 1923 г.⁴¹²

В 1861 г. иеродиакон Каллиник из обители Пантократора на горе Афон опубликовал перевод на современный греческий язык⁴¹³, озаглавленный «Οἱ ἀσκητικοὶ λόγοι

409 — ἐν τῇ τῆν τῶν λόγων μετάφρασιν εἰς πολλὴν ὀρώμεν κατενηγεμένην τὴν χυδαῖότητα, κατὰ λέξιν τυχόν ἐπιτετρασθεῖσαν, καὶ πρὸς κανόνας γραμματικoὺς ἐν πάσι μηδαμῶς ἀπειθυνομένην. ὅθεν καὶ τοῖς πολλοῖς τῶν λόγων ἡ ἀσάφεια περιγίγνεται· ἤνπερ δὴ σὺν τῇ ἐκ τῆς ἐννοίας ἐν τισὶ συναντώσῃ, οὐκ αὐθαίρετῶ τῇ γνώμῃ, εὐλὰ τῇ τοῦ μακαριωτάτου Πατριάρχου σεβαστῇ ἀξιώσει, ἐκ μέσου ἄραι, ὅπου καὶ ὅσον ἡμῖν ὁλόν τε, ταῖς σημειώσεσιν, ἐπειρασάμεθα, καὶ τῶν προφανῶν καὶ εὐδιωρθῶτων σολοικῶν οὐκ ὀλίγα ἐπιδιωρθώσαντες (с. XII).

410 — Описание отечественных подвижников благочестия XVIII и XIX веков, 1907, 487

411 — См. наш список грубых ошибок: Pirard 52

412 — Wensinck 1923

413 — Ризл 274 библиотеки Лавры святого Пантелеимона на г. Афон, 1855 г., содержит неизданный новогреч. сер. под названием «Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰσαάκ τοῦ Σύρου, ἀσκητοῦ καὶ ἀναχωρητοῦ, τοῦ γενομένου ἐπικόπου τῆς πόλεως Νινευ, λόγοι ἀσκητικοὶ γραφέντες παρ' αὐτοῦ ἰδίᾳ γλώσσῃ συριακῇ, ἑρμηνευθέντες δὲ τῇ εὐληθῇ διαλέκτῳ ὑπὸ τῶν ὁσίων πατέρων ἡμῶν τοῦ ἀββᾶ Πατρικίου καὶ τοῦ ἀββᾶ Ἀβραμίου τῶν φιλοσόφων καὶ ἱερολογῶν τῶν ἐν τῇ λαύρᾳ ἰησυχασάντων τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Σάββα». Инок Иаков, который сделал этот перевод, предположил тексту следующую заметку: «Βιβλίος ἱερά φέρουσα τοὺς ἀσκητικoὺς λόγους τοῦ πανοσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ἱεράρχου Ἰσαάκ τοῦ Σύρου, μεταφρασθέντες ἤδη εἰς τὴν κοινὴν ἰδιωτικῶν φράσιν πρὸς εὐληπτον κατελήσθησαν τῶν ἄλλων φιλοπόνων ἀδελφῶν τῶν καταγενομένων σχετικῶς εἰς τὴν τοῦτων ἀνάγκωσιν. Αἰτήσει μὲν εἰς τὴν πόκῃ δὲ ὠφελείας ἔνεκα τούτων, Ἰακώβου μοναχοῦ οὐκτροῦ ἀμονάχου εἰς ψυχικὴν αὐτοῦ σωτηρίαν, ἰδίᾳ ἀσκήσῃ καὶ κόπῳ ὄσῃ, ὑπὲρ οὗ εὐχέσθε δέομαι οἱ ἐντυγχάνοντες, καθιερωθεῖσα δὲ τῇ ἀγίᾳ Σκέπῃ τῆς πανυπεράγνου ὑπεροπίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας. Μαρίας θεοσύμφε παστὰς τοῦ λόγου, σκέπε φρούρει φύλαττε τὴν σὴν βέτην. Ἐν τῷ Ἀγιωνύμῳ ὄρει τῆς Θεοτόκου Ἀθῶ. Ἐν εἴτει σωτηρίῳ σεπτῆς θεογονίας, αἰωνε »

Ἀββᾶ Ἰσαάκ τοῦ Σύρου, μετενεχθέντες ἐκ τῆς ἀρχαίας εἰς τὴν νεωτέραν ἐλληνικὴν παρὰ τοῦ ἱεροδιδασκάλου Καλλινίκου Παντοκρατορινοῦ. Ἐκδίδονται νῦν ἐπιμελείᾳ καὶ δαπάνῃ Παύλου μοναχοῦ τοῦ ἐν τῇ κατὰ τὴν Παλαιστίνην ἐρημικῇ σκῆτῃ τοῦ Χοζεβᾶ ἀσκουμένου». Этот текст будет переиздан греческим издательством «Астир» в 1961 г., а потом и издательством Ригопулуса в 1997 году под названием «Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαάκ τοῦ Σύρου τὰ σωζόμενα Ἀσκητικά, μετενεχθέντα εἰς τὴν λαλουμένην καθαρὰν ἐλληνικὴν γλῶσσαν παρὰ τοῦ ὁσιωτάτου ἱεροδιδασκάλου Καλλινίκου Παντοκρατορινοῦ». Заметим, что иеродиакон Калинин в предисловии честно признается, что он «пропустил или сократил некоторые пассажи, чего требовала необходимость внести ясность» (с. X в издании 1997 г.).

Именно этот перевод на новогреческий послужил основой французского перевода Жака Турая, изданного под названием «*Ceuvres spirituelles*» в Париже в 1981 г. С этого же новогреческого текста был сделан современный арабский перевод ныне покойного иеромонаха Исаака, афонского инока ливанского происхождения, под названием «القنيس إسحق السرياني. نسيات», переизданный в 1998 г. монастырем Мар Михаила в Ливане.

II.2.3 Славянский и русский переводы

В XIII-XIV вв. в ходе духовного движения, называемого «византийским исихазмом», главным компонентом которого было иноческое возрождение⁴⁴, ученики преп. Григория Синаита (1255-1346) заинтересовались греческим сборником слов «Исаака Сирина», уже популярным в иноческой среде палеологовской Византии. Сам Синаит был большим почитателем «Исаака Сирина» и считал его одним из главных учителей «сердечной молитвы»: «Всегда читай писания о безмолвии и молитве, такие, как «Лествица», святой Исаак...», наставлял он учеников⁴⁵. Один из греческих списков первого собрания и послужил основой для перевода, выполненного болгарским книжником Закхеем Вагилом (вероятно, тождественным с Закхеем Загорянином или Философом). П. Сырку, а за ним Е. Э. Гранстрем, предположили, что перевод был выполнен в Болгарии в XIII в., вероятно, в монастыре Парория⁴⁶. Сборник Ἀσκητικά получил в переводе название «Слова постнические», и уже в последней четверти XIII в. в Болгарии был сделан список, который затем донес текст мар Исхака на Русь⁴⁷.

II.2.3.a Славянская рукописная традиция

Рукописная традиция славянского «Исаака Сирина» весьма сложна, но в массе ркпп. выделяются две редакции, одна из которых, вероятно, восходит к Закхею Философу, а другая (1320-1330) – к старцу Иоанну из афонской лавры св. Афанасия. На Древнюю Русь проникли рукописи обеих редакций, но позже вторая, иоанновская, редакция вытеснила первую. Обе редакции имеют отчетливый болгарский характер. Появление «славянского Исаака» на Руси связано, скорее всего, с исихастским влиянием, главным очагом которого была Троицкая Лавра Сергия Радонежского.

В исследовании Е. Э. Гранстрем и Н. Б. Тихомирова приводится список из 13 ркпп. XIII-XV вв., содержащих сборник⁴⁸. Воспроизведем здесь этот список:

414 См. Хоружий 2004, 300-477

415 Григорий Синаит, «Малое изложение о безмолвии», см. Gregorius Sinaita 1865, col. 1324

416 Гранстрем, Тихомиров 2007

417 Ср. Chialà 2002, 342-344

418 Гранстрем, Тихомиров 2007, 139-140

- 1) I редакция. Отрывок. XIII/XIV в. (а вернее – начала XIV в., см. ниже). Слова 83 (конец) - 87 (без конечной части). [Украина, Киев]. ЦНБ АН УССР [ЦНБ НАН Украины], VIII. 6. Это – фрагмент из «Слов подвижнических Исаака Сириянина», хранящихся в НБКМ (София, НРБ);
- 2) I редакция. Без конца. 1-я четверть XIV в. Серб. ГБЛ [РГБ], МДА, Фунд. (ф. 173. 1). № 151. 2 (ПС, № 603) На полях дополнения из 2-й редакции [русские, 1-й четверти XV в., написана писцом Евсеием – Ефремом;
- 3) I редакция. 2-я четверть XIV в. Серб. Перг. ГПБ [РНБ], Погод. 72;
- 4) I редакция. Неполный, середины [2-й четверти] XIV в. Серб. ГИМ, Единоверч. 21б. Текст со «слова» 5 (без начала), обрывается на «слове» 59; много утрат в середине;
- 5) I редакция. Отрывки. 2-я половина (возможно – 1360-е гг., см. далее) XIV в. Отрывки из «слов» 53 и 54 (л. 57-58 об.) и из 42, 11, 12, 35 (л. 60-62 об.);
- 6) I редакция. Без начала и конца. 3-я четверть XIV в. Серб. ГПБ [РНБ], Погод. 1029;
- 7) II редакция. 1389 г. Среднеболг. ГБЛ [РГБ], Тр. (ф. 304.1), 172;
- 8) II редакция. 1389 г. Среднеболг. ГБЛ [РГБ], Опт. (ф. 214), 462;
- 9) I редакция. Отрывки. Конец XIV в. Среднеболг. 5 л. Части «слов» 2 (л. 2-2 об.) и 92 (л. 4-4 об., 3-3 об., 1-1 об., 5-5 об.). ГИМ, Шук. 869 (ПС, № 843). По всей вероятности, эти отрывки из среднеболгарского списка, который ранее хранился в Немецком монастыре, а теперь находится в Библиотеке Румынской академии наук (Бухарест) под № 139;
- 10) текст в сборнике, особой (III) редакции, неполный [список] (незаконченный!), без начала. Конец XIV - начало XV (?) в. [вероятнее, уже 1-е десятилетие XV в.]. Древнерус. (со следами сербского протографа или протографов). ГИМ, Увар. 54-[Г]. Оканчивается на начале «слова» 43;
- 11) II редакция. Конец XIV - начало XV в. Древнерус. ГПБ [РНБ], Погод. 1028;
- 12) Текст в сборнике, II редакция. Конец XIV - начало XV в. Без начала и со многими утратами в середине. Серб. [Киев], ЦНБ АН УССР [НАН Украины], КДА/ П. Муз. 151;
- 13) II редакция. Конец XIV в. (отдельные листы, помещенные взамен утраченных, – середины XIX в.). Среднеболг. РГБ, собр. Единичных поступлений (ф. 722), № 735.

В XV в. том «Исаака Сирина» начинает распространяться наиболее интенсивно, как в виде сборника, так и в виде отдельных слов. Возможно, с этим массовым распространением сочинений на Руси и связано особое почитание и внесение имени «Исаака Сирина» в монастырские святцы. Всего же в мире на настоящий момент известно около 40 ркпп., а еще ряд рукописей был безвозвратно утрачен.

Древнерусские рукописи XV-XVII вв. указывают на популярность сочинений «Исаака Сирина» у русских книжников. Фрагменты слов вошли в Стишную пролог, переписанный ок. 1429 г. в Троице-Сергиевом монастыре. Тексты «Исаака Сирина» ставляются в разные четьи сборники и даже в толкования на Псалтырь и Апостол. Цитаты из «Постнических слов» находятся у разных древнерусских писателей и в переводных иноческих флорилегиях: «Пандектах Никона Черногорца», «Книге Петра Дамаскина», «Поучениях Аввы Дорофея». Большое значение придавал текстам «Исаака Сирина» знаменитый законодатель русского иночества преп. Нил

Сорский, который много цитирует их в «Уставе скитского жительства»⁴¹⁹. Уже в предисловии к Уставу Нил упоминает, что «стыи Исаакъ тѣлесное дѣланіе кромѣ оумнаго якоже ложесна неплодна и сосци суси именована...»⁴²⁰. В этой цитате несложно определить трактат мар Исхака I, 6, 5. В «Уставе» находятся еще восемь цитат из Первого собрания, показывающие, что том «Исаака Сирина» был практически настольным у знаменитого основателя традиции русского нестяжательства⁴²¹. Много цитирует «Исаака Сирина» в своем «Уставе» Корнилий Комельский, а также в «Духовной грамоте» – Иосиф Волоцкий⁴²².

II.2.3.б Славянские и русские издания

Удивительно, но том «Исаака Сирина» не был напечатан в эпоху первых русских печатных книг (от Иоанна Федорова до сер. XVII в.), в отличие от сочинений мар Афрама («Ефрем Сирин»), Иоанна Лествичника или Аввы Дорофея. Причина этого, видимо, была в сложной текстологической работе, необходимой для подготовки издания. Это было сложно при том развале издательского дела, какой осуществил патриархом Никоном в интересах лелеемой им книжной справа и церковной реформации. Не цитировали текстов «Исаака Сирина» и противники Никона, так, например, во внушительном списке авторов и сочинений, которые знал и использовал протопоп Аввакум, «Исаак Сирин» отсутствует, хотя прочие писатели опознаются исследователями⁴²³.

Труд печатного издания взял на себя в 1787 г. знаменитый киновиарх Свято-Вознесенского Нямецкого монастыря в Молдо-Валахии Паисий Величковский⁴²⁴. Его проект первоначально ограничивался подготовкой проверенного славянского текста, но, не имея доступа ко всем славянским ркпп., многие из которых находились совсем не на юге, а в Московии, он начал путаться в текстологии, о чем свидетельствует его переписка. Наконец получив в распоряжение том, подготовленный Н. Феотоки, Величковский принялся исправлять славянский по греческому, однако и эта работа оказалась весьма непростой: уровень текста в издании Феотоки был местами очень невысок, о чем мы говорили выше. Паисий нашел некую греческую ркп., и по ней выправил неточности издания Феотоки⁴²⁵. В результате было подготовлено нечто среднее: критического издания не получилось, а переводческий принцип «до слова», который он сам декларирует в предисловии⁴²⁶, кажется, только повредил ясности текста. В переводе Величковский местами исправлял болгаризмы на украинизмы, вводил ненужную точность в окончаниях (он именует их «арфрами») прилагательных и причастий. Но главное – рукописная база издания была недостаточной, что делает необходимым новое издание полного текста по всем ркпп. В предисловии о биографии мар Исхака Паисий Величковский сделал

419 Прохоров 2008

420 Ibid., 98

421 Прохоров 1999, 44-58

422 Корнилий Комельский «О жительстве от святых божественных писаний избранна о устроении преданных нам образ от святых отец во спасение душам, и писанием вдан сущим о Христе братьям моим во обители преславныя Богородица, честнаго ея Введения, в ней же жительстваем» см.: Амвросий 1812; Иосиф Волоцкий 2001

423 Демкова 1998

424 О нем см.: Жгун П. Б., Жгун М. А. 2004; Пирар 1973

425 Величковский 1854, III

426 Ibid., XIV

такое количество фактических ошибок, что его лучше вовсе исключить из рассмотрения⁴²⁷.

Вопрос о русском переводе сборника «Исаак Сирина» встал тогда, когда славянский перевод в редакции П. Величковского уже перестал соответствовать культуре российских читателей: падение знания славянского и упадок славянской книжной культуры сказался на судьбе перевода⁴²⁸. Митрополит Московский Филарет Дроздов выступал против русского перевода, считая славянский яснее и понятнее⁴²⁹, но еще в 1820-х гг. переводчик, имя которого остается и поныне неясным, начал издавать свои первые опыты. Его трудами в журнале «Христианское чтение» стал публиковаться перевод тридцати трактатов с греческого по изданию Θεотоки⁴³⁰. Но «ребром» поставил вопрос о переводе известный писатель второй половины столетия Феофан Говоров (1815-1894), епископ Тамбовский, позже Владимирский, живший в конце своего пути затворником на Выше. Феофан был человеком всецело преданным идее пропаганды святоотеческой мысли и сочинений. Именно он в 1873-1876 гг. начал переводить на современный русский язык греческое «Добротолюбие» Никодима и Макария, но он же далеко отошел от оригинала колливадов и стал прибавлять к нему все новых отцов. Вот тут он и начал переводить потихоньку трактаты из «Исаака Сирина» на русский, хотя к переводам на русский Ветхого Завета с иврита он относился отрицательно и надеялся, что «Библию новомодную доведет до сожжения на Исаакиевской площади». Как многие просвещенные синодальные деятели того времени, он был грекофилом, но у него грекофилия была смешана с любовью к западной психологии и сентиментальной мистике (Юнг-Штилинг и Арндт), что придавало его переводческой и просветительской деятельности особое направление, отразившееся в его переводах. Его труды над русским текстом «Исаака Сирина», таким образом, были частью его работы по расширению «Добротолюбия» в русской версии. Этот перевод, помимо русских изданий «Добротолюбия», был издан Московской духовной академией в 1854 г. и переиздан в 1858 и 1893 гг. Как уже говорилось, он сильно зависит от славянского перевода П. Величковского, изданного одновременно с ним в Козельской пустыни. Сразу после выхода нового русского перевода о нем нелестно отозвался митрополит Филарет Дроздов.

Наконец, в 1910 г. решено было пересмотреть перевод Московской Духовной Академии с учетом появившихся научных публикаций по мар Исхаку и немецкого перевода Биккеля. Эта переработка была поручена блестящему эллинисту С. И. Соболевскому, архим. Симеону, ректору Тамбовской семинарии, и знаменитому впоследствии духовному писателю М. А. Новоселову⁴³¹. Фактически Соболевский пересмотрел ста-

☞ Величковский 1854, XVII-XX. Среди тех, кто писал о Величковском, сложилось не совсем верное мнение о его «объективности» и «тщательности». Однако и перевод, и предисловие показывают некоторую прагматическую приблизительность, примерно такую же, какая характерна для «противураскольных» полемических опытов Величковского. И хотя О. Родионов пытается сгладить недостаточную компетентность и очевидную предвзятость молдавского книжника (Жун П. Б., Жун М. А., Родионов 2007, 91-94), сами тексты свидетельствуют об этом

☞ Мы помещаем раздел о русском переводе здесь, а не вместе с прочими современными переводами, т. к. он тесно связан со славянским

☞ Ibid., 7

☞ Kern 1957, 68; Chialà 2002, 348

☞ Соболевский, Новоселов, Четверухин 1911. С. И. Соболевский оставил труды по христианской литературе и переключился на антиковедение, М. Новоселов впоследствии сблизился с о. П. Флоренским, защищал «имяславие», был казнен (по непроверенным данным) в сане епископа каткомбной церкви. О свящ. И. Н. Четверухине и архим. Симеоне ничего далее не известно

рый перевод⁴³², сличив его с изданием П. Величковского, переизданием И. Специериса (весьма некачественным, о чем мы говорили выше), а те шесть трактатов, которые издал в немецком переводе Биккель, привлек в качестве вспомогательного материала. Именно этот перевод и стал самым ходовым, практически стандартным, для русскоязычного читателя. Повторим, что в основе его лежал академический перевод 1854 г., исправленный по греческому тексту и славянскому переводу в редакции П. Величковского. Качество этого текста, хотя и улучшилось значительно за счет высокой эллинистической компетенции С. И. Соболевского, нужно все же признать недостаточным, особенно в сравнении с сирийским текстом.

II.2.4 Арабская версия⁴³³

Хотя в случае с сирийской и греческой версиями количество исследований пока не очень велико, ситуация с арабским и другими восточными языками изучена еще меньше⁴³⁴. Знаменитый арабист Георг Граф в своей «Истории арабо-христианской литературы»⁴³⁵ приводит список рукописей, содержащих арабские тексты мар Исхака, разделяя их в соответствии с объемом собраний, но не уточняя содержания, за исключением кратких замечаний. Арабский корпус мар Исхака еще ждет своего исследователя.

II.2.4.а «Три письма об подвижничестве и общежительстве»

Первым свидетельством об «арабском Исхаке» является текст, изданный и переведенный в начале XX в. Полем Сбат (Sbath), известным ученым и собирателем восточных манускриптов. Он озаглавлен «Три письма об аскезе и отшельничестве (ثلاث رسائل من كلام مار إسحق النينوي في الزهد والرهبة)». Выдержки из трудов мар Исхака Ниневийского, воспроизведенные у Хануна ибн-Йуханна ибн ас-Салта»⁴³⁶. П. Сбат сделал издание труда ибн ас-Салта с двух имевшихся у него рукописей, древнейшая из которых датирована 1480 г.⁴³⁷

Произведение представляет собой три послания, составленные из 350 изречений, взятых из трудов мар Исхака, которые были отобраны и переведены неким восточным (сирийским) писателем IX в. по имени Ханун ибн-Йоханна ибн ас-Салт, который адресовал их своему другу, иноку, просившему его об этом. О биографии и трудах ибн ас-Салта мы знаем немного: единственный источник информации – это те сведения, которые он сам приводит в предисловии к трем письмам⁴³⁸. Он был современником католикаса Иоанна II ибн Нарсай (884-891) и католикаса Иоанна IV ибн 'Иса ал-Арадж (900-905), потому что он упоминает о своих беседах с ними⁴³⁹. Он глубоко изучил тру-

432 Соболевский, Новоселов, Четверухин 1911, XI

433 Этот раздел (с. 92-95) написан С. Кьяла (м-рь Бозе, Италия) и опубликован в: Chialà 2002, 334-338. Воспроизводится с согласия автора

434 Khalife-Nachet 1976

435 Graf 1944, 437-442

436 Sbath 1934

437 Из известных нам рукописей данную выборку содержат: Paris BN arab. 173 (XIV в.) ff. 127-147; Sbath 1016 (XIV в.) ff. 217-245; Sbath 1024 (1796) ff. 140-205, Sbath Fihris 58

438 По мнению как Графа (Graf 1947, II, 149-151), так и Ландрона (Landron 1994, 88), не следует смешивать этого ибн ас-Салта с Йуханна ибн ас-Салтом, автором четырех трудов богословского содержания. Последний, по мнению Ландрона, мог быть отцом обсуждаемого

439 Sbath 1934, 73, 81

мар Исаака и хорошо знал как сирийский, так и арабский⁴⁴⁰. В предисловии к первому письму он говорит, что жил в монастыре Анбар⁴⁴¹, т. е. мар Йонан, в Ниневийских пределах⁴⁴². Из нескольких страниц вступления к письмам видно хорошее светское образование ибн ас-Салта, который приводит пример Пифагора и сравнивает Исаака с греческими философами⁴⁴³.

Можно сделать вывод, что перевод ибн ас-Салта, самый древний из арабских и один из древнейших в целом⁴⁴⁴, относится к началу IX или началу X в. и, по словам этого переводчика, был выполнен непосредственно с сирийского⁴⁴⁵.

II.2.4.b Собрание сорока бесед

К той же эпохе, что и перевод ибн ас-Салта (или немного ранней, по мнению Г. Графа относится другой перевод – на этот раз трактатов целиком – принадлежащих мар Исааку, который озаглавлен «Слова святого мар Исаака». Этот перевод происходит из юноческих кругов Лавры св. Саввы или с Синая⁴⁴⁶.

Перевод целых трактатов Исаака дошел до нас, по крайней мере, в двух версиях: первая насчитывает около сорока слов⁴⁴⁷, а вторая составлена из различных слов, собранных в четыре книги⁴⁴⁸. Как первая, так и вторая рецензии содержат трактаты из Первого собрания сирийского текста мар Исаака почти полностью. При этом во втором варианте имеются также слова из Второго собрания и, вероятно, также одно из Третьего.

Слова из Первого собрания были переведены, возможно, прямо с сирийского. Кажется, именно это собрание имеет в виду Абу ал-Баракат в своем «Каталоге»⁴⁴⁹, где он приписывает перевод с сирийского диакону Адаллаху ибн ал-Фадлу. Он говорит:

«Мар Исаак Сириец, его⁴⁵⁰ ученик. Ему принадлежит знаменитая книга бесед. Он относится к тем, чьих слов иноки придерживаются и чьим деяниям подражают. В ней

⁴⁴⁰ Graf 1944, 4. Ср. Graf 1947, 150-151

⁴⁴¹ Sbath 1934, 7

⁴⁴² Об этом монастыре см.: Fiey 1968, 237-238

⁴⁴³ Sbath 1934, 15-19

⁴⁴⁴ См. кодекс Strasburg or. 4226 (ар. 151), датируемый 885/886 г. и содержащий другие арабские тексты Исаака

⁴⁴⁵ Sbath 1934, 41

⁴⁴⁶ Graf 1944, 437

⁴⁴⁷ Граф (Ibid., 439) приводит список следующих рукописей: Amsterdam, Royal Academy 5, 1-339 (de Jong 145); Beirut 506, 1-328 (каршуни) (1552 г.); Birmingham, Mingana 79, 1v-96 (ар. ср. 54) (в. 1350); Cambridge Add. 3279 (каршуни) (в. 1840); Vatican ar. 563, 1-219 (XIII в.)

⁴⁴⁸ Отдельные трактаты Исаака содержатся в следующих рукописях: Beirut 510 (XVIII в.); Beirut 584, 160-235 (каршуни) (XIX в.); Birmingham, Mingana 79, 96v-113v (ар. ср. 54) (1350 г.); Birmingham, Mingana 193 (ар. ср. add. 243) (1450 г.); монастыря преп. Макария, Bibl. 13 (Zanetti 13) (XIX в.); Hom. 35 (Zanetti 35) (1891 в.); Hom. 34 (Zanetti 355) (1890 в.); Hom. 35 (Zanetti 356) (1895 в.); Hom. 46 (Zanetti 472) (XIX-XX вв.); Hag. 1, 180-243v (Zanetti 367) (XIX в.); Oxford, Bodleian Lib. Hunt. 199, 186-194 (Payne-Smith 140); Strasburg or. 4226, 81v-148v (ар. 151) (885/886 г. Другие фрагменты и отдельные мемры мар Исаака находятся в разных ркпп. и антологиях патристической литературы; см. список Графа: Graf 1944, 440-441

⁴⁴⁹ Шамс ал-Рияса абу ал-Баракат ибн Кабар – коптский писатель, скончавшийся в 1324 г., который был священником в Каире и секретарем мамлюкского правителя. Он написал знаменитое Miṣbāh al-ḥilma («Светильник во тьме»), труд в 24 частях о разных сторонах религиозной жизни коптов; глава 7 приводит вышеназванный каталог христианских авторов

⁴⁵⁰ Т. е. ученик Ефрема, упомянутый непосредственно перед ним. Это примечание является следствием смешения нашего мар Исаака с Исааком Антиохийским, известным учеником мар Афрема

(книге) содержится много божественных поучений мудрости и духовных наставлений. Она насчитывает сорок бесед и пятнадцать изречений разного рода. Диакон Абдаллах ибн ал-Фадл перевел ее с сирийского на арабский»⁴⁵¹.

На самом деле Абу ал-Баракат путает эти сорок бесед со сборником, который Абдаллах ибн ал-Фадл перевел с греческого, а не с сирийского, о чем будет сказано в следующем абзаце. Отсюда можно заключить, что Абу ал-Баракат говорит действительно о нашем собрании из 40 слов, полагая, вероятно, справедливо, что оно было переведено с сирийского. Однако он ошибается, приписывая перевод ибн ал-Фадлу⁴⁵².

II.2.4.c Собрание в четырех книгах

Второе собрание состоит из четырех книг⁴⁵³. Согласно колофону одного из самых древних кодексов (Sharfeh ar. 7/2), перевод на (sic!) сирийский был выполнен неким Яковом (Я'куб)⁴⁵⁴. Даже если эти сведения верны, из перевода с сирийского следует исключить третью книгу собрания, которая, как мы знаем, была переведена с греческого Ибн ал-Фадлом⁴⁵⁵.

Итак, речь идет о тетралогии, составленной следующим образом⁴⁵⁶: первая книга – из 28 бесед, вторая – из 45, третья – из 44, а четвертая состоит из пяти бесед, причем первая включает некоторые «Главы о знании» (т. е. «гностические») и изречения, и в последнюю также входят отдельные изречения (апофтегмы). Вопреки мнению Шабо⁴⁵⁷, первая книга не является *sprugia* целиком, но некоторые беседы находят соответствие во Втором собрании мар Исхака, и одна беседа – в Третьем⁴⁵⁸. Общее содержание второй и третьей книги соответствует (почти полностью) Первому собранию мар Исхака⁴⁵⁹. Что касается третьей книги, то перевод с греческого, выполненный Ибн ал-Фадлом, соответствует по содержанию примерно 40 беседам, переведенным с сирийского, о чем было сказано в предшествующем параграфе. Не исключено также, что изначально вся тетралогия могла быть переведена с сирийского, как утверждает процитированный выше колофон, и лишь впоследствии третья часть была заменена более ранним переводом ал-Фадла. Наконец, четвертая книга содержит

451 Graf 1944, 438

452 Ошибка могла произойти по двум причинам: потому, что собрание Ибн ал-Фадла по содержанию соответствует обсуждаемым 40 беседам, или потому, что в сборнике из четырех книг в какой-то момент перевод был заменен на более древний, выполненный с сирийского (ср. след. параграф)

453 Нам известны следующие рукописи: Jerusalem, S. Marc 12 (1515 г.); Ara Maqar, Hom. 36 (Zanetti 357) (1887 и 1875 гг.); Sharfeh ar. 7/2 (1278 г.); ar. 7/3,1 (1281 г.); Vatican syr. 198 (каршун) (1501/1516 г.); Bogliano ar. 133 (каршун) (XVIII в.), (копия предыдущего за иск. писем). Частичные списки этой коллекции см. Birmingham, Mingana 77, 150-191v (ar. cr. 21) (1834 г.) (только третья часть); Oxford, Bodleian Lib. Marsh. 465, ff. 41-205 (Payne-Smith 150) (каршун) (XVI в.) (четвертая часть); Paris, Bibl. Nat. syr. 239, 139v-142 (каршун) (только первая часть)

454 О нем у нас нет никакой информации

455 То, что Ибн ал-Фадл перевел с греческого, подтверждается также эфиопскими рукописями, воспроизводящими его арабский перевод (см. ниже об эфиопской версии)

456 Не имея в распоряжении критического издания, мы основываемся на одной из рукописей – Vatican syr. 198 (каршун) (1501/1516 г.), для которой Симани дает аналитическое описание, именуя ее Codex Nitriensis XX, (Assemani, I, 446-459). Второе описание той же ркл., имеющей, впрочем, расхождения с первой в подразделении на трактаты, находится в каталоге рклп. Ватикана (Assemanus S. E., Assemanus J. S. 1759, 427-442)

457 Chabot 1896, 55

458 Речь идет о следующих «беседах»: араб. I, 3 = сир. II, 12; араб. I, 4 = сир. II, 13; араб. I, 7 = сир. III, 3

459 Мы не смогли идентифицировать слова 11, 28, 40, 41, 42, 44 и 45 из второй книги, а также слова 39 и 44 из третьей

5 глав, из которых лишь четвертая может быть опознана как слово 49 из Первого собрания Исхака Сирина.

Об эпохе перевода у нас нет никаких достоверных сведений. Перевод третьей части мы можем датировать XI в., исходя из биографии его автора, Абдаллаха ибн а-Т-Фадла⁶⁰. Он был شماس (диаконом), родился в Антиохии в начале XI в. и умер, вероятно, до захвата города крестоносцами (1098 г.); великолепно знал греческий и арабский, однако неизвестно, владел ли сирийским. Он писал произведения различных жанров и известен, в первую очередь, как переводчик литургических текстов и богословских трудов Иоанна Златоуста, Василия Великого, Григория Нисского, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина и других, с которыми, как он сам говорит в своем *Kitâb al-gawda* («Цветнике»), он обращался весьма свободно. Из некоторых колофонов к трудам мар Исхака (перешедших потом в эфиопские рукописи, зависящие от арабских) следует, что труд над переводом Отшельника был поручен ему неким Насером ибн Никифор ал-Кабкалисом, сыном Петра⁶¹.

Этот арабский текст мар Исхака в четырех книгах представлен не только рукописями, но и некоторыми печатными изданиями, основанными, как правило, на какой-нибудь одной рукописи. Эти издания были опубликованы в XX в. в Египте⁶².

II.2.4.d Сомнительные / подложные сочинения

В иерусалимской рукописи *Timiou Stavrou 59* содержится текст, озаглавленный «Ответы Исхака, духовного философа, на вопросы Симеона Столпника». Пять из этих ответов засвидетельствованы также в *codd. Beirut 481* (1872 г.) и *Sinai arab. 352*. Речь, очевидно, идет о послании Филоксена Маббугского Патрикию, которое мельзитская традиция приписывала мар Исхаку⁶³.

Наконец, две известные нам рукописи содержат молитвы, приписываемые Исхаку: это *Vatican syr. 499*, датируемая 1547 г. и *Paris ar. 69* (BN) 187-189, XIV в.

II.2.5 ДРЕВНЕГРУЗИНСКАЯ ВЕРСИЯ⁶⁴

II.2.5.a Доафонские переводы: *Sinai. georg. 35*

Самая древняя рукопись, содержащая перевод творений Исхака, – это *Sinai. georg. 35*, датируемая 906 г.⁶⁵ Эта рукопись происходит изначально из монастыря Св. Саввы, но впоследствии (во второй половине X в.) она попала в монастырь св. Екатерины на Синае.

Sinai. geo. 35 – это сборник аскетических текстов, где на листах 126v-144r представлены писания мар Исхака – все из Первого собрания – под общим заглавием «Избранные слова святого отца нашего Исхака»⁶⁶. Речь идет о собрании отрывков из различных слов: текст большей частью без разрывов, так что заглавия слов или переход от одного слова к другому не указаны.

⁶⁰ О нем и его труде см.: Graf 1947, 52-64; Nasrallah 1983

⁶¹ Насралла пишет, что не смог идентифицировать это лицо (Nasrallah 1983, 151)

⁶² Одно из них, подготовленное Самуилом ас-Сурьяни, озаглавлено *ميامير مار إصحق*

⁶³ См. выше раздел о псевдоэпиграфах на с. 80-82

⁶⁴ Раздел (с. 95-106) написан М. Патаридзе (Лувен, Бельгия), пер. с франц. яз.

⁶⁵ Двали, Жгамая 1978. См. также рец. В. Outtier // *Bedi Kartlisa*, vol. 37, 1979, 347-348

⁶⁶ სიტყუანი გამოკრებილნი წმიდისა მამისა ჩუენისა ახაპაკისნი

Описание рукописи было сделано Ж. Гариттом⁴⁶⁷, однако некоторые пункты требуют дополнительного уточнения. Данный текст содержит – согласно порядку *Sor* у Беджана – выдержки из сирийских трактатов 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 10, 14, 16, 17 (не идентифицирован Гариттом), 53, неподлинныя слова, принадлежащие Иоанну Дальятскому [беседа 1] (не идентифицирована Гариттом), 74 и 38: мы будем придерживаться их последовательности.

Среди них только мемра Иоанна Дальятского приведена полностью. Ее текст представлен целиком и выделен указанием «сказанное тем же святым отцом Исхаком», за которым следует заглавие в том виде, в каком оно содержится в сирийской версии⁴⁶⁸. Трактат мар Исхака 74, который следует за ним, также идет под своим заглавием. И, наконец, последний трактат 38 обозначается просто словами: «Сказанное святым монахом Сахаком». Вот их схема⁴⁶⁹:

Син. 35	Sor (=Беджан)	греч. изд (Феотоки- Спицерис)	Прим.
126v – 126r, b 6	В. Слово 1°	1	
126r, b 6 – 127v, b 27	В. Слово 2°	30	
127v, b 28 – 128v, b 20	В. Слово 3°	44	
128v, b 21 – 130r, a 6	В. Слово 4°	23	
130r, a 6 – 130r, a 18			Не идентифицировано
130r, a 19 – 133v, b 11	В. Слово 5°	5	
133v, b 12 – 135v, b 17	В. Слово 6°	56	
135v, b 17 – 136 v, a 12	В. Слово 7°	22	
136 v, a 13 – 136v, b 27			
136r, a 1 – 136r, b 2		15	
136r, b 2 – 136r, b 21		13	
123r, b 21 – 138 v, a 3		29	
138 v, a 4 – 138r, b 6			
138r, b 7 – 139v, a 6		33	
139v, a 7 – 139r, b 19		3	

467 Garitte 1956, 113-115

468 О критическом издании слов Иоанна Дальятского см.: Кхауат 2007, 98-113

469 Звездочкой обозначены слова, которые были идентифицированы в каталоге Ж. Гаритта

<p>სტ. 20 – 143 v, a 26 რეგული წ(მიდ)ისა მ(ა)მისა ისაკისივე მართლ: ყ(ა)კრძ(ა)ლვ(ა) თ(ა)ეისა დ(ა)ცვისათუს და გ(ა) ჯ(ა)ნებას უდებთაგ(ა)ნ და დ(ა)კვემულ-თაგ(ა)ნ. ა(ა)თგ(ა)ნ ეუფელეს სულსა მოწინებ(ა)ს და ჯ(ა)ნებობ(ა)ს და აღიესეს ყ(ო)ვ(ლ)ითა ვნებითა ჯ(ა)ნებულთა. და რ(ა)სთა გ(ა)ნეკრძალოს ყ(ა)ცო მოყუსობ(ა)საგ(ა)ნ ჯ(ა)ბუკთასა რ(ა)სთა ა(ა)თოს გ(ა)ნებ(ა)ს მისი შ(ა)გ(ა)ნებულ სიძვითა ყ(ა)ულის სიტყ(ა)თა.</p>		43	
<p>სტ. 81 – 143 rb 18 მართლ: ყ(ა)ლად კ(ი)თხევაი უმჯობე სისა გ(ა)მ(ო) რ(ა)კეთს(ა)თუს და სასრული ყ(ო)ველისა მოსწრა ჯ(ა)ნისა და დიდად სიყ(ა)რულსათუს კ(ა) რ(ა)სა ს(უ)ლიერებრითა წესითა, რ(ა)მლ(ი)თა ყ(ო)ვ(ლ) იქმნეს ყ(ო)ველ(ი)ნი წ(ა)მინდ(ა)ნი და ჯ(ა)ლგ(ა) მ(ა)თ შ(ო)რ(ი)ს მსგ(ა)ესი ღ(ა)ვთისა.</p>		81	
<p>სტ. 18 – 144ra 18 რეგული წ(მიდ)ა საკ მონაზონისა</p>		27	

Мы думаем, что выбор отрывков, переведенных в *Sin. geo. 35*, связан с областью аскетической практики: выбраны те речи, в которых даются строго практические советы инокам, касающиеся их поведения. С другой стороны, выброшены размышления (теоретические), относящиеся к мистическому опыту и созерцанию.

Сравнение грузинского перевода с сирийским текстом и с греческим переводом несомненно свидетельствует о том, что грузинский переводчик пользовался западно-сирийской редакцией писаний мар Исхака (Soc): каждый раз, когда выявляется различие между восточно- и западно-сирийскими версиями, грузинский (так же, как и греческий) следует западной версии. Действительно, оба перевода – греческий и грузинский – были выполнены в обители Мар-Саба по рукописям, которые содержали Soc.

С другой стороны, это же явление объясняет присутствие мемры Иоанна Дальятского в грузинском переводе. В самом деле, в греческом переводе Исхака четыре мемры Иоанна Дальятского оказываются приписанными мар Исхаку. Они не фигурируют явным образом под именем мар Исхака в ныне известных сирийских рукописях, однако нам известны несколько рукописей западно-сирийской редакции, где смешение писаний мар Исхака и Иоанна достаточно явно.

В ркп. *Vat. Syr. 125* за писаниями Исхака следуют сочинения Иоанна Дальятского, но имя последнего указано только на полях более поздней рукой¹⁷⁰. С. Брок отмечает, что эта рукопись «gives some idea of the sort of Syriac collection that underlies the Greek translation», «in particular, the Syriac text from which Patrikios and Abramios must have worked in making their translation must have had the four letters of John the Elder already

interpolated into the midst of the homilies by Isaac»⁴⁷¹. В *Vat. syr. 124*, беседы Иоанна Дальятского также соседствуют с трактатами мар Исхака.

Наиболее интересен случай *Sinai syr. 24*,⁴⁷² рукописи, происходящей из Мар-Саба и датируемой VIII-IX столетиями (в которой, впрочем, тетради пронумерованы грузинскими буквами): в этой рукописи за словами мар Исхака следует одно письмо Филоксена Маббугского и анонимные слова Иоанна Дальятского.

Относительно наличия беседы Иоанна в грузинском тексте представляется вероятным, что в западно-сирийской редакции писаний Исхака уже наличествовали беседы Иоанна, включенные в ее корпус. Эту смесь, созданную, вероятно, в западно-сирийской версии, унаследовали обе версии (независимо друг от друга), которые от нее произошли, – греческая и грузинская. Действительно, грузинская версия являет значительное сходство с версией Soc и была переведена не с греческого.

Последнее заключение, а именно, что грузинский текст из *Sinai syr. 35* был переведен не с греческого, проистекает из двойного сопоставления, осуществленного между сирийским и грузинским, с одной стороны, и грузинским и греческим, с другой. Мы использовали критический греческий текст, установленным М. Пираром. Исследователь уже выявил различия между сирийским оригиналом и его греческим переводом; но оказывается, что во всех случаях без исключения (и по всему грузинскому тексту в целом), грузинский систематически следует чтениям, предложенным сирийским текстом в тех местах, где имеются различия между греческой и сирийской версиями. Отметим также, что детальное терминологическое исследование грузинского перевода подтверждает его родство с сирийским (а не греческим) текстом. С другой стороны, качество языка грузинского перевода довольно плохое, поскольку он находится под влиянием семитского синтаксиса: построение грузинских фраз совершенно рабски и не особенно квалифицированно имитирует синтаксис сирийского текста.

Заметим еще, что по филологическим критериям довольно трудно установить разницу между сиризмами и арабизмами в грузинском. Вследствие этого необходимо постоянно иметь в виду возможность арабского посредничества (между сирийским и грузинским).

С этой точки зрения нам представляется интересным принять во внимание существование арабского перевода мар Исхака, выполненного в том же самом монастыре Мар-Саба. Этот перевод все того же сборника разных отрывков, извлеченных из трактатов мар Исхака, дошел до нас в *Страсбургской ркп. 4226* (= *Strasb. Arab. 151*)⁴⁷³. Рукопись создана немногим ранее грузинского перевода (906 г.) и датируется 885 г.⁴⁷⁴ По-видимому, в ней собраны писания, переведенные с греческого на арабский⁴⁷⁵.

471 Brock 2001-2008, 207, см. также 205

472 Эта рукопись разделена на три части: *Paris syr. 378* (Слова 1-2), *Milan, Bibl. Ambr. A 296* (Слова 6-7) и *Sinai syr. 24*. См. об этом: Nau 1929-1930; Smith Lewis A. 1894, 41; Briquel-Chatonnet 1997, 76-77; Géhin 2006; S. Chiala 2007

473 Остальные части данной рукописи: *Birmingham, Mingana Christian Arabic 93* и фрагмент Ленингр. араб. Н.С. 263, из собрания Тишендорфа: эта последняя часть содержит колофон. Об этой рукописи см.: Esbroeck 1978; Garitte 1969; Griffith 1992; Oestrup 1987; Sauget 1976; Outtier 1973

474 Ее переписчик – Антоний Давид, который переписал рукописи *Strasb. 4226* (= *Strasb. Arab. 151*) и *Vat. Arab. 71*, обе в монастыре Мар-Савва для обителей Синайской горы в 885-886 г.

475 Griffith 1992, 13: «All of the works in the two manuscripts [*Strasb. 4226 et Vat. Arabe 71*] are translations from Greek into Arabic»; Brock 2003, 110: «The scribe Antony David of Bagdad copied out two manuscripts, both of which largely contain texts translated from Greek». В этой связи можно вспомнить заключения по поводу «досье» Ефрема в этой рукописи: Samir 1978, 231

Итак, если арабский перевод мар Исхака сделан с греческого и если мы уже знаем, что грузинский перевод осуществлен не с греческого, можно прийти к выводу, что грузинский не имел родства с арабским текстом.

Б. Утье, со своей стороны⁴⁷⁶, предположил, что сборник «Поучения отцов», опубликованный И. Абуладзе⁴⁷⁷ по рукописям *S 1139* (930-940 гг.), *H 1662* (1040 г.) и *A 1142* (которая является поздней копией *Ath. 9*, 977 г.), с которыми связана и самая древняя рукопись из этой группы, *Sin. geo. 36* (925 г.), недоступная в то время для Абуладзе, – мог зметь в качестве образца непосредственно арабский текст. В частности, Б. Утье выявил некоторые общие пункты между текстами, опубликованными Абуладзе, и текстами из рукописи *Strasb. 4226*⁴⁷⁸.

Таким образом, можно сделать вывод, что арабская ркп. *Strasb. 4226* была, по-видимому, известна грузинским переводчикам. Так же, как *Sinai geo. 35*, она содержит сокращенный перевод слов мар Исхака. К тому же этот арабский перевод предшествовал грузинскому переводу, и оба перевода происходят из одного монастыря. Ввиду этих обстоятельств, как нам кажется, интересно рассмотреть более пристально эту рукопись, чтобы высказаться по поводу возможности арабского посредничества (сирийский → арабский → грузинский) для грузинского перевода.

Следует отметить, что арабский текст перевода мар Исхака из *Strasb. 4226*, по-видимому, не стоял у истоков текста *Sinai geo. 35*: в греческом переводе, как и в арабском, идет речь о компиляции, о собрании различных отрывков, извлеченных из разных слов мар Исхака⁴⁷⁹. Но отрывки, выбранные для арабских и грузинских переводов, не всегда те же самые, выбранные довольно часто бывают разными. В арабском переводе последовательность трактатов (согласно порядку *Sor/Беджана*) следующая: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 53, 43, 8, 11, 12, 35, 53, 50, 15, 13, 22, 34, 41, 63, 61, 60, 77, 36, 47, 48, 38. Хорошо видно, что в грузинском переводе имеется несколько трактатов, которых нет в арабской рукописи – например, трактаты 7, 10, 14, 16, 17, Иоанна Дальятского и 74 по порядку *Sor*)⁴⁸⁰. Таким образом, случаи, когда грузинский соответствует сирийскому, в противоположность арабскому, который следует греческому, являются почти систематическими. Однако в некоторых случаях (но редко) бывает, что арабский тоже следует за сирийским и грузинским и противоречит греческому. Мы предполагаем провести более углубленное исследование этой рукописи в том, что касается ее отношения к грузинскому, сирийскому и греческому.

Осталось заметить, что трактат 38 (თქმულები წ(მიღ)ა საჯო მონაზონისაჲ), который является последним из сочинений Исхака в *Sin. geo. 35*, находится, как мы видели, в *Strasb. 4226*, а также содержится в рукописях *Ath. 9* (977 г.) и *S 1139* (940 г.) и, как следствие, включен в публикацию «Поучений Отцов» И. Абуладзе⁴⁸¹. Отметим также, что, как показывает сопоставление, в этом трактате во всех местах, где сирийский отличается от греческого, грузинский следует сирийскому, а арабский – греческому. Еще одно

476 Outtier 1973; idem 1996

477 Абуладзе 1955

478 О ефремовском «досье» в *Strasb. 4226*, в сопоставлении с грузинскими параллелями (ркп. издания Абуладзе), см. особенно: Outtier 1973; 1974. Это «досье» было затем проанализировано в: Sauget 1976

479 Вероятно, существовала более полная версия перевода мар Исхака, как на арабском, так и на грузинском: компиляции могут быть сокращениями более или менее полного перевода

480 Мы благодарим М. Пирара, установившего эти соответствия. Кроме того, он изучил арабские трактаты 5, 6 и 38 и обнаружил, что в тех местах, где сирийский отличается от греческого (а грузинский всегда следует сирийскому), арабский, напротив, часто соответствует греческому

481 Абуладзе 1955, 182-183

замечание: самая древняя рукопись этой группы – *Sin. 36* – не содержит данного трактата. В издании Абуладзе и в *Sin. geo. 35* текст практически одинаков, но между обоими текстами нет взаимозависимости. Вероятно, они происходят от общего архетипа⁴⁸².

И. Абуладзе при лингвистическом анализе, во введении к своему изданию, установил, что в собрании этих текстов присутствует относительно новая лексика: речь идет о заимствованиях из новоперсидского и арабского, которые проникают в грузинский язык только начиная с IX в.⁴⁸³ Среди слов, заимствованных из арабского, И. Абуладзе отмечает лексическую единицу სირაჯი⁴⁸⁴, которая содержится в трактате 38 мар Исхака. Однако упомянутое слово присутствует в основных рукописях Абуладзе (*Ath. 9* и *S 1139*), которые относятся к более позднему времени. Напротив, *Sin. geo. 35* (начало X в.) дает вместо него собственно грузинский эквивалент სასახლო⁴⁸⁵.

II.2.5.b Доафонские переводы: *Sin. geo. 36*

Sin. geo. 36, рукопись X столетия (925), о которой мы говорили, дает под именем Ефрема два трактата мар Исхака. Согласно порядку Sor у Беджана, речь идет о трактатах 8 и 77. И. Абуладзе публикует текст этих трактатов в «Наставлениях отцов» по рукописи *Ath. 9*.⁴⁸⁶ Арабские параллели для этих двух трактатов неизвестны⁴⁸⁷. Нет этих трактатов и в *Sin. geo. 35*. Что касается трактата 8⁴⁸⁸, то его текст соответствует подлинному трактату мар Исхака только в первой части⁴⁸⁹, а затем содержит совершенно независимое продолжение.

У Евфимия трактат 8 переведен полностью: как и следовало ожидать, начало трактата 8 в *Sin. geo. 36* представляет собой перевод, отличный от перевода Евфимия. Этого трактата, как мы уже сказали, нет в *Sin. geo. 35*. Добавим, что переводчик *Sin. geo. 36* был другим лицом, нежели переводчик *Sin. geo. 35*. Мы изучили грузинскую терминологию, использованную в последней рукописи для передачи ключевых терминов сирийского: переводчик *Sin. geo. 36* часто делает иной выбор, который расходится с предыдущим переводом (*Sin. geo. 35*).

Интересно, что часть подлинного текста Исхака прерывается как раз перед цитатой из Евагрия, который назван по имени в сирийской версии (Sor)⁴⁹⁰. Вместо этой цитаты грузинский перевод содержит евангельскую цитату⁴⁹¹ на другую тему, а затем комментарий к ней. Что касается греческого перевода, то в нем сохранена та же цитата, что и в сирийском, но скрытая за анонимностью, то есть имя Евагрия из текста исчезает. Мы думаем, что грузинский переводчик споткнулся об имя Евагрия, цитиро-

482 Переводчик *Sin. Geogr. 35* вставил один раз свой собственный краткий комментарий в текст (не оговорив, что это его инициатива), и этой прибавки нет в версии Абуладзе

483 Абуладзе 1995, XVIII

484 Араб.: سراج, *ibid.*, XVIII

485 Абуладзе 1955, 182: «ვიდრემდის ადგნ-ლა, სირაჯსა აწოუებნ», ср. *Sin. geo. 35*: «ვიის ადგნლა სასახლოესა აწოუებნ», f. 144v, 19-20

486 *S 1139*, основная рукопись, которую он использует, в конце содержит лакуну. В ней не хватает, среди прочего, этих двух текстов

487 В частности, их нет ни в *Strasb. 4226*, ни в *Strasb. arab. 150*

488 Трактат озаглавлен «სწავლია წმიდისა ევგრიმისი სინახულისათჳს და სიმდაბლისა» («Почтение святого Ефрема о покаянии и смирении»)

489 Как раз до начала цитаты из Евагрия: *Bedjan 1909*, 106, l. 7

490 თაჳთჳს ითჳს ჰმარტჳს სჯჳრ სჯჳრ სჯჳრ სჯჳრ სჯჳრ (Bedjan 1909, 106, l. 7-8)

491 «წერილ არს ვითარმედ ყოველი რომელი ითხოვდეს შენგან, მიეცი», *Mf 5:42*, *Mk 10:21*

вать которого ему представлялось невозможным. Тогда он нашел разрешение проблемы, заменив одну цитату другой, что повлекло за собой появление иного продолжения текста. Если переводчик имел бы перед глазами греческую версию, он не пришел бы в затруднение, поскольку грек, также смущенный присутствием «Евагрия», уже нашел выход из положения, удалив его. Итак, следует предположить, что грузинский переводчик смотрел в текст, где имя Евагрия еще присутствовало – и это не могла быть греческая версия⁴⁹².

Трактат 77⁴⁹³ на самом деле тоже состоит из двух частей: начало соответствует подлинному трактату мар Исхака⁴⁹⁴, а ближе к середине происходит переход к трактату Иоанна Дальятского, то есть к уже известной мемре⁴⁹⁵, которая в корпусе *Sin. geo. 35* содержится в иной компановке. Но в *Sin. geo. 36* перевод беседы Иоанна Дальятского иной, нежели в *Sin. geo. 35*. Прежде всего, в трактате 77 мар Исхака (в *Sin. geo. 36*) вставлена лишь совсем малая часть беседы Иоанна. Эта часть, как мы уже сказали, принадлежит другому переводчику, отличному от работавшего над *Sin. geo. 35*.

Что касается слова 77, то Евфимий его не перевел. Однако мы видим, что в рукописях *A 101* и *A 35* содержится мемра I Иоанна Дальятского. Но в тексте Евфимия последовательность частей не та же самая, что в сирийской версии мемры Иоанна. К тому же у Евфимия недостает некоторых частей текста и, в частности, трактатов 20-25, которые нас интересуют.

Любопытно, что в трактате I, 77 мы обнаружили то же самое явление, что в I, 8: в первой части грузинской гомилии, которая охватывает первую часть подлинного трактата 77 мар Исхака на сирийском, грузинский переводчик вновь спотыкается на имени Евагрия. После цитаты из Евагрия, который назван в сирийском тексте⁴⁹⁶, сразу следует цитата из Марка Отшельника. В грузинском тексте обе опущены. Но в греческом Евагрий уже был заменен на Иоанна (Златоуста). Необходимо сделать тот же вывод: переводчик не имел перед глазами греческой версии.

Мы уже сказали, что И. Абуладзе отмечает присутствие персидской терминологии в опубликованных им текстах. В мемре Иоанна Дальятского мы действительно видим, например, *dašni*, которому соответствует *ܕܫܢܝ* в сирийском тексте⁴⁹⁷.

II.2.5.c Перевод Евфимия Святогорца

Второй перевод того же первого собрания на греческий сделан Евфимием Святогорцем (груз. *Мтац'мидელი*) (955-1028). Этот перевод, вероятно, был сделан еще при жизни его отца Иоанна († 998). «Житие Иоанна и Евфимия», написанное Георгием Святогорцем, дает нам полный список переводов, осуществленных Евфимием. В этом списке упоминается «книга св. Исхака, в которой (также) находятся избранные наставления других отцов»⁴⁹⁸.

⁴⁹² Впрочем, Евфимий, который переводит с греческого, без затруднений приводит цитату из Евагрия, но в той же самой анонимной манере, что и греческий текст: *Tqua vñp̄te metuēlman*

⁴⁹³ Заглавие: «*Tqmuli wmidisa efremisi savse xorebiTa*» («Изречено исполненным жизни св. Ефремом»)

⁴⁹⁴ Текст соответствует изданию Беджана до р. 532, l 15 (Bedjan 1909)

⁴⁹⁵ В частности, там содержатся главы 20-25: Khayyat 2007, 109-113

⁴⁹⁶ См.: Bedjan 1909, 532, l. 5

⁴⁹⁷ Абуладзе 1955, XVII: слово квалифицируется как персидское заимствование до IX в. См. также: Андрионикашвили 1966, 232-243

⁴⁹⁸ *წიგნი წმიდისა ისააკისი, რომელსა შინა არიან სხუთთაცა მამათა გამოჩუქულნი სწავლანი* в: Абуладзе 1967, 62

В настоящее время нам известны четыре древние рукописи, содержащие перевод Евфимия, но все они имеют те или иные лакуны: *A 1101* (1047 г.), *A 35* (X в.), *Q 36* (XI в.) и *Sin. geo. 80* (XI в.). Они все содержат один и тот же текст с незначительными различиями. Существуют также еще две рукописи, очень поздние, содержащие полный текст этого перевода: *A 1705* (1824 г.) и *Кутаиси 45* (1710 г.)⁴⁹⁹. Вот соответствия между ними.⁵⁰⁰

A 1101	Q 36	Sin80	A 35	Bedjan
გამოსლვისათუხ სოფლით და მოქალაქობისათუხ მონაზონებისა 2v-8v	გამოსლვისათუხ სოფლით და მოქალაქობისათუხ მონაზონებისა 1r-17r	გამოსლვისათუხ სოფლით და მოქალაქობისათუხ მონაზონთასა 1r-10v		4
	დიდი პატივი მოსცა ღმერთმან კაცთა ორკერძოთა მით სწავლითა 17r-29r	დიდი პატივი მოსცა ოუფალმან კაცთა ორკერძოთა მით სწავლითა 10v- 22r		5
	... სათნოებათა მათუხ რომელნი ფარულადაქუნდეს...	დაცემა ცოდება შინა		6
		კითხუა-მიგება 34v-54r		35
წესისათუხ მონაზონთა მოქალაქობისა და თუ ვითარ,ანუ რომლითა სახითა იშეუბიან ერთმანერთისაგან სათნოებანი 11r-12r	წესისათუხ მონაზონთა მოქალაქობისა და თუ ვითარ,ანუ რომლითა სახითა იშეუბიან ერთმანერთისაგან სათნოებანი 41v-42v	წესისათუხ მონაზონთა მოქალაქობისა და თუ ვითარ,ანუ რომლითა სახითა იშეუბიან ერთმანერთისაგან სათნოებანი 54r-55v		15
თითო სახეთა ბრძოლა-თათუხ ეშმაკთასა 12v-18r	თითო სახეთათუხ ბრძოლა-თა ეშმაკთასა 42v-53v	თითო სახეთათუხ ბრძოლათა ეშმაკთასა 55v-63r	თითო სახეთათუხ 25v-27v	36
თუ რომლისა საქმისა მიერ მიეახლების ღმერთსა გული კაცისა 18r-21r	თუ რომლისა საქმისა მიერ მიეახლების ღმერთსა გული კაცისა 53v-58r	თუ რომლისა საქმისა მიერ მიეახლების ღმერთსა გული კაცისა 63r-67r	თუ რომლისა საქმისა მიერ მიეახლების 33r-40r	8

499 Габидзашвили 2006, 52

500 Θεολογ 1870, I, 2

A 311	Q 36	Sin8o	A 35	Bedjan
სიტყუათა მათუს წმიდათა წერილთასა, რომელნი თქმულ არიან სინანულისათუს 58-60	სიტყუა ამათუს წმიდათა წერილთა, რომელნი თქმულ არიან სინანულისათუს 58-60	სიტყუათა მათუს წმიდათა წერილ- თასა, რომელნი თქმულ არიან სინანულისათუს 67-67	სიტყუათა მათუს... თქმულნი სინანულისათუს	8
თუ ვითარ დაიმარხვის მონაზონებისა 61-63	თუ ვითარ დაიმარხვის წესი მონაზონებისა 61-63		თუ ვითარ დაიმარხვის წესი მონაზონებისა 45-47	11
შეცვალებისა მისტუს, რომელი რომელი მოვალს მათ ზედა 63-64	შეცვალებისა მისტუს, რომელი რომელი მოვალს მათ ზედა 63-64		შეცვალებისა მისტუს, რომელი მოვალს მათ ზედა 47-48	13
დაყუდებისათუს, თუ ოდეს იწყებენ გულისკმის ყოფად 64-66	დაყუდებულთათუს თუ ოდეს იწყებენ გულისკმის ყოფად 64-66	დაყუდებულთათუს, თუ ოდეს იწყებენ გულისკმის ყოფად 68-69	დაყუდებისათუს, თუ ოდეს იწყებენ გულისკმის ყოფად 48-53	14
რომელი განშორებულ იყოს სოფლისა საქმეთაგან 67-69	რომელი განშორებულ იყოს სოფლისა საქმეთაგან 67-69	რომელი განშორებულ იყოს სოფლისა საქმეთაგან 69-71		12
სასოებისათუს ღმრთისა და თუ ვის უკმს ქონებად სასოებისა 54-59	სასოებისათუს ღმრთისა და თუ ვის-ი უკმს ქონებად სასოებისა 69-73	სასოებისათუს ღმრთისა და თუ ვითარ უკმს ქონებად სასოებისა 71-73	სასოებისათუს ღმრთისა და თუ ვის უკმს ქონებად სასოებისათუს 54-59	7
გამოსლვისათუს სოფლით და განშორებისათუს კადნიერებისაგან 73-77	გამოსლვისათუს სოფლით და განშორებისათუს კადნიერებისაგან 73-77	გამოსლვისათუს სოფლით და განშორებისათუს კადნიერებისაგან 73-76	გამოსლვისათუს სოფლით და განშორებისათუს კადნიერებისაგან 59-62	И. Даль- сий

A 1101	Q 36	Sin80	A 35	Bedjan
<p>ვითარმედ უკმს დაყუდებულთა მოცალებაი ზრუნვათაგან სოფლისათა</p> <p>31r-32r</p>	<p>ვითარმედ უკმს დაყუდებულთა მოცალებაი ზრუნვათაგან სოფლისათა</p> <p>77r-79v</p>	<p>ვითარმედ უკმს... ზრუნვათაგან სოფ-ლისათა</p> <p>76r-78r</p>	<p>ვითარმედ უკმს დაყუდებულთა მოცალებაი ნაზ-71r</p>	16
<p>გზისა მისთვის, რომელი მიიყუანებს კაცსა ღეთისა</p> <p>32r- 35r</p>	<p>გზისა მისთვის, რომელი მიიყუანებს კაცსა ღმრთისასა</p> <p>80r-85r</p>		<p>გზისა მისთვის, რომელი მიიყუანებს კაცსა ღმრთისა</p> <p>78r-79v</p>	17
<p>ძალისათვის ბრძოლათა ცოდვისათა</p> <p>35r-38r</p>	<p>ძალისათვის ბრძოლათა ცოდვისათა</p> <p>85r-91r</p>		<p>ძალისათვის და ბრძოლათა სოფლისა ცოდვათა</p> <p>71r-79v</p>	30
<p>დაცვისათვის გონებისა ენებათაგან</p> <p>38r-38v</p>	<p>დაცვისათვის გულისა ენებათაგან</p> <p>91r-92r</p>		<p>დაცვისათვის გონებისაი</p> <p>79v-83r</p>	32
<p>შიშისათვის ღეთისა და მოცალებისათვის</p> <p>38v-42v</p>			<p>შიშისათვის ღეთისა და მოცალებისათვის</p> <p>83v-92r</p>	1
<p>რაითა დაეიცვენეთ თაენი ჩვენნი დაქსნილობისაგან და უღებებისაგან</p> <p>42v-45r</p>			<p>რაითა დაეიცვენეთ თაენი ჩვენნი დაქსნილობისაგან და უღებისა</p> <p>92r-97v</p>	И.Д., 1
<p>სიყუარულისათვის ღეთისა</p> <p>45r-45v</p>		<p>სიყუარულისათვის</p>	<p>სიყუარულისა- თვის ღეთისა</p> <p>97v-98v</p>	33
<p>სათნოებათათვის და ენებათა</p> <p>45v-47r</p>			<p>სათნოებათათვის და ენებათა</p> <p>98v-101v</p>	34

A 101	Q 36	Sin8o	A 35	Bedjan
დაუცადებელად მარხვისათვის 47-51v	დაუცადებელად მარხვისათვის 92r-101v		დაუცადებელად მარხვისათვის 101v-111r	37-38
დუმილისათვის და დაყუდებისა 51v-52r	დუმილისათვის და დაყუდებისა 101v-102r		დუმილისათვის და დაყუდებისათვის 111r-112r	38
აღძრვისათვის კორცთაისა 52r-53v	აღძრვისათვის კორცთაისა 102r-106r	აღძრვისათვის კორცთაისა 80r-81v	აღძრვისათვის კორცთაისა 112r-116r	38
თითოფერთა განსაცდელთათვის 53v-56r	თითოფერთა განსაცდელთათვის 106r-111r		თითოფერთა განსაცდელთათვის 116v-122r	39
ამპარტაენებისათვის 56r-57v	ამპარტაენებისათვის 111r-114r		ამპარტაენებისათვის 122r-125v	39
			თითოფერთა განსაცდელთათვის 125v-130v	39
თარგმანებამ სახეთა მათთვის სათნოებისათა 57v-59v	თარგმანებამ სახეთა მათ სათნოებისათა 114r-119r	სათნოებამ სახეთა მათთვის სათნოებისათა 82r-84v	თარგმანებამ სახეთა მათთვის სათნოებისათა 130v-131v	40
სიწმიდისათვის კორცთაისა 59v-60r	სიწმიდისათვის კორცთაისა 118v-119r	სათნოებამ სახეთა მათთვის სათნოებისათა 82r-84v	თარგმანებამ სახეთა მათთვის სათნოებისათა 130v-131v	40
სიწმიდისათვის კორცთაისა 59v-60r	სიწმიდისათვის კორცთაისა 118v-119r	სიწმიდისათვის კორცთაისა 85r		40
სიტყუანი სარგებლისანი 60r	სიტყუანი სარგებლისანი 118v-119r	სიტყუანი სარგებლისანი 85r-85v	სიტყუანი სარგებლისანი 131v-132r	43
სინანულისათვის 60r-61r	სინანულისათვის 119r-122r	სინანულისათვის 85v-87v	სინანულისათვის 132r-135r	43

A 1101	Q 36	Sin80	A 35	Bedjan
საზომისათვის გულისკმისყოფისა 61v-63v	საზომისათვის გულისკმისყოფისა 122r-123v	საზომისათვის გულისკმისყოფისა 87v-90v	საზომისათვის გულისკმისყოფისა 135r-139v	44
სწავლანი საესენი სარგებლითა 63v-70r	სწავლანი საესენი სარგებლითა 126r-142v	სწავლანი საესენი სარგებლითა 90v-95v	სწავლანი საესენი სარგებლითა 139v-154r	45
		ინც: ...ხოლო კორცნი ძლიერნი 96r-96v		46
ანგელოზებრივისა მის აღძრვისათვის 70r-70v		ანგელოზებრივისა მის აღძრვისათვის 96v	ანგელოზებრივისა მის აღძრვისათვის 154r-156r	47
მეორისა მის საზომისათვის სათნობათაჲსა 70v-71v			მეორისა მის საზომისათვის სათნობათაჲსა 156v-158r	47
შეცვალებისა მისთვის, რომელი მოეაღს სულსა ზედა კაცისასა 71v-72v		შეცვალებისა მისთვის, რომელი მოეაღს სულსა ზედა კაცისასა 97r-98v	შეცვალებისა მისთვის, რომელი მოეაღს სულსა ზედა კაცისასა 158r-160v	48
სწავლანი თითოსახენი შურისათვის		სწავლანი თითოსახენი შურისათვის 98v-104v	სწავლანი თითოსახენი შურისათვის 160v-172	50
გულის სიტყუათათვის ბოროტთა 77r-81r		გულის სიტყუათათვის ბოროტთა 104v-109r	გულის სიტყუათათვის ბოროტთა 172v-181r	50
მოთმინებისათვის 81r-82v		მოთმინებისათვის 109r-111r	მოთმინებისათვის 181r-185v	57

II.2.6 Эфиопская (геэзская) версия⁵⁰¹

На геэзе сохранилась версия мар Исхака, состоящая из собрания 34 трактатов⁵⁰², которым предпослано краткое вступление. Сборник называется «Книга мар Исхака» (መጽሐፍ ሰዓር ሰሐቶ). Завершается собрание беседами, часто пронумерованной (в издании Берхану⁵⁰³ под № 35), под заглавием «Беседа об уединении» (ድርሳን ሰሐቶ ሰሐቶ). Тексты соответствуют третьему тому арабской версии (переводы с арабского типичны для истории эфиопской книжности), в которой, помимо трактатов, присутствующих в оригинальной сирийской версии первого тома, мы находим также вступление и заключительную главу об уединенной жизни⁵⁰⁴.

Многочисленные рукописи, содержащие полное собрание, часто включают его в трилогию, озаглавленную «Книга иноков» (Мецхафа манакосат), которая по сей день служит для обучения монашеской жизни. К сочинениям мар Исхака здесь добавляются произведения двух учителей духовной жизни, также переведенных с сирийского оригинала: западно-сирийского писателя Филоксена и восточного сирийца Иоанна Саввы или Дальятского (эфиопы называют его *арэгави мэньфэсави* – «духовный старец»)⁵⁰⁵.

Согласно Б. Веля⁵⁰⁶, перевод Исхака на эфиопский относится к годам правления Лебна Денгеля (1508-1540). Этому же мнению придерживается и И. Гвиди⁵⁰⁷. Последний уточняет, что труды Иоанна Сабы также были переведены во время правления Лебна Денгеля. Черулли⁵⁰⁸ менее конкретен и помещает переводы Исхака и Иоанна в главе, посвященной истории XV-XVI вв., делая оговорку, что третий автор, присоединяемый к упомянутым, Филоксен Маббугский, был переведен уже в XIV в.

Эти предположения, сами по себе вполне приемлемые, сталкиваются с некоторыми трудностями при анализе рукописной традиции. Хотя большая часть рукописей с эфиопским текстом мар Исхака относится к эпохе после XVI в.⁵⁰⁹, имеется один ко-

⁵⁰¹ Раздел написан С. Кьяла (Chialà 2002, 351-353) и несколько дополнен А. Муравьевым

⁵⁰² Различия в нумерации иногда связаны с различным разбиением на трактаты (расхождения касаются трактатов 22-23), в иных случаях имеет место пропуск отдельных отрывков. В собрание бесед включен также текст Иоанна Дальятского: в эфиопской версии это гл. 13, соответствующая греческому I, 2 по изданию Θεοτόκης 1870

⁵⁰³ Berhanu 1997

⁵⁰⁴ Речь идет о араб. III, 39, см. выше, на с. 94-95

⁵⁰⁵ Cerulli 1968, 139-140

⁵⁰⁶ Velat 1960, 1471

⁵⁰⁷ Guidi 1932, 68-69

⁵⁰⁸ Cerulli 1968, 140. Согласно сообщению ркп. EMMML 1387, л. 81 (XVIII в.) перевод Филоксена был выполнен в 1305 г. абунуой Абба Салама, но в реальности Абба Салама Метаргвем (т. е. переводчик) жил в 1348-1388 гг.

⁵⁰⁹ Перечень эфиопских рукописей: EMMML 6, 1-235V (XX в.); 15, 113-182 (XVII-XVIII в.); 734, 2-78 (XVII-XVIII в.); 1836, 1-112V (XVII в.); 1850, 5-116V (а. 1953/1954); 2100, 94-162v (XVII в.); 2183, 126-210V (XVI в.); 2847, 5-107v (XVII в.); 3441, 3-88v (XVII-XVIII в.); 4771, 2-181v (а. 1913); 4991, 3-87bis (XVIII в.); Berlin Ms. or. qu. 344, 3-74 (Dillmann 46) (XVII-XVIII в.); Peterm. II Nachtr. 47, 1-118 (Dillmann 47) (XVII в.); Frankfurt MS. Or. 7, 3-243v (Six 91) (XIX в.); Jerusalem, Patr. Etiop. JE341E (XVI в.); London, British Lib. Or. 754, 5-78v (Wright 331) (а. 1647); 755, 1-56 (Wright 334) (XVIII в.); 756, 1-60 (Wright 333) (XVIII в.); 757, 4-131 (Wright 335) (XVIII в.); 758, 3-144 (Wright 332) (XVII в.); 759, 129-188 (Wright 266) (XVIII в.); 760, 123-169 (Wright 267) (XVIII в.); Paris, Bibl. Nat. et. 86, 3-171v (Zotenberg 114) (XIX в.); et. 90, 35V-92V (Zotenberg 157) (XVII в.); Griaule 20, 1-37 (Grébaut 324) (XIX в.); Abb. 33, 1-129 (XVIII-XIX в.); Abb. 37, 68-128v (XVIII в.); Abb. 85 (XIX в.); Abb. 172, 34-102 (XVII в.); Abb. 178, 1-112 (XVII в.); Vatican, Fondo Gerulli 104, 84-98; 135, 2-96; 162, 135-231; 204. Отдельные беседы переданы рукописями EMMML 930, 128-132 (XVII в.), хотя нет уверенности, что это тексты мар Исхака; British Library Or. 768, 101v-106v и 138-141 (Wright 265) (XVII в.); 736, 43, 46v; 64 (Wright 310) (XVII в.)

декс с беседами Исхака, датированный XV в.⁵¹⁰, и еще два – XIV и XV вв., содержащие трактаты, приписываемые «мар Исхаку», тождество которого с Исхаком Ниневийским не установлено точно⁵¹¹.

Если сведения каталогов верны, – а ошибки возможны в силу трудностей датировки эфиопских рукописей, особенно древнейших, – следует либо отнести полный перевод Исхака к более раннему времени, либо предположить две различные версии: для отдельных гомилий и для полного собрания⁵¹². Последняя гипотеза кажется вполне правдоподобной, поскольку, как было показано, имеется параллель в традиции грузинских переводов. И в том, и в другом случае древнейшие рукописи, которые требуют смещения датировки, передают не относительно пространное собрание трактатов, но лишь некоторые из них, вставленные в сборники аскетических произведений. С исторической точки зрения этот первый частичный перевод текстов мар Исхака не представляет никакой сложности, ибо XVI в. в Эфиопии стал временем большой переводческой активности в отношении патристических текстов. Среди них были вышеназванные писания Филоксена Маббугского, переведенные по инициативе негуса Амда Сыйона I (1294-1344), который правил эфиопским царством с 1314 г., и Саламы, митрополита, занимавшего кафедру между 1350 и 1390 гг.⁵¹³.

Что касается языка, с которого переводчики делали свои переводы, можно быть уверенным, что по крайней мере для сборника 33-35 бесед им был арабский ибн ал-Фадла, переведившего с греческого⁵¹⁴. О нем открыто говорят многие ркпп. в предисловии, предваряющем беседы, которое также было переведено с арабского. В этом самом предисловии говорится, что ибн ал-Фадл переводил на арабский греческий текст, и упоминается, что он работал по приглашению Насера Никифора ал-Қабқалиса (возм. от греч. Καβαλλης), сына Петрова. Последнее подтверждение этому – в том, что нередко эфиопское собрание Исхака в ркпп. обозначается как «Третья книга» соответственно арабской версии, которая в распределении текстов по четырем книгам помещает труд ибн ал-Фадла на третье место.

Кроме изобильной рукописной традиции, с начала прошлого века публиковались некоторые печатные издания «эфиопского Исхака». В 1923 г. древняя гэзская версия была опубликована в Аддис-Абебе параллельно с амхарским переводом⁵¹⁵, а с тех пор в Эфиопии был опубликован ряд других переводов и изданий, часто комментированных. Наконец, в 1997 г. в Гамбурге был опубликован труд Давита Берхану, критическое издание эфиопского текста на основе десяти ркпп. с немецким переводом⁵¹⁶.

510 Paris B. N. ethiop. 118 (Zotenberg 125) (XV в.)

511 Vatican et. 33, 25-34 и 53-72 (XV в.); Eth. 61, 9-29v (XIV в.). Листы 25-34 ркп. Eth. 33 содержат отдельные выражения из беседы 5 Первого собрания мар Исхака (соответствует эфиопской 2,11 по изданию Берхану), однако контекст, в который помещены выражения, ощутимо отличается от того, что мы находим в полном эфиопском собрании. Для второй части указанного кодекса, где содержится текст из второй рукописи (Eth. 61), заглавие гомилии наводит на мысль о некоем Исхаке, принадлежавшем к кругу Исхака Антиохийского, часто именуемого «учителем»: беседа, составленная святым отцом Исхаком, учителем о поиске Бога и удалении от мира

512 На мысль о двух переводах наводит тот факт, что для фрагментов Исхака, сохранных в ркп. Paris BN eth. 118 XV в., т. е. написанной ранее времени перевода, отмечается некоторая текстовая разница с соответствующими пассажами полного эфиопского собрания

513 Cerulli 1968, 54-56

514 См. на с. 94-95

515 См.: Velat 1960, col. 1471. Амхарский перевод находится в нескольких ркпп. (EMML 6, XX в., в которой гэзская версия сопровождается амхарской; и EMML 1222, 50v-59 (1953-1954), в которой находится неполная амхарская версия

516 Berhanu 1997

II.2.7 Латинская версия

В 86-ом томе «Греческой патрологии» Миня опубликована средневековая версия под названием «De contemptu mundi liber», которая включает 53 беседы на латыни, а также параллельный текст «De cogitationibus» на греческом и латинском. Это последнее сочинение представляет собой центон из текстов мар Исхака и Иоанна Дальятского.

Разумеется, латинская версия представляет собой перевод греческого текста «Исаака Сирина», однако датировка ее – предмет дискуссий. Ж. Грибомон, а за ним Х. Муэйтис предложили отождествить переводчика с Анджело Кларено (1255/1260-1337), основателем францисканцев-отшельников, знаменитым переводчиком греческой агиистики, в частности, «Лествицы» Иоанна Лествичника⁵⁷. Впрочем, известный исследователь Кларено Дж. Потеста на основании ряда свидетельств пришел к выводу, что перевод более древний⁵⁸.

Латинская версия впервые была опубликована в Венеции в 1506 г. неизвестным издателем под названием «Sermones Beati Isaac de Syria», на основе которой Андреа Галланд подготовил издание 1778 г. (в серии «Bibliotheca veterum Patrum»). Именно это издание перепечатал в своей «Греческой Патрологии» знаменитый издатель Ж.-П. Минь.

II.3 СОВРЕМЕННЫЕ ЗАПАДНЫЕ ВЕРСИИ

Переводы на новоевропейские языки начали появляться еще в 1489 г. (испанский и староитальянский)⁵⁹, но эти переводы были сделаны с латинского, а не с греческого, и тем более не с сирийского. В 1871 г. афонский инок Каллиник подготовил приблизительный перевод-интерпретацию текста Θεοτοки на новогреческий, сделанный на языке и в категориях колливадского движения, причем, с некоторыми неточностями и отступлениями от оригинала⁶⁰. В 1874 г., как мы уже указывали, наконец, появился перевод Густава Биккеля, сделанный по сирийским рукописям Британской библиотеки Add 14.632 и 14.633⁶¹. После публикации Беджана наконец появился полноценный перевод с сирийского голландского исламоведа Арента Венсинка (1923).

В то же время переводчики греко-православной ориентации продолжали переводить греческое собрание «Постнических слов Исаака Сирина»: в Париже вышел перевод с новогреческого Ж. Турайя (1981)⁶², а три года спустя в американском Бостоне – прекрасный перевод с оригинального греческого инока Маманта (Даны Миллера)⁶³, снабженный большим исследованием. Но ученые в том же году все-таки перехватили инициативу – на этот раз итальянские. Группа исследователей (П. Беттиоло, С. Кьяла, М. Галло) начала работу над переводом на итальянский сирийского текста, опубликованного Беджаном⁶⁴. Эту работу продолжили в монастыре Бозэ, где она легла на плечи Сабино Кьяла. В 1990 г. был переиздан перевод Первого собрания, а затем П. Беттиоло издал и перевод текста сотниц («Третьего собрания»). В Великобритании тем временем была начата работа по новому переводу с сирийского первого собрания.

⁵⁷ Auw 1979, 245

⁵⁸ Chialà 2002, 297; 356-357; Leles Vilaça 2008, 24

⁵⁹ Chialà 2002, 358-362; Leles Vilaça 2008

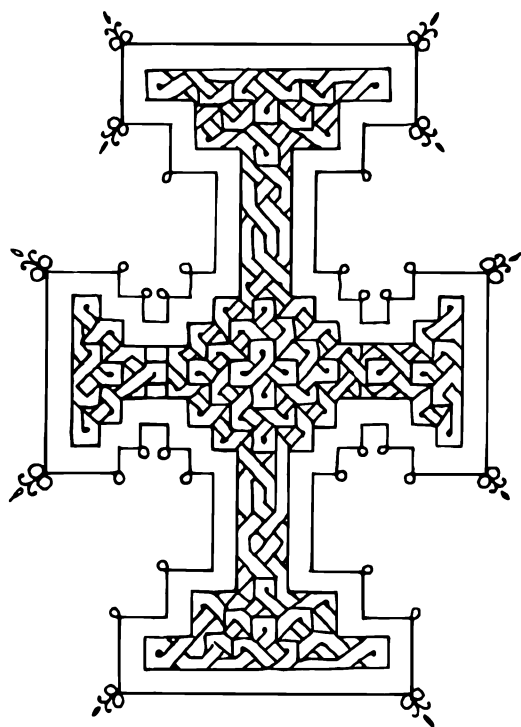
⁶⁰ См. на с. 86-88

⁶¹ Bickel 1874

⁶² Touraille 1981

⁶³ Miller 1984

⁶⁴ Gallo, Bettiolo 1984



МАР ИСХАК
В НОВОЕ ВРЕМЯ

III

МАР ИСХАК В НОВОЕ ВРЕМЯ

III.1 ЗНАНИЕ О МАР ИСХАКЕ МЕЖДУ VIII И XX ВВ.

В инокеской среде Хузистана мар Исхак был известен как автор сборника трактатов и создатель круга иноков, которые, вероятно, перебрались из Хузистана в Кордистан (где засвидетельствован монастырь во имя мар Исхака). К сожалению, последующие века, полные драматизма, ознаменовались закатом сиро-арамейской и появлением новой сиро-арабской культуры⁵⁵. В этой культуре линия южно-месопотамских отшельников и мистиков практически заглохла, но она осталась удивительным образцом в согдийской традиции, в которой тексты сирийских мистиков продолжали переводиться и читаться⁵⁶. Разумеется, сирийские рукописи, написанные в IX-XIV вв. продолжали храниться в хранилищах христианского Востока, но там они уже ждали западных исследователей.

В Византии, наоборот, перевод мар Исхака стал одним из самых любимых текстов в инокеской среде, несмотря на полное неведение греков относительно действительного лица автора «Постнических слов». Многочисленные маргиналии, свидетельствующие о внимании читателей и переписчиков, сохранились в рукописях греческого перевода Первого собрания «Исаака Сирина».

Среди читателей Исаака Сирина можно назвать известных святых: Петра Дамаскина, Никифора Уединенника, Григория Синаита, Григория Паламу и других.

Во многих греческих ркпп. к творениям «Исаака Сирина» прилагается небольшое сочинение, которое можно рассматривать как предисловие греческих читателей к переписчикам мар Исхака. Сочинение носит название *Περὶ σωτηρίας καὶ ἡσυχίας καὶ βίου ἡσυχίου... μὴ ρβὸς ἑταίρου*⁵⁷. Вот что между прочим пишет о мар Исхаке греческий автор: «Весьма велик, братый, всесвященный сей муж. Говорю это, имея в виду не только образ мыслей и рассудительность, но и его жизнь, которая многому научает в деле спасения, пусть даже и прославился он в совсем недавние времена, намного позднее древнейших, – я разумею таких великих преподобных отцов наших, как Антоний Великий и его ученики, Арсений, Аммоний, Паламон, Пахомий и Пафнутий. Хотя муж сей и отстоит от них весьма далеко по времени, он ни нравом, ни образом жизни ничуть не разнится от них, будучи причастником деятельного и богоозаренного Слова, а жизнь его была боговодимой и достойной прославления. Ибо ни от кого не открыто, что несравненного совершенства достиг сей равноангельный муж, всеразумный, премудрый, всеведущий в ветхозаветных, новозаветных и языческих писаниях, о чем людям здравомыслящим свидетельствуют его творения и наставления. Разумеется, еще до их составления он явил совершенную жизнь, целомудренный и всенепорочный, кротчайший и братолюбивый, страннолюбивый, нищелюбивый,

⁵⁵ Baum, Winkler 2000, 42-80; Thomas 2001

⁵⁶ Согдийцы, жившие на Великом Шелковом Пути, выполнили исключительно важную роль в сохранении наследия сирийской христианской цивилизации и передачи ее последующим поколениям. За последние годы, во многом благодаря усилиям Н.Симс-Уильямса, этот огромный пласт литературы стал доступен для изучения. Опубликовано большое количество текстов, в том числе переводы восточно-сирийских аскетических писателей. См. Bāncilă 2009

⁵⁷ Chabot 1892, VIII; Θεοτόκης 1870; пер. греч. текстов в этом разделе Д. А. Поспелова

правило воздержания и высочайший учитель безмолвия, Исаак тривеличайший и прославленный, многострадальнейший подвижник и отшельник, пустыннолюбец, от всего мира со всем, что в нем есть, от самого отечества, от сродников и родителей, от тела и собственного естества, от всякого произволения и самого человеческого разумения, как никто другой, Христа ради отрехшийся».

Далее автор говорит о мар Исааке, что «он прекраснейшим образом явил во всей полноте красоту безмолвия, явственно превознес великую славу молчания, сурово порицал, если в каких-то местах, каким образом и по каким причинам бывают у подвижающихся поползновения, не укрыл лукаво, откуда и как [они] происходят, как врачуются и как успешно излечиваются всевозможные духовные недуги, и не только одним этим вещам превосходно и наилучшим образом научил, но и другие сокровенные предметы». Разумеется, представления греческого инока об обстоятельствах жизни мар Исаака едва ли можно считать объективными. Так, он пишет: «Как дивный и премудрый прославился и Исаак сей блаженный, который многими трудами и тщаниями спасительно составил священную и всесвятую сию книгу и движимый Богом указал жаждущим и желающим вступить на путь безмолвия, как следует по этому пути двигаться. Поэтому-то я загодя и прошу, пусть ни один человек не склоняется без должного внимания над премудрыми писаниями сего преподобного отца и пусть никто беспорядочно их не читает. Ибо медоречивы и спасительны все его наставления, полны божественной мудрости и благодати. Воистину великим в святости и уразумении [божественных предметов] явился сей достойный удивления и боговдохновенный муж, пусть даже достоверные сведения о сем достойном отце от нас, недостойных, полностью сокрыты... Кто есть сей Исаак? Небожительный человек и земной ангел... Исаак, череду рода от сирийцев вел, как о том поют, ...в Междуречьи был он рожден и взращен... божественным жребием христоролюбивого града Ниневии по откровению епископство достойно получил»⁵²⁸. Как мы видим, византийцы совершенно не представляли себе, кто автор читаемых ими «Постнических слов».

Неизвестный поэт, автор греческой поэмы «На слова Святых Отцов» (Εἰς τοὺς λόγους τῶν ἁγίων πατέρων), опубликованной Амадутти⁵²⁹, пишет:

Как обойти мне [молчанием] книгу Исаака Сирина?
 Как – боговдохновенную книгу Исайи?
 Первая из них умеет безмолвным духом
 Окрылить ум к пламенным молитвам.

Греческий инок, который в 1468 г. переписал книгу Исаака в некий кодекс Библиотеки Барберини⁵³⁰, завершил свой труд такими стихами:

Сия книга предстала великим чудом,
 Ибо она приводит в пределы высоко жительство
 Отшельников путь узкий
 И, как каждая из добродетелей исполняется,
 Монашествующего научает дивно и премудро,
 Как будто с [самой первой] линии, [первую букву] начинающей.

528 Θεοτόκης 1870

529 Amadutius 1773, 23

530 Chabot 1892, XI

Всякий инок, если преуспел в ее изучении,
 Не отпадет от прямой стези,
 Возводя в свою очередь к высоте созерцания
 Тех, кто со вниманием прилежит этой [книге].
 Но если ты в свою очередь спросишь, кто взял на себя труд ее написания,
 И в чем точно заключается его премудрое учение,
 И каково имя составившего эту [книгу],
 Я расскажу тебе, коль скоро ты не ведаешь, о друже.
 Ты знаешь Сириянина по имени Исаак,
 Который превосходнейшим явился среди монахов.
 Эта книга – творение сего мужа,
 Бывшего епископом по Божьему произволению
 В чудном ниневитян граде,
 Нам же он стал известна в переложении,
 Сделанном в монастыре дивного Саввы
 Чудными и великими Отцами,
 Зовущимися Патриkiem и Аврааимем,
 Отшельниками и великими философами.
 Итак, ты узнал все, что желал.
 Теперь же потрудись, сообразно с тем, чему тебя научает [эта книга],
 Достигнуть Царствия Небесного,
 Всегда умиловляя Бога к себе
 И ко мне, неискусному (τάχα) отшельнику⁵³¹.

Византийских читателей мало интересовала биография мар Исхака, они удовлетворялись туманным образом «старца Исаака из далекой восточной страны сирийцев, которой уже нет на карте».

Византийский этап был временем безраздельного господства греческого «Исаака Сирина». Никто даже не задумывался об оригинальном тексте и не осознавал необходимости его уточнения. История научного изучения мар Исхака началась с каталога книг. Тут можно процитировать первого русского биографа мар Исхака свящ. И. Н. Четверухина: «Так обстояло дело до 1719 г. В 1719 г. вышел в свет первый том «Bibliothecae orientalis clementino-vaticanae...» сирийского маронита Ж. С. Ас-Самани»⁵³². Действительно, публикация заметки «анонима Симани» стала началом критического изучения жизни и творчества мар Исхака. «Нитрийский кодекс» оказался ключом, открывшим новоевропейской науке истинное лицо хузистанского отшельника, хотя сведения, в нем сообщенные, нуждаются, как мы видели⁵³³, в критике и дополнении. Но, хотя католическое и вообще западное востоковедение свыключь с мыслью о том, что несторианский мистик Mar Isaac Ninivita и греческий аскетический писатель 'Ισαάκ ὁ Σύρος – одно и то же лицо, потребовалось еще некоторое время, прежде чем началось серьезное критическое изучение корпуса творений мар Исхака и (что особенно важно) его богословской и философской мысли. Все же для западной науки проблема «вторичной аутентификации» не стояла так остро, как для стран византийского круга.

531 Chabot 1872 XI-XII

532 Соболевский, Новоселов, Четверухин 1911, III

533 См. на с. 56-57, 117

В греческом и славянском мире все эти западные научные достижения были по-прежнему неизвестны. Дело сдвинул с мертвой точки иерусалимский патриарх Ефрем, который, бывая в палестинской Великой Лавре, любил почитать старую греческую рукопись с творениями «Сирина», да и в других обителях ему попадались похожие рукописи. Просвещенный архиерей озаботил священноинока Никифора Θεοτοки⁵³⁴ сопоставлением рукописей для исправного издания греческого текста⁵³⁵. Поскольку турецкие власти не позволяли публиковать христианские тексты, Θεοτοки направился в германский Лейпциг, где на средства патриарха Ефрема опубликовал том творений «аввы Исаака Сирина»⁵³⁶. Издание Θεοτοки 1770 г. быстро стало раритетом. Дело в том, что его выход совпал с возникновением и ростом среди подтурецких греков идей национального и религиозного возрождения, выразившихся в движении т. н. колливадов. Спустя сто лет состоялось переиздание текста, подготовленное Иоакимом Специерисом, к сожалению омраченное огромным количеством новых опечаток и типографских «ляпов»⁵³⁷. Примерно тогда же вышел перевод на новогреческую *кафаревусу*, подготовленный монахом Каллиником из афонского монастыря Спаса Вседержителя (τοῦ Παυτοχράτορος), о принципе и качествах которого мы писали выше. Он сильно повлиял на популярность «Исаака Сирина» в современной греческой церковной и, особенно, иноческой среде. Впрочем, хотя среди благочестивых греков и регистрируется всплеск интереса к «Исааку Сирину» в XVIII в., изучение действительно мар Исхака происходит по-прежнему на католическом Западе. В 1874 г. Густав Биккель выпустил в кемптенской серии «Bibliothek der Kirchenväter» первый перевод нескольких трактатов с сирийского⁵³⁸.

Но первую подлинную научную монографию, посвященную мар Исхаку, опубликовал в 1892 г. выдающийся сиролог Жан-Батист Шабо⁵³⁹. Ее значение трудно переоценить. Шабо был очень разносторонним ученым, и то, что его докторская диссертация оказалась посвящена именно мар Исхаку, было совсем не случайным. Его интерес к VII в. и к писателям этого времени был одной из доминант его научного творчества. Книга Шабо вышла с большим трудом, т. к. наборщики долго не могли справиться с разноязычными шрифтами, но в законченном виде она представляет собой огромный шаг вперед. В первой части (биографической, с. 1-26) Шабо рассмотрел вопросы о биографии мар Исхака и ее источниках, о времени жизни, о «православности» и несторианстве и о почитании мар Исхака. Вторая глава («De scriptis», с. 27-72) была посвящена корпусу мар Исхака и содержала полный каталог всех трактатов, известных из Симани и рукописей, а также рассуждение о сирийском стиле автора. Третья глава (с. 73-104) рассматривала в систематическом плане психологию и аскетику мар Исхака. И, наконец, в приложении французский сиролог издал три трактата – 46, 48 и 29 согласно списку Симани. Так мар Исхак прочно занял место в ряду крупных сирийских писателей, а Жан-Батист Шабо вписал свое имя золотыми буквами в историю изучения мар Исхака.

534 Мы именуем его так, как было усвоено в России, греческая же фамилия Θεοτόκης может транскрибироваться как Θεοτοκис. О нем см.: Makrides 2002 вол. 848-903

535 [Miller] 1984, xciii; см. очерк греч. рукописной традиции на с. 85

536 См. подробнее о недостатках греческих изданий на с. 87-88

537 Ученый иезуит Ж. Парамель некогда взял на себя труд, вооружившись первоклассным знанием филологии, сверить это издание с парой рукописей с карандашом в руках. Желающие могут увидеть этот экземпляр в библиотеке парижского Института истории текстов (греческая секция): от пометок и исправлений текста в нем почти не было видно

538 Bickell 1874, 283-412

539 Chabot 1892

III.2 ОТ ШАБО ДО НАШИХ ДНЕЙ

Вслед за работой Шабо последовала серия публикаций, весьма значительно расширившая горизонты исхаковедения. В 1909 г. П. Беджан наконец издал полностью первую коллекцию и указал на две дополнительные. Публикация тома, озаглавленного «De perfectione religiosa», дала в руки исследователей текст Первого собрания, с которым уже можно было работать научно в полной мере. Издательские принципы Беджана были по тем временам довольно высоки. В 1923 г. вышел первый перевод на английский язык, сделанный голландским сирологом Арентом Венсинком. Единственная беда состояла в том, что Венсинк не вполне хорошо владел английским письменным литературным языком, отчего перевод вышел весьма искусственным.

В 1937 г. известный британский сиролог и арабист халдейского происхождения Альфонс Мингана⁵⁴⁰ выпустил сборник «Woodbroocke studies», в седьмой том которого вошли сочинения восточно-сирийских мистико-аскетических писателей⁵⁴¹. И хотя этот том почти не включал работ мар Исхака, он ввел в научный оборот ряд текстов его современников и последователей, составляющих макроконтент хузи-станского мистика. Опубликованные Р. Бёла в 1978 г. в серии «Patrologia Orientalis» письма Иоанна Дальятского и две книги о нем перевели исследование южно-месопотамского мистико-аскетического движения в новую плоскость. Мар Исхак получил вполне ясную среду⁵⁴².

В 1984 г. иноки Свято-Преображенского бостонского монастыря⁵⁴³ решили издать для православных читателей английский перевод Первого собрания мар Исхака, для чего огромную работу проделал Дана Миллер (инок Мамант)⁵⁴⁴. Публикация этого тома стала важным событием уже хотя бы потому, что была сделана попытка поверить греческий текст сирийским. Миллер работал пятнадцать лет, привлек западно-сирийские рукописи и находился в постоянном контакте с С. Брокком, что обеспечило высокий уровень сирологической компетенции книги. Книга была издана на превосходном полиграфическом уровне, язык перевода, в отличие от Венсинка, был безупречен, книге предпослано историческое предисловие с научным разбором биографических и текстологических свидетельств о мар Исхаке. Ценность книги невозможно переоценить, хотя за основу перевода был взят именно греческий текст Первого собрания («Слова подвижнические Исаака Сирина»), и в перевод вошли даже псевдоэпиграфы. В эпилоге автор из конфессиональных соображений предпринял попытку доказать «православность» Церкви Востока в эпоху мар Исхака⁵⁴⁵.

Главное и давно ожидаемое событие произошло в 1992 г., когда С. Брок опубликовал Второе собрание мар Исхака⁵⁴⁶. Работа Брока вкупе с серией его статей о мар Исхаке показала, что необходимо разделять судьбу греческого собрания и сирийского корпуса. Стало ясно, что оригинальный текст гораздо глубже интегрирован в макроконтент, чем греческая версия (разбору подверглись вопрос о цитатах из Феодора

⁵⁴⁰ О нем см.: Margollouth, Woledge 1939; Kahil Samir 1990

⁵⁴¹ Mingana 1934

⁵⁴² Beulay 1978; новый англ. пер. с комментарием: Hansbury 2006. Следует назвать две книги Бёла, относящиеся к той же проблематике: Beulay 1987; Beulay 1998

⁵⁴³ На тот момент в юрисдикции Русской Православной Зарубежной Церкви (впоследствии обитель перешла в т. н. Святую Православную Церковь в Северной Америке, НОСНА)

⁵⁴⁴ [Miller] 1984

⁵⁴⁵ [Miller] 1984, 481-515

⁵⁴⁶ Brock 1992, см.: О втором собрании см. на с. 127

Мопсуестийского, вопрос о Евагрии и другие). В предисловии Брок подчеркнул важность цитат у мар Исхака, предложив использовать в качестве единицы анализа терминологические пары⁵⁴⁷. Сразу стало ясно, что, анализируя используемые мар Исхаком устойчивые словосочетания и сравнивая их с употреблением у других писателей, мы выходим на круг авторов, которых читал сирийский мистик. Книга Брока вкупе с рядом последующих статей исследователя породили новое исхаковедение, игнорировать результаты которого отныне стало невозможно.

Важный, хотя и косвенный вклад в исхаковедение внес иеромонах Габриель Бунге, опубликовавший ряд трудов, способствовавших переоценке роли Евагрия Понтийского, а также исследований по восточно-сирийским мистикам. Исследования и переводы Антуана Гийомона, Поля Жеэна и Паоло Беттиоло о Евагрии Понтийском, восточно-сирийской мистической литературе и истории сирийского иноческого движения⁵⁴⁸ смогли, наконец, сформировать в науке представление о контексте мар Исхака. Под редакцией Беттиоло вышел первый итальянский перевод Первого собрания с сирийского. Затем второе собрание перевел С. Кьяла, а П. Беттиоло перевел оставшиеся «Сотницы»⁵⁴⁹. Именно в рамках итальянской сирологической школы был написан и опубликован труд С. Кьяла «Dall' ascesi eremitica alla misericordia infinita». Достоинство этой книги – в новом научном взгляде на историю переводов первого собрания, а также в анализе терминологии мар Исхака. В 2008 г. С. Кьяла опубликовал перевод третьей части, а в 2011 г. в серии CSCO опубликован текст третьего собрания мар Исхака⁵⁵⁰.

III.3 РУССКАЯ ТРАДИЦИЯ

В русской науке отчет исхаковедения надо начинать с Паисия Величковского и его работы над славянской версией. Получив в руки издание Θεотоки, Паисий отдавал себе отчет в сложности текстологии, но решил ограничиться редактированием славянской версии. Дело Величковского продолжили монахи Введенской Оптиной пустыни, сыгравшей довольно большую роль в русской церковной культуре XIX в. В 1854 г. оптинская типография переиздала вышедший в 1820 г. в Молдовалахии славянский перевод в редакции Величковского, сопроводив его подробным указателем предметов. Именно этот указатель, перепечатанный и расширенный, можно назвать главным научным вкладом работы самого Величковского. Оптинское движение для нас интересно тем, что именно благодаря ему «Исаак Сирий» был встроен в русскую культуру на правах переведенного святоотеческого текста и сыграл в ней некоторую роль, оказав влияние на Ф. М. Достоевского. Исследовательница Достоевского С. Сальвестрони пишет: «Начиная с «Преступления и наказания», темы, развиваемые Достоевским, постоянно вызывают в памяти творения Исаака Сирина либо потому, что, как я думаю, он уже знал их, либо потому, что тяжелый жизненный опыт писателя, а также круг чтения тех лет вели его в том же направлении. Из списка, составленного Анной Григорьевной после смерти мужа, известно, что в библиотеке писателя были «Слова подвижнические» в издании 1858 г. и что в черновиках и в окончательной редакции «Братьев Карамазовых» много раз цитируется имя Исаака Сирина. Достоевский не

547 Brock 1992, XXXVIII-XL

548 Библиографию П. Беттиоло см. в Интернете: <http://www.storia.unipd.it/profli/materiale/pubblicazioni/paolo.bettiolo.pdf>

549 Bettiolo 1990

550 Chialà 2011

оставил прямого свидетельства о том, когда впервые он познакомился с этой книгой, которую с конца 1850-х гг. можно было легко найти благодаря изданию Оптиной Пустыни. Важно, что слова, которыми в записи от 2 января объясняется, «в чем есть православие», являются парафразом основного в мировоззрении Исаака понятия, используемого затем в разных контекстах другими православными авторами»⁵⁵¹.

К рубежному 1920 г., когда патрологические исследования в России фактически прекратились, дело замерло на книге русского перевода Соболевского и Новоселова. Правда книге предпосылалось весьма серьезное предисловие свящ. С. Четверухина, однако влияние старой традиции чувствуется и здесь: мы видим и *Edeed-Iesu*, и «Иезу-дену» и «монастырь Мар-Матвоя» и понятное наоборот место Шабо, где тот, сравнивая версии, говорит о темноте греческой⁵⁵².

В 1933 г. русский религиозный философ-эмигрант, переквалифицировавшийся в патрологи, протоиерей Г. В. Флоровский посвятил мар Исааку («преп. Исааку Сири-зу») небольшой раздел в своем курсе лекций «Византийские Отцы VII-IX вв.»⁵⁵³. Это был шаг вперед по сравнению с изданием Соболевского-Новоселова 1911 г., поскольку автор уже не рассматривал греческий текст в качестве исходного. Более того, биографическая и текстологическая части написаны по книге Шабо, которая была доступна в Париже. Флоровский верно оценивает роль Ишоднаха (которого он называет «Иезуденой») и даже упоминает Раббана Шапура, которого называет «равви <!> Шабур», производя его тем самым в иудеи. Местом жительства мар Исаака на Севере он называет Мар-Маттай, хотя и оговаривается: «Мы все время в несторианской среде». Чувствуется, что этот вопрос его смущал. Перевод Патрикия и Авраамия Флоровский ошибочно считает сделанным с арабского. Композиция и стилистика сборника остались у него неясными, само первое собрание он именует «сборником отрывков и набросков», а про сирийский текст делает вывод, что в нем «меньше порядка».

Изложение богословия мар Исаака у Флоровского производит меньше впечатления. По всей вероятности, автор читал старый русский перевод и делал выписки, не утрачивая особенно последовательностью изложения. Однако даже такой конспективный метод позволил Флоровскому констатировать несколько важных вещей. Он верно заметил платоническую ориентацию мар Исаака, связь с ареопагитиками, а также влияние Феодора Мопсуестийского. Хорошее представление о византийском богословии и интуиция позволили Флоровскому поместить мар Исаака в верный контекст.

В СССР имя «Исаака Сирина» было по понятным причинам не в почете. В своих работах о сирийской культуре и цивилизации главный эксперт в области сириологии Н. В. Пигулевская странным образом не затронула личности мар Исаака. Отшельник и его писания вновь вернулись в «греческую зону»⁵⁵⁴. В 1987 г. С. С. Аверинцев опубликовал новый русский перевод трактатов I, 46, 76 и 77 по изданию Беджана⁵⁵⁵.

⁵⁵¹ Сальвестрони 2001, 24-25

⁵⁵² Соболевский, Новоселов, Четверухин 1911, V-VIII

⁵⁵³ Флоровский 1933, 185-194. Для сравнения можно отметить, что альтернативный Флоровскому претендент на кафедру патрологии в парижском Свято-Сергиевском институте философ Л. П. Карсавин в своей программной книге «Святые Отцы и учителя Церкви, раскрытие православие в их творениях» (Париж, [1927]) даже не упомянул мар Исаака

⁵⁵⁴ О перипетиях отношений современных православных писателей к мар Исааку см. Klein 2004

⁵⁵⁵ Аверинцев 1987, 288-294; на с. 356 переводчик утверждает, что эти трактаты «насколько известно, никогда не переводились на греческий... и русский языки». Однако путаница в издании Θεοτοκί, усиленная в русском переводе, ввела его в заблуждение: I, 46 соответствует русскому трактату 85, I, 77 соответствует трактату 49, и только I, 76 отсутствует в греко-славянской традиции, см.: Муравьев 2008, 114, 116

В 1998 г. иером. (ныне митрополит) Иларион Алфеев издал книгу «Мир Исаака Сирина», которая была первой монографической работой о мар Исхаке на русском языке. С одной стороны, Алфеев давно начал делать выписки и собирать цитаты из мар Исхака в русском переводе, с другой, работая в Оксфорде над диссертацией о преп. Симеоне Новом Богослове, исследователь имел возможность пользоваться консультациями С. Брока. В результате книга Алфеева оказалась полезной в качестве введения в исхаковедение, несмотря на слишком большую ее конспективность и реферативность. В 1998 г. тот же автор опубликовал перевод издания Второго собрания по тексту Брока, что безусловно повлияло на представления российского читателя о мар Исхаке, но в то же время вызвало нападки «охранителей».

В конце 1990-х гг. в т. н. «православной прессе» в связи с публикацией перевода второго собрания мар Исхака возникла дискуссия. Уровень этой дискуссии не таков, чтобы упоминать о ней в научном контексте, хотя статьи автора, писавшего под псевдонимом «В. Алексеев» в газете «Радонеж», имели некоторое хождение⁵⁵⁶ и претендовали на «развенчание» ассоциации мар Исхака с «Исааком Сириным». Автор, полемизируя с И. Алфеевым, пытался передатировать мар Исхака VI, а то и V в., и тем доказать его «православность». Второй, но важной задачей он видел опровержение атрибуции второго собрания тому «преподобному Исааку», которого он всячески хотел спасти от «несторианства», защищая мифологическое, а не историческое представление об истории христианского Востока⁵⁵⁷. Научные доводы, например, известность сирийским читателям второго собрания уже в древности, что зафиксировал П. Беджан, имеют мало влияния в благочестивой публицистике. В последнее время попытки «оправославить» мар Исхака предпринимаются некоторыми греческими клириками, желающими разрешить конфессиональное противоречие биографии сирийского мистика. Однако, как кажется, имеет смысл обозначить этот факт в истории восприятия наследия мар Исхака в России, ибо он косвенно репродуцирует конфессиональную борьбу вокруг Исхака, начавшуюся почти сразу после его упокоения. После доказательств аутентичности всех коллекций мар Исхака такие мифологические рецидивы должны окончательно уйти в прошлое. Значение же трудов митр. Илариона (Алфеева) для популяризации корпуса и идей мар Исхака остается весьма великим и заслуживает читательской признательности.

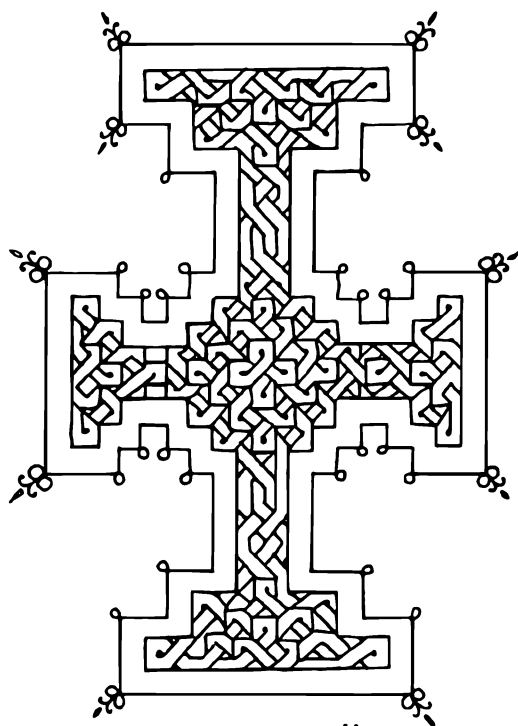
В 2002 г. в частном разговоре автора этих строк с о. И. Алфеевым последний предложил ему заняться переводом с сирийского Первого собрания мар Исхака. В тот момент возможности заняться этой темой у автора этих строк не было. Эта работа была начата в 2007 г., а год спустя по инициативе и при поддержке Д. А. Поспелова вышел первый пилотный выпуск трактата I,1 в серии *Σμάραγδος φιλοκαλας*⁵⁵⁸, не свободный от погрешностей, но указавший направление дальнейшей работы⁵⁵⁹. В 2012 г. в Москве по инициативе митр. Илариона Алфеева прошла конференция, посвященная мар Исхаку.

556 Алексеев 1998

557 Причина в том, что образцом благочестия для автора была дореволюционная Россия, где «редукция к греческому» была нормой

558 Муравьев 2008, в сети выложена (без согласия издателей) часть книги: <http://www.bogoslov.ru/es/biblio/text/783033/index.html>

559 Владыка Иларион Алфеев отозвался с любезной благожелательностью о нашем труде: http://bishop.hilarion.orthodoxia.org/1_3_8_2_7



МИР ИДЕЙ
МАР ИСХАКА

IV

МИР ИДЕЙ МАР ИСХАКА

Не претендуя на целостное и всеохватное описание мира идей мар Исхака, в этом разделе мы хотели бы предоставить читателю возможность познакомиться с рядом аспектов этого мира. В дальнейших томах нашего издания мы постараемся осветить те части идейного мира мар Исхака, которым не нашлось места в настоящей книге.

IV.1 ИСТОЧНИКИ И КОНТЕКСТ

Культура позднеантичного и в частности сирийского писательства зиждется на источниках. Писатель осознает себя звеном в традиции, в череде иных писателей и выразителем не своей, а «общей» христианской истины. Именно поэтому описание мира идей Исхака есть, прежде всего, уточнение контекста его мысли, и уже потом, во вторую очередь, систематическое описание отдельных сегментов или направлений его мысли *per se*.

Текстологические и филологические исследования патристических источников, проведенные С. Броком и другими исследователями (Ж.-Б. Шабо, И. Халифе-Хашем, С. Кьяла), помогли выделить круг авторов и текстов, число пересечений Исхака с которыми выше определенной средней величины и о которых (с учетом историко-литературных критериев) можно сказать, что они могли повлиять на мысль хузистанского отшельника.

IV.1.1 Библия мар Исхака

За отправную точку описания идейной системы мар Исхака можно взять его библейскую грамотность. Как для всякого христианского писателя древности главной книгой для него была Библия. В VII в. в сирийском мире текст и канон Писания уже устоялись, но именно в этом столетии возникло несколько новых редакций. Это Сиро-гаксаплы и *Harcleana*⁵⁶⁰. Однако переведенная с греческой Септуагинты гексапларная редакция только в конце VIII в. привлекла интерес Церкви Востока, и она никогда до IX в. не цитировалась восточно-сирийскими писателями. Так что ветхозаветные тексты у мар Исхака следуют самой известной сирийской редакции, т. н. Пешитте (pəšîttā, т. е. «простая [версия]») ⁵⁶¹. Пешитта Ветхого Завета была переведена с иврита, причем при ее создании определенную роль играли арамейские таргумы ⁵⁶². Это означает, что мар Исхак апеллировал к тексту Ветхого Завета, который был ближе к еврейской традиции, а не к тому, который возник в Александрии и стал каноничным для грекоязычных христиан. Что касается Нового Завета, то этот текст в Церкви Востока к VII в. был безальтернативным, он называется «новозаветной Пешиттой» ⁵⁶³ и отражает греческий оригинал. Способ цитирования Писания мар Исхаком можно определить как свободный, чаще всего по памяти, иногда цитаты выделяются частицей ܐܘܢܐ, соответствующей пунктуационному знаку «кавычки».

⁵⁶⁰ Введение в проблематику: Brock [1989]

⁵⁶¹ Esbroeck van 1998, 480-489

⁵⁶² Васильева 2003, Weitzman, Michael P. 1999

⁵⁶³ Metzger 2002, 52-68; Brock 1998

Особого внимания заслуживает его библейский цитатник. Вполне естественно, что Исхак, подобно всем сирийским инокам, знал Псалтырь наизусть. Известно, что при поступлении в монастырь от послушника требовали именно такого знания. Подсчеты цитирования в Первом собрании показывают, что горный отшельник знал не один лишь Псалтырь, но практически всю Библию⁵⁶⁴. Главной проблемой при вычленении цитат остается свободный или аллюзивный характер использования библейской цитаты, что делает часто невозможным различение авторской мысли и мысли библейской.

В Первом собрании, как показывают подсчеты, присутствует примерно 170 библейских цитат, включая аллюзии. По частоте цитирования они распределяются так ⁵⁶⁵:

Мф – 60|46|31; Пс – 46|42|28; Лк – 33|12|8; 1Кор – 28|18|6; Ин – 26|5|6; Быт – 22|26|2; Исая – 17|20|11; Евр – 16|18|2; Притч – 13|10|7; 2Кор – 13|11|5; Рим – 12|14|8; Деян – 12|14|1; Гал – 10|6|3; Исх – 9|8|3; Иезек – 7|10|4; Иер – 7|10|2; Фил – 7|4|6; Кол – 7|6|5; Сир – 7|3|1; Апок – 6; Еф – 5|9|4; Мк – 5|2|3; Дан – 4|6; Чис – 4|3|1; Иов – 4|2|2; Втор – 4|1|1; 1Тим – 4|0|1; 4Цар – 4|2; Иак – 4; 1Петр – 3|4|1; Прем – 3|3; 1Сол – 3|2|1; 1Цар – 2|3|3; Лев – 3|1|1; 1Ин – 2|4|1; 3 Цар – 2|3.

Затем по частоте цитирования идут те библейские книги, которые процитированы дважды или единожды:

2Цар – 2; ИсНав – 2|2; 2Сол – 1; 2Тим – 2; Мал – 2; Еккл – 2; 2Сол – 0|1|1; Парал – 1|1; Мих – 1|1; Аввак – 1; Тит – 1.

Удивительно то, что в цитаты попал почти весь корпус Писания, включая даже малых пророков. В словах, публикуемых в настоящем томе (I, 1-6), цитаты по количеству располагаются так:

Мф – 27 цитат; Пс – 19; Ис – 12; Рим – 10, Деян – 7; Евр, 1Кор, Притч – по 6 цитат; 2Кор, Кол – по 5; Лк, Гал – по 4 цитаты; Иер, Езек – по 3; Быт, Втор, Иез, Ин, Откр, 1Сол, 1Тим, Еф, Сир, Тит, Фил – по 2 цитаты; 1Петр, 1Ин, 1Цар, 2Цар, 3Цар, 4Цар, 2Сол, 2Тим, ИсНав, Дан, Еккл, Зах, Иак, Исх, Ос, Прем, Чис – по одной цитате.

Наиболее часто используемые цитаты в Первом собрании:

Евангелие от Матфея: 6:33; 10:39; 11:28-29; 16:24; 18:3; 26:41;

Евангелие от Луки: 15:11; 17:10; 17:21;

Евангелие от Иоанна: 3:5; 16:13

Послания апостола Павла:

Рим 9:3

1Кор 2:9; 2:16; 10:13; 13:12

2Кор 12:2-4

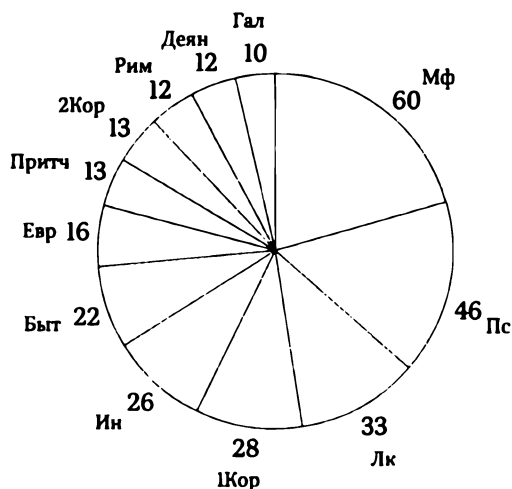
Гал 5:22; 6:14

Евр 12:2.

564 [Miller] 1984, 565-568

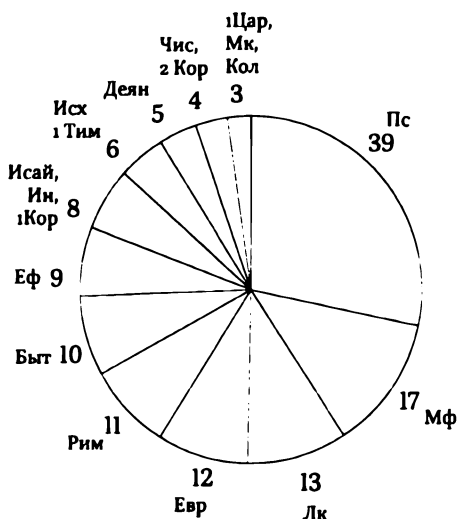
565 Первая цифра Д. Миллера ([Miller] 1984, 565-568), вторая – подсчеты П. Беттиоло и М. Галло (Bettiolo, Gallo 1984, 340-344), третья цифра – подсчеты А. Венсинка (Wensink 1923, 399-400). У Миллера выявлено самое большое количество цитат (прямых и косвенных), но он работал с греческим и сирийским одновременно, что заставляет нас смотреть на его подсчет как на самый полный

Уже эта выборка показывает, что работа над выявлением цитат (особенно скрытых) в тексте мар Исхака должна быть продолжена, особенно в части установления истинных вариантов и выявления общих принципов вариативности текста. Сводный график Первого собрания будет выглядеть примерно так:



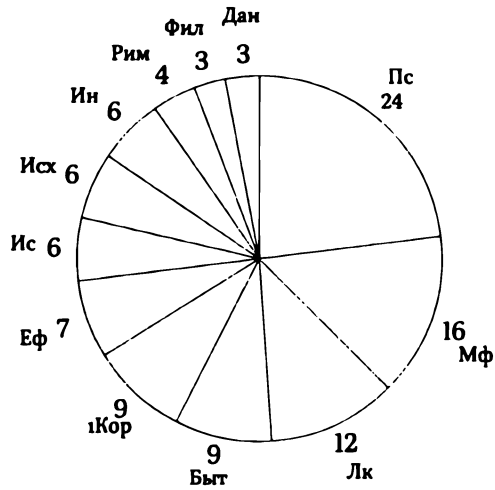
Второе собрание, изданное Брокком, также свидетельствует о весьма обширной библейской цитатной базе⁵⁶⁶, причем выборка распределяется следующим образом:

Пс – 39 раз; **Мф** – 17 раз; **Лк** – 13 раз; **Евр** – 12 раз; **Рим** – 11 раз; **Быт** – 10 раз; **Еф** – 9 раз; **Исай**, **Ин**, **1Кор** – по 8 раз; **Исх**, **1Тим** – по 6 раз; **Деян** – 5 раз; **Чис**, **2Кор** – по 4 раза; **1Цар**, **Мк**, **Кол** – трижды; **4Цар**, **Иезек**, **Мал**, **Дан**, **Гал**, **Фил**, **1Сол**, **2Тим** – дважды, **1Сол**, **Лев**, **Втор**, **1Пар**, **Иов**, **Плач**, **4Ездр**, **Варух**, **2Сол**, **Тит**, **1Петр** – единожды.

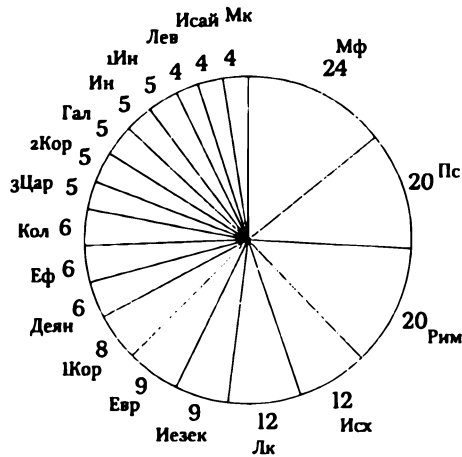


⁵⁶⁶ Brock 1995, 183-185

В «Сотницах» (Centuriae) распределение таково:



В III Собрании мы видим примерно ту же картину:



Таким образом, в корпусе I, II и III собраний мар Исхака прослеживается единая тенденция к использованию текстов Писания, а сравнение мест показывает постоянство в использовании одних и тех же цитат. Евангелие от Матфея⁵⁶⁷, от Луки и Псалтырь были явно любимыми книгами мар Исхака. Впрочем, делать какие-то окончательные выводы из этого предварительного анализа количества цитат трудно.

В юности в Катаре он, видимо, получил серьезную библейскую подготовку. Связь библейской эрудиции мар Исхака с его родственником Гавриилом Катарским, о кото-

⁵⁶⁷ Причину такого предпочтения назвать трудно. По всей видимости, в проповеди Церкви Востока в VII в. этот текст играл особую роль (его подробно комментировали столпы Антиохийской школы Феодор Толкователь и Иоанн Златоуст). Проблемы текста и перевода Евангелия от Матфея см.: Joosten 1996

Мар-Саба, получила развитие особая гетеродоксальная форма оригенизма, опирающаяся в качестве основных постулатов на мнения самого Оригена, высказанные им в ранних произведениях («вечное творение», «чистые умы», ἀποκατάστασις, «ша-рообразные формы» и т. д.). Как результат перед V Вселенским Собором в 553 г. этот оригенизм в эдикте императора Юстиниана был связан задним числом с именами Оригена и Евагрия (хотя правильнее было бы указать на вождей тогдашнего палестинского иночества и на Стефана бар Суд'айле⁵⁷⁵). Оба богослова решением V Вселенского Собора были подвергнуты посмертному осуждению⁵⁷⁶.

На сирийском Востоке Евагрий никогда не был осужден, а наоборот, считался «блаженным», «святым» мужем, «святым отцом» и учителем аскезы⁵⁷⁷. Причиной тому было распространение сокращенной и адаптированной версии его сочинений в сирийской среде⁵⁷⁸. Именно как к учителю аскезы относились к нему мар Исхак и другие писатели восточно-сирийского аскетико-мистического направления. Свой вклад в «евагризацию» сирийской аскетики внес и знаменитый Баввай, написавший комментарий к «Сотницам» Евагрия. Именно поэтому для мар Исхака «мар Евагrios» был одним из наиболее авторитетных отцов. В определенном смысле можно назвать мар Исхака писателем «евагрианского направления»⁵⁷⁹. В истории текста мар Исхака с именем Евагрия происходили всякие превращения, о которых мы уже писали: в мелькитских и западно-сирийских ркп. его имя то вымарывалось вовсе, то заменялось на имя Нила, Григория или другого «безвредного» отца⁵⁸⁰.

Назвать основные линии влияния Евагрия на мар Исхака довольно просто, хотя детальное досье такого влияния – дело будущего. Духовное учение Евагрия, сформировавшее в значительной степени воззрения мар Исхака на аскетику и мистику, можно сформулировать в нескольких пунктах:

Иноческий путь включает три ступени:

- практическую (πρακτική, حوصله): «духовный метод, очищающий страстную часть души», состоящую из: аскетических упражнений, соблюдения заповедей;
- естественную (φυσική): созерцание (θεωρία, تامل) тварной природы;
- богословскую (θεολογική): созерцание Бога и эсхатологической реальности.

Человек трехчастен и состоит из тела, души и ума (трехчастная антропология).

Творение делится на два этапа:

- тайные «первые сущности» и открытые «вторые», а между ними – «суд»

Познание Бога древнее первых сущностей, а движение древнее сущностей вторых

В эсхатоне «Бог изменит тело человеческого унижения в подобие прославленного тела Христа; и мы будем подобием образа Его Сына, если Образ Сына есть сущностное ведение Бога Отца» (Κερφ. Gnos. VI, 34)

575 О нем: Frothingham 1886

576 См.: Hombergen 2001; Daley 1995; Casiday 2011

577 Обсуждение сирийского досье Евагрия см.: Мейендорф Й. 1997: Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Subsidia byzantinorossica. 2 / Медведев И. П., Лурье В. М. (ред.). СПб., 405-407

578 Таково объяснение А. Гийомона, укоренившееся в науке, однако в ряде работ эта точка зрения оспаривается

579 Chialà 2009

580 См. на с. 68, 85

Осуждение грешников в эсхатоне не имеет окончательного характера,

т. к. «ничто из созданного Богом не есть зло» и не создано для осуждения.

Спасение мира через жертву Христа имеет абсолютное значение.

Указанные теоретические положения Евагрия были актуальными для мысли мар Исхака как прямым образом, так и через посредство других писателей (Евагрия читал Иоанн Аламейский, комментировал Баввай). П. Беттиоло особое значение придавал также теме «божественного света» у Евагрия, который ум (интеллект) создается во время молитвы⁵⁸¹.

Точный объем евагрианских фрагментов и цитат в корпусе мар Исхака до сих пор не подсчитан. Передовой метод корпусного анализа предложил С. Брок: он поставил задачу вычленив устойчивые сочетания в корпусе, имеющие аналоги в корпусе Евагрия. Такой метод позволяет понять, насколько язык Исхака зависит от Евагрия. В специальной программной статье⁵⁸² Брок предложил пять слов, сочетания с которыми может быть показательным. Это слова *κίωμα, κεν, κενωσις, κενωσις, κίωμα*. Использование такого анализа позволяет уже предварительно сказать, что более популярны устойчивые выражения с этими терминами отражает евагриевский узус.

В первом собрании, согласно подсчетам М. Пирара и С. Кьяла, вычлениются 12 цитат, во втором собрании С. Брок выделил 12 цитат, а С. Кьяла в «Сотниках» – еще 12 цитат из разных произведений Евагрия. Третья часть, согласно Кьяла, включает 12 цитат. Впрочем, С. Брок в статье 2007 г. утверждает, что всего цитат 21⁵⁸³, что может объясняться разными системами подсчета.

IV.1.3 Иоанн Аламейский

Во вторую очередь необходимо назвать Иоанна Аламейского (Отшельника, *ἠσκήτης*), влияние которого на Исхака можно считать доказанным⁵⁸⁴. Этот мистико-аскетический писатель создал целый ряд интересных трактатов и комментариев, хотя до сих пор остаются проблемы с его идентификацией. Под именем Иоанна Аламейского в сирийской традиции известны три лица:

1. Аскетический автор конца IV - нач. V в., автор ряда важных произведений (корпуса сочинений И.), оказавших влияние на сирийское аскетическое учение;
2. Гностик-пантеист, описанный Феодором бар-Кони (Кевани) (VIII-IX вв.), возможно, его же критиковал Филоксен Маббутский под именем «Иоанн Египтянин»;
3. Некий Иоанн из Аламеи Месопотамской, осужденный на соборе 786-787 гг. при католикосе Тимофее I вместе с Иоанном Дальятским и Иосифом Хаззайя.

В. Штротман составлял личность Иоанна из этих трех вместе, другие авторы (Осэпп⁵⁸⁵) считали, что лишь первый из них есть истинный автор корпуса. К насто-

⁵⁸¹ Bettio 1988-1989, 110

⁵⁸² Brock S. 2011: Discerning the Evagrian in the writings of Isaac of Nineveh: a preliminary investigation (в печати, цитируется по рукописям С. Брока)

⁵⁸³ Brock 2007, 20

⁵⁸⁴ Brock 1995, XXX; Chialà 2002, 109-113. См. об Иоанне статью А. В. Муравьева в «Православной энциклопедии» в. в., там же библиография; Strottmann 1972; Brock 1988a, 30-47; Lavanant 1984

⁵⁸⁵ Hausherr 1948, 3-42

ящему времени тезис Осэра получил практически всеобщее признание. Однако надежных исторических сведений об Иоанне нет, поэтому он остается практически совершенно имманентным автором корпуса. А. де Аллэ на основании реконструкции христологической позиции автора корпуса смог датировать его временем примерно между 430 и 450 гг. В. Штротман, главный эксперт по наследию Иоанна, считает, что тот жил до Филоксена в сирийской Аламее, возможно, некоторое время провел в Александрии (учеба?), вел обширную переписку, вероятно, хорошо владел греческим языком и имел основательные знания в медицине (*medizinische Gelehrsamkeit*), психологии и, возможно, астрономии. Жизнь он проводил в полном затворе и общался с людьми посредством переписки.

Корпус Иоанна весьма объемён и включает в себе немало филологических проблем: по мнению знатока рукописной традиции Иоанна В. Штротмана корпус делится по стилистическим критериям на экзегезу, письма, двойные трактаты, одинарные трактаты и сборники изречений. Место Иоанна Аламейского на богословской «карте» сирийского христианства сложно определить ввиду проблем хронологии. Его аскетико-мистические воззрения оказали большое влияние на последующую сирийскую аскетику. Он учил, что божественное детоводительство человечества было явлено в отношении Израиля, история которого показывает «созревание» в недрах человечества Нового Человека. Но то, что Господь соделал с народом Израиля, совершается в душе каждого христианина (*Диал. 19, 13-20*)⁵⁸⁶. Для духовного детоводительства потребны скромность и смирение, которое есть прозрачность, проницаемость души для любви Божией. Для Иоанна смирение – столь фундаментальная добродетель, что, как считает Р. Лавенан, он умаляет даже значение практических добродетелей в жизни, так что лишь смирение и затворничество могут открыть зрение на новую жизнь. В обычной жизни для человека невозможно знание о новой жизни⁵⁸⁷, и даже Таинства и Писание не могут полностью сообщить этого знания.

Диалог 3.5 классифицирует страсти, научает читателей различать их не только по степени вредности, но и по их происхождению: от тела, от души или от тела с душой вместе. Подробно разбираются способы их нейтрализации и противоядия. Основная задача – пройти психический этап борьбы, но трактат касается и духовного этапа, в частности, вопросов чистоты (*daḳyūtā*) и тишины, внутреннего успокоения, прозрачности (*šafyūtā*). Различие между телесным, душевным и духовным – фундаментально для мысли Иоанна Аламейского, и это было воспринято мар Исхаком. Человеческая душа находится между телесностью и духовностью (это – платоническая постановка вопроса о месте души). Сама по себе душа есть нематериальное (т. е. духовное) существо, в чем ее отличие от тела. Не будучи сложной из элементов этого мира, она не подвержена всем изменениям этого мира, пока не соединена с телом. Однако, будучи с ним связана, она, по мнению Иоанна, заключена в тело как в гроб. В тело заключил душу Бог, и это заключение не является падением (здесь есть разница с оригенизмом). Бог поместил душу так глубоко и потаенно в теле, что сам дьявол не видит ее. Но сатана имеет доступ к душе через тело. В душе Иоанн Аламейский выделяет две части: невидимый бесам центр, область духовную, и периферийную зону, находящуюся в контакте с телом, особенно с сердцем и мозгом, а также с почками. Через эту зону к душе получают доступ и сатана, и страсти.

Природу человека Иоанн характеризует как слабую, низкую и убогую. Ввиду высокого предназначения человека его нынешнее положение можно назвать несоответ-

586 Lavenant 1984, 24-25

587 Strothmann 1972, 68

ствующим ему. Низкое положение человеческой природы дано ей для того, чтобы она стремилась в поисках свободы к миру вышнему, а человек, стремясь к познанию, восходит на новые гносеологические уровни. Таким образом, Иоанн выступает выразителем своеобразной сотериологии упования (или надежды), в свете которой страсти совершенно теряют силу⁵⁸⁸.

Домостроительство спасения у Иоанна определяется срединным положением души между телом и духом, что делает ее подверженной нападениям сатаны. За время до Христа человечество воздвигло стену, мешающую душе видеть что-либо иное, кроме телесных вещей. Соответственно задача Христа состояла в уничтожении указанных средостений и открытии душе «видения запредельного мира» (Диал. 62, 14). Но Христос смог открыть человеку это видение, т. к. сначала Он совершил это в Себе самом: «Родившись в наш мир, Господь не позволил воздвигнуться перед Собой этому средостению греха, и Он преодолел его силою своего ведения и пребывал от рождения вне его, так что через отверстие, пробитое Им, воссиял свет иного мира»⁵⁸⁹.

Т. е. каждый человек отныне волен совершить этот возврат к светоносному миру, но на этом пути есть немало препятствий. Это и козни дьявола, который действует через органы взаимодействия души с миром. Эта деятельность есть арена борьбы, в которой у человека есть могучее оружие – свобода выбора. С другой стороны, это страсти, которые составляют «препятствие». Иоанн разделяет понятие страсти на страдание (سوء) и движение ума (حركه). В перспективе тела речь может идти об инстинкте (например, половом или страхе), но на уровне души можно выделять собственно страсти – гнев, гордыню, зависть. Есть и духовные страсти/движения – ревнование, радость, умиление, любовь к Богу и к людям – все эмоции человека. Эта классификация страстей (благие и злые) дополняется классификацией по способу возникновения. Тут рядом оказываются гнев и ревнование, зависть и жалость. Однако даже благие страсти обращают человека к телу и мешают ему иметь общение с духом. При переходе от уровня телесного на уровень психики Иоанн рассматривает действие «благого поведения» (حسنة) и утверждает, что даже такие дары Божии, как дар слезный, пророчества и исцеления относятся к психическому, ибо происходят при посредстве тела. Они не суть «препятствия» как страсти, но из-за связи с телом они не дают доступ к собственно духовной области. А в одном случае они могут напрямую препятствовать духовному – если дают возможность развиться тщеславию, которое Иоанн считает одной из самых опасных человеческих страстей. Эта страсть пользуется даже духовными дарами и может остановить всякий духовный прогресс, но целью ставит себе ценности мирские и потому легко может быть распознана. Целью душевного сражения, согласно Иоанну, должно стать полное упразднение тщеславия, в результате чего подвижник обретает чистоту – *dakyūtā*.

Наконец, *духовная стадия* характеризуется особым состоянием прозрачности (или цельности *šafyūtā*), которое наступает в результате совершенного очищения. Цельность дает душе возможность видеть вещи «грядущего мира». Для достижения этой стадии необходима вера, а образцом такого состояния Иоанн называет самого

588 Strothmann 1972, 75

589 Диал. 62, 22-63,1: Dedering 1936. Название «Ein Dialog über die Seele und die Affekte des Menschen», данное шведским издателем, является неточным; в действительности Дедерингом был издан сирийский текст четырех бесед Иоанна с Евтропием и Евсевием, имеющий следующее название в рукописях: «О душе и различении телесных, душевных и духовных страстей людей», см.: Hausherr 1939

Христа. Из высказываний Иоанна не вполне ясно, существует ли дальнейший этап духовного восхождения после «цельности». Можно увидеть его в указании на наступающий «мир и любовь», «бытие нового человека».

Эта мистическая аскетика имеет некоторый спиритуалистический уклон, нередко называемый «мессалианским»⁵⁹⁰. Так, Штротман считает, что для Иоанна крещение по своему инициатическому действию может быть заменено удалением от телесных помышлений⁵⁹¹. Иоанн часто говорит об «истинной Церкви», которая в его концепции есть полное и совершенное (реализованное) единство ума и веры. Впрочем, Иоанн в этих местах поднимается до больших мистических высот, так что заключения Штротмана производят впечатление некоторой односторонности.

Особое значение Иоанн придает молитве: в отдельном сочинении, опубликованном С. Броком⁵⁹², Иоанн говорит, что «молчание сердца» должно выражаться в непрестанной молитве, в «памятовании о Боге» (u'dānā d-allāhā). Молящийся должен не только повторять слова молитвы, но и сам стать этими словами. Это сочинение, впрочем, довольно типично для платонизирующей (евагрианской) традиции, к которой в плане аскетики следует отнести Иоанна Апамейского.

Психологическое введение в аскетику присутствует у Иоанна в «Диалоге о душе и человеческих аффектах», а также в письмах⁵⁹³, где писатель прямо разбирает устройство души и ее функциональные части. А во втором письме Иоанн подробно говорит о движениях души (regšē pašpāyē) и природных свойствах ее. Взгляд Иоанна Отшельника на природу души и правильную тактику обращения с ней исследователи сопоставляют именно с платонической психологией, при том что диалектическое понимание частей как «видимой» и «невидимой» в русле аскетики – явная инновация. Творческий импульс Иоанна Отшельника в творчестве мар Исхака очевиден, его интроспективная аскетика сформировала Исхака, однако точный объем влияния будет ясен только после исследования текстов мар Исхака средствами корпусного анализа, предложенными Броком⁵⁹⁴. Кроме того, необходимо рассмотреть вопрос о влиянии евагрианства на Иоанна. На настоящий момент в Первом собрании выявлено несколько цитат из Иоанна, во Втором собрании Брок не указывает цитат, в «Сотницах» Беттиоло выявил 1 цитату, в Третьем собрании Кьяла указывает 1 неидентифицированную цитату.

IV.1.4 Макарьевский корпус (Macariana, Псевдо-Макарий)

Возможным источником для мар Исхака был корпус трактатов (мемер или λόγοι) CPG 2410-2427, известных как в греческом, так и в сирийском мире⁵⁹⁵, но ходивших под разными именами. Наиболее известен он стал под именем Макария Египетского, хотя сегодня можно считать доказанным, что настоящим автором основного текста корпуса был Симеон Месопотамский, сирийский автор, писавший на греческом⁵⁹⁶.

590 См. в Приложении № 1, с. 441-482

591 Strothmann 1972, 78

592 Brock 1979; англ. пер.: [Miller] 1984, 466-468

593 Rignell 1960. Это издание сирийского текста, сопровождаемого немецким переводом, трех произведений: «Послание о безмолвии», «Слово о таинстве крещения» и «Послание к Феодулу о крещении»

594 Brock 1995, XXXI

595 Сир. пер.: Strothmann 1981; 1981a

596 Очень полная обобщающая работа по макарьевскому корпусу доступна на русском языке: Дунаев 2002; готовится расширенное и дополненное издание: Дунаев, Дебрэ 2012

С одной стороны, сам этот корпус имеет очевидное сирийское происхождение, и многие детали его указывают на сирийскую топику.

С другой стороны, количество и характер цитат Макария заставляют задуматься: в первом томе шесть трактатов содержат упоминание имени аввы Макария, однако отсылки даются не к корпусу, а к житийному и апофтегматическому преданию действительного Макария Египетского. Так, в I, 60 (36 Θεοτόκης)⁵⁹⁷ упоминается авва Макарий (ⲁⲓⲓⲁ ⲛⲉⲕⲁ ⲛⲉⲙⲉ), однако Мариотт справедливо замечает, что эта цитата – из «Рая Отцов» Ананишо¹ и отсылает к историческому прп. Макарию, а не к Пс.-Макарию корпуса⁵⁹⁸. Другая цитата из I, 41 (Послание 1 Θεοτόκης)⁵⁹⁹: ⲁⲓⲓⲁ ⲛⲉⲕⲁ ⲛⲉⲙⲉ ⲛⲉ ⲁⲓⲓⲁ ⲛⲉⲕⲁ ⲛⲉⲙⲉ опознана Мариоттом как седьмая апофтегма, т. е. также житийный текст вне связи с *Corpus Masagianum*⁶⁰⁰. Еще одна цитата I, 81 также является апофтегматической цитатой из «Рая». В. Дэпрэ, проанализировавший в исчерпывающем труде о Макарии⁶⁰¹ все цитаты, в конечном итоге оставляет только две цитаты из текста «Макария», но и тут нет прямой связи с Макарьевским корпусом:

I, 72 (49 Θεοτόκης): (ⲁⲓⲓⲁ ⲛⲉⲕⲁ ⲛⲉⲙⲉ ⲛⲉⲁⲓⲓⲁ ⲛⲉⲕⲁ ⲛⲉⲙⲉ) соответствует первой гомилии сирийского корпуса Макария Александрийского, а другая цитата в этом же трактате – первому сирийскому письму Макария Египетского.

Centuriae: II, 4.25 соответствует *Corpus Masagianum* II, 8 = I, 4, 9-11. Это место, как отмечает Дэпрэ, было популярно у многих восточно-сирийских мистиков, к тому же обнаруживает некоторые параллели с другим местом Корпуса I, 4, 9-11⁶⁰². Но прямых текстовых заимствований все же не фиксируется.

В тексте корпуса мар Исхака влияние макарьевской мысли, тем не менее, наблюдается разными исследователями. Прежде всего называют «мистику сердца» и динамику помыслов. Относительно мистики сердца, впрочем, не стоит переоценивать роль «Макарьевского корпуса», т. к. в собственно сирийской традиции тема сердца (как «брачного чертога сердца», «места чистоты/прозрачности») достаточно хорошо проработана⁶⁰³. Определенную роль играет учение о грехе и его отношении к природе человека (т. н. «грешность»). Тема «макарьевского влияния» еще нуждается в разработке, ибо некоторые идеи «Макарьевского корпуса» тесно переплелись с агиографическими текстами сирийской традиции и распространялись в евагрианских кругах, по каковой причине нередко невозможно разделить в мысли мар Исхака «евагрианство» от «макарианства». Вопрос действительно требует дальнейших исследований, направления которых мы частично описали в отдельной статье⁶⁰⁴.

Проблема текстовых заимствований была поставлена еще Симани⁶⁰⁵, а в 1919 г. к ней вернулся Дж. Мариотт⁶⁰⁶. Его выводы, отображенные в краткой заметке, сводят-

597 Bedjan 1909, 422, l. 11

598 Mariott 1919, 345. К сожалению, Мариотт не отождествил греческие цитаты с сир. текстом издания Беджана

599 Bedjan 1909, 310, l. 10-11

600 Mariott 1919, 346

601 Дунаев, иером. В. Дэпрэ, Бернацкий, Ким 2012: Преподобный Макарий Египетский (Симеон Месопотамский). Духовные слова и послания. Собрание типа I. Дополненное и исправленное издание с приложением греческого текста, с исследованиями и публикацией новейших рукописных открытий. Святая Гора Афон; Москва, 876-878

602 Дунаев, Дэпрэ 2012, 878

603 См. статью С. Брока с указанием основных экспонентов темы (мар Афрем, Афрат, Сахдона): Brock 1988b

604 Постановку проблемы см.: Muvaviev 2003

605 Assemani 1719, 448

606 Mariott 1919

ся к следующему: мар Исхак знал Макария как автора посланий, но ничего не знал о «Макарьевском корпусе». Предположительная цитата во Втором собрании все же не дает нам права однозначно утверждать, что мар Исхак находился под влиянием «Макарьевского корпуса». Как известно, Макарьевский корпус (причем как в греческой, так и в сирийской форме) был частично инкорпорирован в «Аскетикон» Аввы Исаяи Газского, что оставляет возможность рассматривать именно этот текст в качестве проводника «макарьевского» влияния на мар Исхака.

IV.1.5 Ареопагитики (Пс.-Дионисий Ареопагит)

Знаменитый корпус, появившийся в широком употреблении в конце V в., вероятно, в связи с мистическим Газским кружком и Петром Ивиром, стал одним из самых влиятельных богословских текстов восточного христианства⁶⁰⁷. Дискуссии относительно авторства не утихают⁶⁰⁸, и консенсуса в этом направлении пока нет. Греческий текст издан Б.-Р. Зухла, Г. Хайлем и А. Риттером⁶⁰⁹, сирийский перевод Э. Фьори уже в печати⁶¹⁰. Известно, что в VI в. знаменитый ученый Саргис (Сергий) Реш'айнский сделал перевод на сирийский, а затем Фока бар Саргис пересмотрел текст в 684-686 гг.⁶¹¹ Вероятно, перевод Сергия был известен мар Исхаку, который несколько раз цитирует ареопагитский корпус, доступный сейчас в ркп. *Sinai syr. 52*. Впрочем, как в случае с Евагрием, работа по идентификации цитат и выражений «Ареопагитик» в корпусе мар Исхака еще далека от завершения. С. Брок замечает во втором томе несколько выражений, встречающихся в древнем сирийском переводе «Ареопагитик», но назвать их репрезентативными было бы не совсем верно.

Что же касается богословских идей, то здесь исследователи фиксируют некоторые концепции ареопагитского корпуса, актуальные для мар Исхака, что может означать существование поля пересечения двух корпусов за пределами выявленных уже цитат. Эти идейные переключки суть следующие: строго иерархическая космология, в которой ангельские триады являются каркасом мироздания; цель духовного прогресса именуется соединением⁶¹²; сам духовный прогресс делится на три этапа: очищение, освящение и просвещение. У всех восточно-сирийских мистиков (но у мар Исхака более других) первый этап духовного прогресса, очищение, комбинирует вышеназванную трехчастную схему с евагрианским учением о страстях и об их вытеснении. Именно эта комбинация, скорее всего, и лежит в основе неверно понятого «сирийского мессалианства».

И. Осэрт, а за ним И. де Андия, исследуя понятие экстаза и «божественного опьянения» у мар Исхака, в частности пассажи из трактатов I, 35 (85 Θεοτόκης) и I, 22 (32 Θεοτόκης), где говорится о «непроходящем неведении в молитве» (ܠܗܘܬܐ ܠܗܘܬܐ ܠܗܘܬܐ ܠܗܘܬܐ ܠܗܘܬܐ)⁶¹³, пытаются усмотреть в нем, кроме цитаты из Евагрия (греческий текст, а за ним и современные переводчики вычеркнули фразу «как говорит мар Евагрий»), отсылку к Пс.-Дионисию. Де Андия справедливо замечает, что *lā id'ātā* у мар Исхака отличается от *ἀγνώσια* и *θεῖος γνῶφος* у Пс.-Дионисия,

607 Andia 1997; Rorem 1993; Coakley, Stang 2009

608 Вслед за Э. Хонигманном и Ш. Нуцубидзе в пользу авторства Петра Ивира высказался М. ван Эсбрук. Обзор мнений, историографию вопроса см.: Lourié 2010

609 Suchla 1990; Heil, Ritter 1991

610 Fiori E., *The Mystical theology of Dionysius the Areopagite in the version of Sergius of Resh'ayna* (в печати)

611 Perczel 2008; Esbroeck, van 1997

612 Отдельную монографию на эту тему см.: Andia 1996

613 Bedjan 1909, 175

з которого имеется в виду абсолютное апофатическое «неведение» по отношению к $\Sigma\sigma\gamma$ ⁶⁴. Заключение исследовательницы таково: мар Исхак воспринял ареопагитическое понятие экстаза, но интерпретировал его вполне в евагрианском смысле возращения к исконному разуму, примордиальной ноэтике, а не к преодолению интеллекта, как у Пс.-Дионисия. Впрочем, как и в случае с Иоанном Апамейским, мар Исхак комбинирует влияния весьма сложным образом: *«il semble que c'est bien la l'Inconnaissance « plus divine », dont parle Denys dans le texte cité plus haut des Noms d'ins (VII, 872 A-B), et non à la sentence des Kephalalaia gnostica d'Évagre, qu'Isaac fait lusion»*. Остается присоединиться к выводу исследовательницы⁶⁵.

Как и в случае с другими авторами, вопрос о влиянии «Ареопагитик» на мар Исхака остается открытым именно в силу несовмещения двух основных методик: корпусного анализа устойчивых пар, предложенного Броком, и анализа философских идей, который уже привел к констатации возможного использования «Ареопагитик» мар Исхаком.

IV.1.6 Другие тексты греческой традиции

Что касается других авторов греческой патристики, то исследования выявили несколько текстов, процитированных им в корпусе. Так, сочинения известного Газского подвижника «энотической» (промиафиситской) ориентации, известного под именем Авва Исая⁶⁶, были весьма известны в сирийской книжности, а его «Аскетикон» (CPG 5555)⁶⁷ был истолкован Дадишо' Катарским, что делает его вероятным источником многих идей (в том числе идей «Макарьевского корпуса») для Исхака⁶⁸. Проблема корпуса Аввы Исая – в неясности его первоначальной формы. Часть текста вошла в «Скитский патерик» (Aporhtegmata Patrum), в грекоязычной литературе текст был инкорпорирован в сборник Павла Эвергетидского (XI в.) и затем уже – в «Добротолюбие». Мар Исхак, скорее всего, был знаком именно с сирийским текстом, хотя по количеству выявленных цитат на настоящий момент степень этого знакомства остается неясной⁶⁹.

Марк Монах (иногда именуемый Отшельником) также несколько раз цитируется мар Исхаком⁷⁰. Сирийский перевод его сочинений был сделан очень рано (British Library, Add. 12175, ff. 145v-155), но степень взаимоотношений Марка с «Макарьевским корпусом» непонятна, да и влияние его на мар Исхака можно определить, скорее, как «макарьевское» по духу. Выявленные цитаты в корпусе мар Исхака на настоящий момент таковы: I, 72; I, 74; I, 77; II, 10.14; II, 4.4; II, 24.1. Встречается несколько цитат из Нила Аякирского (мар Исхак именует его просто ⲛⲓⲗⲁ ⲛⲉⲛⲉⲛⲁⲛⲁⲛⲁ , «один из святых», вероятно, не был уверен в источнике): I, 4.15 и I, 72. Имя Василия Великого употребляется

⁶⁴ Andia 1994, 114-115

⁶⁵ Andia Y. de 2006, 106

⁶⁶ Regnault 1970

⁶⁷ Некритическое издание по одной ркл.: Hierosol. Gr. 109 (XVII в.): ⲓⲟⲗⲃⲁⲛⲧⲏⲥ 1911 . Новый англ. пер.: Chrysavgis, Penkett 2002. Современного русского перевода, к сожалению, не имеется, старый перевод 1860 г. был сделан по тексту из коллекции Миня, см.: Хоружий 2004, 221-222

⁶⁸ Draguet 1968. Первый том издания Драгэ содержит введение в текстологическую проблему Аввы Исая

⁶⁹ С. Брок выявил только одну цитату в II, 22.7; о Газской школе, в рамках которой происходила деятельность Исая, см.: Bitton-Ashkelony, Kofsky 2006

⁷⁰ Марк – автор не менее загадочный, чем Пс.-Макарий. Уже в 534 г. его произведения были переведены на сирийский. См.: Zimhcl d C.-A., Br. Kallistos Ware 1985. Публикация в серии Миня (PG 65, 905-1140) совершенно неудовлетворительна, но теперь существует издание Durand 1999

у мар Исхака всегда с превосходными эпитетами: *ܘܠܘܗܘ ܩܕܝܫܘܬܗ ܕܥܠܡܝܢܗ ܕܥܠܡܝܢܗ ܕܥܠܡܝܢܗ ܕܥܠܡܝܢܗ* «светильник миру, столп победный» (I, 3,8). Сам же великий Каппадокиец рассматривается, прежде всего, как иноческий писатель (благодаря «Аскетикону» и «Уставу») и цитируется в корпусе мар Исхака 6 раз (I, 3; 35; I, 37; I, 50; II, 35-7; III, 3,8).

Наконец, «Скитский патерик» (Aporhtegmata: CPG 5560-5615)⁶²¹ был, вероятно, одним из главных агиографических источников для мар Исхака. Практически все примеры из жизни отцов-пустынников взяты из этого патерика, вероятно, в переводе 'Анан-ишо'⁶²². В Первом собрании можно указать на трактаты: I, 15; I, 25; I, 35; I, 41; I, 60; I, 74; I, 72; I, 77; I, 80; I, 81. Процесс выявления агиографического материала в корпусе мар Исхака также необходимо продолжать.

IV.1.7 Ранняя сирийская традиция

Одно из самых ранних мистико-аскетических произведений сирийской литературы, т. н. «Книга степеней»⁶²³, не фиксируется как источник для мар Исхака. Среди его любимых авторов мы также увидим весьма мало цитат из Мар Афрема (известного в Византии как «Ефрем Сирий»), величайшего поэта-богослова и экзегета IV в.⁶²⁴

Сабино Кьяла, исследовавший ефремовские цитаты у Исхака, считает, что ефремовское «эхо» кое-где слышно у мар Исхака⁶²⁵. В качестве примера такого эха он приводит образы умного луча (I, 1.23-24) и нырлящика (I, 1.18) из первого тома. Есть основания считать ефремовскими отзвуками еще несколько образов, однако, в любом случае, широкого использования текстов мар Афрема у Исхака не обнаруживается. Впрочем, Кьяла указывает еще на одну интересную деталь: мар Афрем мог восприниматься как идейная альтернатива мар Феодору Толкователю в контексте двух кризисов VII в.: хнанитского спора и истории с Сахдоной. Именно поэтому ни Шим'он д-Тайбуте, ни Иоанн Дальятский, ни Иосиф Хаззайя не цитируют мар Афрема вообще. Кьяла привлекает внимание к двум цитатам, в трактатах I, 5 и I, 62, которые прямо цитируют мар Афрема. Мы выявили цитату из мадраша «De Ecclesia» в I, 5.21 (*ܘܠܘܗܘ ܩܕܝܫܘܬܗ ܕܥܠܡܝܢܗ ܕܥܠܡܝܢܗ ܕܥܠܡܝܢܗ ܕܥܠܡܝܢܗ*); возможно, дальнейшая работа поможет выявить и другие цитаты, тем более что, как предполагает С. Брок, за обозначением «отцы» (*ܕܥܘܠܡܝܢܗ*) может скрываться именно мар Афрем. Так, во втором собрании С. Брок предполагает, что II, 18.4 цитирует таким образом мадраш «De Fide», 9⁶²⁶.

В списке источников практически нет и «персидского мудреца» Афраата. Тут, правда, необходимо уточнение, что выявленные учеными заимствования из беседы Афраата о молитве встречаются как в трактате Иоанна Отшельника «О молитве», так и в корпусе Авраама Натпарского, которые мог читать мар Афрем. Логично предположить, что раз Персидский мудрец был основательно подзабыт традицией, то «затаенные цитаты» встретятся и в корпусе мар Исхака. Однако до настоящего времени такие параллели не выявлены⁶²⁷.

621 См.: Хоружий 2004, 144-151; греч. текст систематического собрания издал Ж.-К. Ги: Guy 1993; рус. пер.: Хосроев, Марков, Поспелов 2005

622 Budge 1904

623 Причины этого обсуждает в своей статье А. Гийомон: Guillaumont 1974

624 См. о нем: Муравьев 2006, там же подробная библиография

625 Efreem nella tradizione sirio-orientale il caso di Isacco di Ninive (цитируется по неизданной ркл.)

626 Brock 1995 (II), 97, п. 2

627 Предположительная цитата в II, 15.2 из тахвиты 4 (*ܕܥܘܠܡܝܢܗ*) не может считаться пока окончательно доказанной, ибо выражение явно евагрианское, у Брока только гипотетически: Ibid., 85

IV.1.8 Антиохийское основание богословия Исхака⁶²⁸

Неизбежность взаимообщения антиохийской и александрийской традиций характерна не только для богословия Исхака Ниневийского, но и для всей восточно-сирийской мистики в целом. Эта мистика в равной степени основывается на экзегезе и догматике Феодора Мопсуестийского, высшего богословского авторитета для восточно-сирийской церкви, и на аскетическом учении об обожении Евагрия Понтийского, а также иных «авторитетов» египетского монашества. Тем не менее, представляется, что Исхак приложил усилия для синтеза двух традиций более, чем все иные представители восточно-сирийской монашеской литературы. Кроме того, из всех авторов он, по нашему мнению, наиболее внимательно изучал труды Феодора.

Восприятие Исхаком антиохийской богословской традиции соответствует его восприятию Феодора. Правда, Исхак знал учителя Феодора, Диодора Тарсского, и даже цитирует три объемных отрывка из его ныне утерянного сочинения «De providentia» как ссылку на традицию или на авторитетное имя для подтверждения своего учения о временности ада – рядом с соответствующей цитатой из Феодора⁶²⁹. Однако сочинения Диодора не оказали заметного влияния на мысль Исхака. Это же верно, даже в большей степени, по отношению к иным знаменитым представителям антиохийской традиции – Иоанну Златоусту и Феодориту Кирскому.

IV.1.9 Использование у мар Исхака трудов Феодора Мопсуестийского

Исхак часто обращается к сочинениям Феодора, что свидетельствует о влиянии на него богословия этого выдающегося антиохийского учителя и экзегета⁶³⁰: шесть цитат насчитывается в первой части трудов Исхака, шесть во второй и пять – в третьей. Помимо точных цитат, обозначенных как таковые самим Исхаком, мы находим очевидные аллюзии на сочинения Феодора⁶³¹, а также приписывание ему вольно переланных мыслей⁶³². Цитаты взяты по большей части из экзегетических и догматических произведений Феодора. В единичных случаях цитаты представляют собой единственный сохранившийся фрагмент сирийского перевода данного сочинения⁶³³, или вообще единственный дошедший до нас фрагмент сочинения⁶³⁴. Это свидетельствует о горячем интересе Исхака к теологии Феодора. Этот интерес побуждал его изучать и сочинения, не входящие в общепринятый для восточно-сирийской церкви «канон» читаемых комментаторов Писания. Очевидно, такую возможность ему предоставили богатые библиотеки монастырей, в которых он провел часть своей жизни⁶³⁵. Цитаты из Феодора или обращения к его толкованиям затрагивают несколько тем, которые были особенно важны для Исхака.

⁶²⁸ Раздел (с. 139-144) написан специально для настоящей книги Н. Каввадасом (Германия)

⁶²⁹ II, 39. 11-13 (Brock 1995, 157-158). Содержание цитаты из Диодора (I, 37: Bedjan 1909, 285) вполне обычно. В дальнейшем цитирование ркп. в соотв. со списком ркп., с. 71-76

⁶³⁰ Ср. индексы к след. изданиям: Wensinck, 392; Brock 1995 (II), 186; Chialà 2002, 201-202. Обзор греческих авторов, цитируемых у Исхака, см.: Brock 2007, 20

⁶³¹ Ср., например, II, 14.36-40 (Brock 1995 (I), 68-69)

⁶³² Centuriae II, 3.1.20 (Syt.e.7, f. 23r)

⁶³³ Например, в случае сочинения «Contra defensores peccati originalis» (CPG 3860). Цитата у Соломона Босрского взята из трудов Исхака

⁶³⁴ См.: Centuriae II.3.1.19 (Syt.e.7, f. 22v-23r)

⁶³⁵ Jullien 2008, 172-176

Во многих местах Исхак обращается к Феодоровской интерпретации «Отче наш» и других молитв Христа из Нового Завета⁶³⁶, чтобы раскрыть и обосновать собственную мысль о глубинном смысле молитвенного прошения (особенно «Отче наш»). В молитве мы должны просить Бога не о том, в чем мы нуждаемся или чего желаем, потому что Всеведущий знает о наших нуждах лучше нас самих, но лишь о том, чтобы наша воля подчинялась Его воле. Поскольку Бог желает ввести нас в Свою «новую жизнь», в Свое Царствие, наша молитва превращается в созерцание тайны «новой жизни». Кроме того, Исхак приводит интерпретацию «Отче наш» у Феодора как аргумент против не названного по имени человека, считавшего обязательным дословное повторение слов молитвы. Действительно, изучив толкование Феодора, мы должны понять, что определяющим является ориентирование ума на содержание молитвы Господней, а не повторение ее порядка слов⁶³⁷.

Далее Исхак обращается к экзегетике Феодора в контексте различения форм Богоявления. Как показал Феодор, в Писании есть примеры как доступного разуму, так и сверхумного явления Бога. Например, в случае видения Христа, бывшего Павлу по пути в Дамаск⁶³⁸, а также исхищения апостола на третье небо⁶³⁹. Исхак интегрирует указанное различие Феодора в свое, близкое евагрианскому, учение о ступенях божественного откровения, которые могут быть дарованы иноку. Далее Исхак цитирует толкование Феодором понятия *ἔχστασις* (Быт. 2,21), в которое Адам был погружен Богом во время излечения ребра, чтобы библейски обосновать в соответствии с антиохийской традицией свое учение о непостижимом «исхищении» человека, являющимся вершиной аскетического восхождения. Таким образом, на вопрос, где пребывает ум монаха во время «исхищения», следует ответить: там же, где был ум Адама во время творения Евы⁶⁴⁰.

Наконец, несколько самых пространственных цитат приведены в контексте разъяснения и обоснования учения о временности ада и о спасении всех людей. Длинная цитата в II, 39 приведена с явной апологетической интенцией⁶⁴¹. Более того, вся глава, представляющая собой подробнейшее изложение учения Исхака о спасении, основывается на аргументации Феодора, критикующего учение Иеронима о первородном грехе и его следствиях⁶⁴².

Во всех этих случаях использования цитат Феодора, мы отмечаем, во-первых, что они подкрепляют очень важные положения богословия Исхака, которые при этом, за исключением учения о спасении, не занимают соответствующего центрального ме-

636 III.4.12-21, с двумя цитатами из феодоровского Комментария на Евангелие от Иоанна: III.4.15-16 (Issayi 5, f. 18; Chialà 2004, 73-74)

637 II.14.36-40 (Brock 1995 (I), 68-69). Ср. постановление Собора при католикосе Тимофее I о том, что молитва «Отче наш» должна читаться как в начале, так и в конце ежедневного молитвенного правила (см.: Assemani 1725, 100-101). Тем же самым постановлением были осуждены «духовные соратники» мар Исхака Иоанн Дальятский, Иосиф Хазайя и один из важнейших их духовных предшественников Иоанн Отшельник. Это позволяет с высокой степенью вероятности предполагать, что эти выражения мар Исхака были направлены против довольно определенных строго антиохийских кругов восточно-сирийской иерархии

638 I, 19 (Bedjan 1909, 156-157). Здесь мар Исхак отсылает к комментарию Феодора на «Деяния Апостольские». Большая часть этого трактата I, 19 основана на комментарии Феодора. В качестве своих источников Исхак называет толкования на Книги Бытия, Иова, двенадцати пророков, Деяний и на Евангелие от Матфея

639 III, 13.6 (Issayi 5, f. 92; Chialà 2004, 185)

640 Centuriaiae: II, 3.4.95 (Syr.e.7, f. 108v-109r)

641 II, 39.7 (Brock 1995 (I), 155-156). Ср. Centuriaiae: II, 3.3.94 (Syr.e.7, f. 81r)

642 Kavadas 2010

из трудов и мысли Феодора; во-вторых, что они используются в более или менее аскетических целях. Очевидно, Исхак знал о подозрительном отношении к своей аскетической направленности, распространенном в проантохийских кругах восточной христианской официальной церкви⁶⁴³, и намеревался защитить свое богословие ссылаясь на догматический авторитет Феодора, неоспоримый для этих кругов.

Среди остальных цитат некоторые отражают важные аспекты системы Феодора, имеющие большое значение и для Исхака. Например, всемогущество провидения Бога и необходимость полностью полагаться на него⁶⁴⁴ и, с другой стороны, постоянная борьба человеческой воли против страстей, то есть против греха⁶⁴⁵, Божественная любовь как единственная причина и конечная цель Его творения⁶⁴⁶.

Следует отметить еще один момент. Исхак приписывает Феодору мысль о том, что регулярные коленопреклонения являются высшей формой аскетического делания подвижника⁶⁴⁷. Как мы можем судить из дошедших до нас сочинений, подобное воззрение, скорее, чуждо взглядам Феодора. Невозможно сказать, цитирует ли здесь Исхак утраченное аскетическое сочинение «De perfectione regiminis» или же приводит текст иного, неизвестного нам, толкователя, ошибочно приписанный Феодору.

IV.1.10 Влияние Феодора на богословие мар Исхака

Более глубокий и широкий аспект влияния Феодора на мысль Исхака невозможно установить по цитатам – он относится к внутреннему уровню. Исхак проник в учение Феодора и там, где он пишет и рассуждает самостоятельно. Ввиду обилия мест⁶⁴⁸ здесь будет приведен лишь обзор наиболее существенных моментов, поскольку полная систематизация вышла бы за рамки настоящего очерка.

IV.1.10а Учение о спасении и искуплении

Учением общей сотериологической концепции Исхака является глубинный смысл «этого мира» и «новой жизни» Бога, в которой мы воскреснем. Основные аспекты учения о двух жизнях Исхак перенял у Феодора. Эта жизнь отмечена печатью греховности и греха и дана для «обучения», через которое человек должен возрасти к новому миру вечной истинной жизни в Духе Божиим⁶⁴⁹. Осуществившись в первый раз в Иисусе Христе, новый мир откроется нам в воскресении.

При этом Исхак вводит в воспринятое учение глубокие изменения. Предвкушение нового мира, которое, как и у Феодора, даруется нам уже в этом мире, в понимании

⁶⁴³ Можно предположить, что мистическое богословие Исхака (и его единомышленников) вызывало подозрения в означенных кругах потому, что представляло радикальное евагрианство и учение о обожении человека, трудно совместимое с официальной, строго антохийской, христологией (ср. Blum 1982)

⁶⁴⁴ ܘܢܘܢܐ (Brock 1995 (1), 25). Основная цель дьявола, по Исхаку и Феодору, – убедить человека в том, что Бог не заботится о нем

⁶⁴⁵ ܘܢܘܢܐ (Bedjan 1909, 113-114); Centuriae: II, 1.64-65 (Syr.e.7, f. 14v-15r)

⁶⁴⁶ Centuriae: II, 3.3-70 (Syr.e.7, f. 74v-75r)

⁶⁴⁷ Centuriae: II, 3.1.20 (Syr.e.7, f. 23r)

⁶⁴⁸ Следует отметить, что некоторые из этих параллелей принадлежат к вероучению восточно-антохийской церкви того времени в целом, поэтому не всегда можно провести различие между прямым влиянием мысли Феодора (через чтение его трудов) и восприятием традиционных церковных представлений

⁶⁴⁹ Ср. фрагмент Centuriae: II, 3.3.68-70 (Syr.e.7, f. 74r-75r) с комментарием Феодора на Гал 2:25-16: Swete 1882 (1), 25-32

Исхака намного реальнее. Оно означает предварительное, но реальное познание жизни нового мира в ее полноте, тогда как у Феодора говорится, скорее, об «отпечатке» или символе будущего⁶⁵⁰. Важнейшую роль для стяжания этого «предвкушения» у Феодора играет крещение⁶⁵¹, тогда как для Исхака в основе лежит экстатическое отрешенное созерцание в конце аскетического пути, и такое созерцание (или познание) является осуществлением крещения⁶⁵². Представляется, что и учение Исхака об обожении человека также основано на этом отрешенном созерцании, далеко отстоящем от сотериологии Феодора⁶⁵³.

Исхак горячо развивает мысль Феодора о том, что два мира по икономии были установлены Богом предвечно, как свидетельство Его любви к Своему творению⁶⁵⁴. Это домостроительство было необходимо (Исхак здесь следует Феодору), чтобы люди могли обучаться на сравнении этого и нового мира и оценивать величие новой жизни⁶⁵⁵.

Исхак представляет следующее утверждение: «*Мы стали смертными не потому, что согрешили, но склонились к греху потому, что мы были смертны*»⁶⁵⁶. Это положение, как и учение о временности адских мучений, несомненно, заимствовано от Феодора Мопсуестийского – по крайней мере в том, что касается аргументации и экзегетического обоснования. Характерным примером является толкование Феодора на Быт 3:16-24, которое Исхак полностью перенимает: смерть и изгнание первых людей из Рая не являются собственно наказанием за первородный грех в смысле возмездия, ибо Бог далек от какого-либо возмездия. Бог лишь представил это первым людям как наказание за их грех, чтобы возбудить в них ненависть к греху⁶⁵⁷.

IV.1.10b Христология

У мар Исхака мы не найдем явного выражения и обсуждения христологической позиции. Пространное рассуждение, аргументирующее положение о том, что вочеловечение Сына с Его страданиями и смертью произошло не как расплата за грехи, но во исполнение Святой воли Божией, то есть Его любви к людям, – это рассуждение относится не к области христологии, но к учению о спасении⁶⁵⁸.

Влюбом случае в манере мар Исхака говорить о Христе очевидно просматриваются как влияния Феодора либо христологии «различения природ» (*Unterscheidungschristologie*) Феодоровского образца, общепринятая в восточно-сирийской церкви, так и границы этого влияния. Оно заметно в очевидной для Исхака возможности говорить о человеческой природе Христа как о конкретном человеке – или, если воспользоваться современными понятиями, как о человеческом субъекте. Так, Исхак говорит о «*Человеке, в Котором жило Божество*», или о «*Человеке, Который на нем [sc. на кресте]*».

650 Комментарий Феодора на Рим 8:27: Staab 1933, 141

651 Ibid.

652 II, 5.14 (Brock 1995 (I), 9)

653 Ср. толкование Исхака на Быт 3:5 («Будете как боги») (III, 5.9: Issayi 5, f. 23; Chialà 2004, 81) с толкованием Феодора на Быт 3:22 (Petit 1993, 288)

654 Не обусловленной первородным грехом

655 Ср. Centuriae: II, 2 (Сут.е.7, f. 19r-20v) с комментарием Феодора на Рим 11:15: Staab 1933, 157

656 Centuriae: II, 3.3.2 (Сут.е.7, f. 59v)

657 Ср. II, 39.4 (Brock 1995 (I), 153-154) с сочинением Феодора «Contra defensores peccati originalis» в сокращенном изложении Фотия: Henry 1960, 179

658 Centuriae II, 3.4.78 (Сут.е.7, f. 102v-104r)

сте] был распят»⁶⁵⁹, или что божественная природа Одного «из нас»⁶⁶⁰ – *homo assumptus* – соединилась с собой. Он очень тщательно разделяет библейские высказывания в соответствии с их отношением к божественной или человеческой природе Христа (*divisiones vocum*) – весьма вероятно, эта черта также восходит к Феодору, как и толкование Первосвященника, о котором говорится в Послании к евреям, по отношению к человеческой природе Христа⁶⁶¹.

С другой стороны Исхак часто говорит о священном действовании Христа в такой форме, которая кажется несовместимой с христологией Феодора. Так, в сочинениях Исхака есть тексты подробных молитв, обращенных к воочеловечившемуся высшему Господу без оглядки на различие природ, хотя присутствует формула «богомужнее единство» священного действия Возлюбленного⁶⁶². Унижение Христа, представленное в евангельском описании страстей, мар Исхаком рассматривается – безо всякого различия божественной и человеческой природы – как причина возвышения нашего, греховного, человеческого естества⁶⁶³. Эта мысль очевидно предполагает высокую степень обмена качествами (*communicatio idiomatum*), выходящую за пределы христологических воззрений Феодора⁶⁶⁴.

Однако в мысли мар Исхака отличия от Феодоровской христологии различия природ еще более существенны. Это показывает нам – косвенно, но однозначно – его учение об обожении человека, в отличие от учения Феодора, предполагает сильнейший акцент на объединении двух природ во Христе. Любое предствление об обожении имеет свое основание именно в учении о различии и единстве природ. Для обозначения единения человека с Богом, о котором в конечном итоге и идет речь во всем корпусе сочинений, мар Исхак использует конкретные понятия – например, *ḥultānā*, «смешение, соединение» – которые обычно в христологии восточно-сирийской церкви не могли употребляться для выражения единства двух природ во Христе⁶⁶⁵. Примечательно также, что центральный пассаж из догматическо-христологического трактата Феодора *De incarnatione*, где Феодор рассматривает вселение Бога (Сына) в человеческую природу Христа, используется мар Исхаком для описания благодатного вселения Бога в верующих⁶⁶⁶.

IV.1.10с Пневматология

Влияние Феодора отчетливо замечается и в рассуждении мар Исхака о Святом Духе или о восхождении человека к духовному существованию. Так, в своем трактате об обитании Бога в верующих мар Исхак повторяет заимствованное у Феодора Молсуге-

659 II, 11.13 (Brock 1995 (I), 47)

660 *Centuriae* II, 3.2.19 (Syr.e.7, f. 38r)

661 *Ibid.*, 3.1.22 (Syr.e.7, f. 23v-24r)

662 См., напр., *Centuriae* II, 1.84-87 (Syr.e.7, f. 17v-18v)

663 II, 5.22-25 (Brock 1995 (I), 12-13)

664 О понимании Феодором *communicatio idiomatum* см.: Gleede 2007, 52-57

665 Об этом см.: Blum 1979. То же делали и его единомышленники в Церкви Востока. Подобный способ выражения по сути не совместим со строгой антиохийской христологией, что отчетливо показало соборное решение 786-787 гг., порицающее сторонников мар Исхака за то, что они утверждали, будто человеческая природа Христа может рассматриваться как Его божественность. Это означает, что их аскетическое учение об обожении было осуждено, так как наружило их неантиохийские христологические воззрения

666 Ср. III, 8.7 (Issayi 5, f. 51; Chialà 2004, 123) с фрагментом из VII книги Феодора *De incarnatione*: Swete 1880-1882 (II), 293-297

стийского различие между существованием Духа, недоступном для всего тварного, и Его Благодатью, которая пребывает в верующих⁶⁶⁷. В отличие от Феодора, Исхак отождествляет благодать Бога или Духа с божественными энергиями.

Кроме того, мар Исхак следует Феодоровскому толкованию послания ап. Павла, когда представляет преобразующие действия Духа относящимися к «новому миру»⁶⁶⁸ и рассматривает причастие этим действиям здесь и сейчас как некое причастие «новому миру», эсхатологическому совершенству. Суть этих преобразующих действий мар Исхак также определяет отчасти в согласии с толкователем: в этом мире возможны опосредованное постижение нового мира и знание о воскресении, а также наставления, получаемые из зримой истины; после смерти – воскресение и вступление в новый мир, затем переход в бессмертие и через него – в совершенную безгрешность⁶⁶⁹.

Представление мар Исхака о действии Духа на людей существенно отличается от воззрений Феодора в одном пункте – это учение об обожении человека как завершении его преображения через Божественный Дух. Богословию Феодора подобное учение чуждо.

IV.1.11 Итоги

В своей аскетике и связанном с ней учении об обожении человека (или, словами мар Исхака, о его введении на ступень Духа) мар Исхак основывается на двух главных источниках – Евагрии Понтийском и Иоанне Отшельнике. Влияние Феодора значительно сказалось на общей интерпретации мар Исхаком священной истории, как и на его базовых представлениях о триадологии и христологии.

При этом следует подчеркнуть, что оригинальность мысли мар Исхака невозможно переоценить. При всех своих связях с традицией он не просто перерабатывал источники в свободной, критической манере, но и во многих областях мыслил и писал вполне самостоятельно. Интенсивное изучение и критическая обработка позволяли ему интегрировать свои источники, в особенности сочинения Феодора, в собственное мышление, так что читатель, даже имея дело с буквальными цитатами, может услышать голос самого мар Исхака.



В дальнейшем мы рассмотрим несколько тем, бывших центральными для философско-богословской концепции мар Исхака: психологическую модель, аскетическое учение и эсхатологию, а закончим наше исследование анализом его христологических взглядов в контексте эпохи. В соответствии с этими разделами мы также рассмотрим тему «еретичности» и «православности» некоторых взглядов мар Исхака, то есть соответствия их византийскому представлению о доктринальной ортодоксии. Что касается богословских тем, таких как образ и подобие Божие, грех и спасение, то они убедительно систематизированы в книгах С. Кьяла и И. Алфеева и нуждаются лишь в минимальных коррективах.

667 Ср. III, 8.7 (Issayi 5, f. 51; Chialà 2004, 123) с сочинением Феодора: *Disputatio cum Macedonianis*, 25-27 (Nau 1913a, 665-667); Swete 1880-1882 (II), 293-297

668 Ср. *Centuriae II*, 3.1.68 (Syr.e.7, f. 29v-30r) с толкованием Феодора на 1Кор 5:5; Staab 1933, 178

669 Ср., например, *Centuriae II*, 3.3.49 (Syr.e.7, f. 68v-69r); *Centuriae II*, 3.1.5 (Syr.e.7, f. 21r); *Centuriae II*, 3.3.24 (Syr.e.7, f. 63v-64r); III, 8.19 (Issayi 5, f. 54; Chialà 2004, 127-128) с толкованием Феодора на Рим 8:9 (Staab 1933, 135); Рим 8:26 (*ibid.*, 140-141); 1 Кор 5:5 (*ibid.*, 178); Рим 12:5 (*ibid.*, 156-157); Рим 8:2-9 (*ibid.*, 133-135)

IV.2 СИСТЕМАТИЗАЦИЯ ВОЗЗРЕНИЙ МАР ИСХАКА И ЕЕ ПРОБЛЕМЫ

Любая попытка систематического рассмотрения воззрений мар Исхака должна неизбежно исходить из одной важной методологической предпосылки. Мир мар Исхака – это не мир схоластического систематика вероучения, и не мир полемика. Это нечто вроде технологии восхождения к Единству с Богом, если угодно «соте-риологическая сумма технологии». Но выражена она не в стройном и последовательном виде, а в форме наставлений, сотниц, из которых только первые шесть были отредактированы самим мар Исхаком, а остальные записаны учениками с его голоса. Вычленив звенья такой системы можно при ясном понимании генезиса определенных понятий и идей и выстраивании общей схемы. На нижнем этапе этого учения находится инструментальная психология: функциональная модель психосоматического устройства человека, знание которой необходимо, чтобы пользоваться им при восхождении к Богу. На среднем этапе находится технологическая аскетика – искусство использования психологических моделей для восхождения, построенное на последовательной интроспекции и евагрианской методике борьбы со страстями и достижения бесстрастия. На высшем этапе у мар Исхака находится мистика – описание высшего состояний, предшествующих соединению или сопутствующим ему (ἵσχυα, *ḥl*) их онтологических и христологических оснований, а также признаков единения с Богом. Вся эта сложная система требует использования различных аргументов, так или иначе обосновывающих это восхождение. Это аргументы христологические, триадологические, сотериологические, иногда экклезиологические, но именно только аргументы. Целостное учение, например, христологическое, вывести из этой аргументации затруднительно, т. к. христологические доводы обосновывают учение об обожении и лишь косвенно отражают воззрения мар Исхака, которые, как уже говорилось выше, находились в скрытом противоречии с ортодоксией Церкви Востока, как ее понимал Баввай Большой.

Последовательное описание технологии восхождения у мар Исхака требует реконструкции его психологических моделей и способов изложения антропологического целого. Затем нужно выяснить, какими аскетическими средствами мар Исхак считал нужным воспользоваться, чтобы встать на путь восхождения. Эта задача блестяще выполнена в новейшей работе финского исследователя Патрика Хагмана⁶⁷⁰. Ценность этой книги состоит не только в том, что Хагман описал аскетическое учение мар Исхака по сирийскому оригиналу, но и в том, что он выделил ряд основных аскетических концепций, способствующих систематическому взгляду: концепцию «тела» (с. 52-93), концепцию «мира» (حلمة, *hōmōs*) (с. 94-111, концепцию страха (κράτος) (с. 112-125). Кроме того, Хагман описал основные аскетические практики, которые принимает мар Исхак и через которые он определяет понятие *myatgrūtā*, «восхождение, приращение, [духовный] прогресс» (с. 126-173), а также описывает симптоматику соединения (κράτος, *ḥstas*) и связанных с ним понятий «духовного ведения» (κράτος κράτος) и «умиления» (κράτος) (с. 174-196). Кроме того, книга содержит анализ эсхатологии мар Исхака в связи с его аскетическим учением (с. 197-212), что крайне важно в контексте эсхатологии VII в., о которой мы писали выше.

Все вышесказанное вкупе с доступностью книги Хагмана делает систематическое изложение аскетики мар Исхака в настоящей книге излишним. В следующих томах

⁶⁷⁰ Hagman P. 2010. The Asceticism of Isaac of Nineveh. Oxford; платная онлайн-публикация: <http://www.oxfordscholarship.com/oso/public/content/religion/9780199593194/toc.html>

настоящего труда мы планируем предпринять ряд лексических и богословских исследований с целью выявить узлы и концепции, которые могли ускользнуть от внимания исследователей.

IV.2.1 Мистика Исхака

Что касается собственно *мистики*, т. е. мистики по существу⁶⁷¹, то ее убедительно описала И. де Андия в своем очерке об «исихии» у мар Исхака⁶⁷². Исследовательница выявила ряд фундаментальных положений мистического учения Исхака: понятие *šelyā*, его значение как в негативном смысле, так и в позитивном, понятие «созерцания», *tēoryā* / «чистой молитвы» как евагрианского концепта, идея «прозрачности» (*šafyūtā*), понятие смирения как «распятия ума», концепцию «упоения» и экстаза.

Вывод И. де Андия вкратце таков: мистика мар Исхака есть особое опытное (*une expérience vécue*) применение трехчастного евагрианского восхождения, описанного с высокой степенью подробности и согласованного с корпусом греческой мистико-аскетической традиции⁶⁷³. Сотериологическую основу этой мистической конструкции выявил и проанализировал С. Брок в своей статье о термине *ⲛⲟⲩⲁⲓⲛⲟⲩⲁ*, т. е. «оселение» (вселение, пребывание)⁶⁷⁴. Анализируя употребление этого термина у Исхака (I, 8; I, 19; I, 71; I, 73), в частности как аллюзию на Лк 1:35, исследователь выявляет семантику соединения, взаимопроникновения (как в Евхаристическом пресуществлении, так и в мистическом соединении), которая «*is seen to be the ultimate model for the highest experience of the Christian*»⁶⁷⁵.

Целью⁶⁷⁶ мистической фазы восхождения Исхак полагает единение с Богом, познание тайн Его. Главный термин Исхака для обозначения когнитивной деятельности и особенно мистического познания – *tēoryā*, от греческого *θεωρία*, созерцание⁶⁷⁷. Из его употребления Исхаком можно предположить, что это созерцание рассматривается не как особая ступень познания, но, скорее, как *способ познания*, применимый на всех уровнях. Обычно этот термин обозначает «глубокое понимание» вещей, рождающееся из покоя (безмолвия)⁶⁷⁸. Исхак говорит о созерцании как о «духовном видении»⁶⁷⁹, «видении души»⁶⁸⁰, «глубине видения души»⁶⁸¹ и даже как о «второй душе»⁶⁸². Как приблизительное определение можно рассматривать и следующее высказывание: «Созерцание – это восприятие божественных тайн, скрытых в словах (Писания)»⁶⁸³.

671 В смысле «Ареопагитик» или Максима Исповедника: *μυστική θεολογία*

672 Andia 1996

673 Ibid.

674 Brock 1988

675 Ibid., 129

676 Этот фрагмент (с. 146–148) написан С. Кьяла и воспроизведен по его книге Chialà 2002, 119–141

677 Этим термином не пользовались великие сирийские писатели IV в. Афрат и мар Афрем. Впервые он засвидетельствован у Иоанна Отшельника и Филоксена в V в. Его появление, вероятно, связано с переводом на сирийский сочинений Евагрия, который был сделан именно в V в. В восточно-сирийской литературе он встречается у Баввая, Григория Кипрского, Исхака, Дадишо' и Шем'она д-Тайбуте (см. Brock 1996)

678 Исхак пишет: «Свет созерцания течет вместе с непрерывным покоем» (*Centuriae*, I, 29)

679 I, 35

680 I, 79

681 I, 15

682 I, 2

683 Ibid.

Однако Писание – не единственный предмет созерцания, существует также созерцающее творения, тайны креста, воплощения, многообразия суждений, практического действия, истины, замысла Божия. Евагрий определяет созерцание как «духовное знание вещей, как они были и будут, которое возвышает ум к первоначальному состоянию»⁶⁸⁴; можно предполагать, что речь идет о форме знания, превышающей возможности человеческого⁶⁸⁵. У Исхака картина менее ясна: под созерцанием, как правило, подразумевается точное глубинное знание каждой из вещей при ее рассмотрении.

У всякого знания и всякой мудрости есть предел, за который человек не может пройти, и у слова есть предел, преодолеть который может лишь молчание. Поэтому после многих призывов к познанию и проникновению в тайну Исхак напоминает, что «речь для мудрости то же, что нагота для членов тела»⁶⁸⁶. Существует предел для изрекаемого, то есть для познаваемого, за которым необходимо учиться «красноречию молчания». Молчание означает не отсутствие слов, но иной способ открытия, иную форму выражения, с помощью которой дух может слышать и созерцать. Исхак просит у Бога дар «услышать слово молчания», которое «восходит в сердце, не передаваемо на письме», возмывает «в уме, не будучи выраженным», «произносится устами Духа»⁶⁸⁷. Истина в своей глубине «откроется тогда, когда сочтет нужным»; это «подлинная истина таинств, которая совершенно охраняется молчанием»⁶⁸⁸. Мысль и слово могут понять и выразить что-либо касательно Бога, но в определенный момент они должны «повернуть назад», «облачившись в страх и сомнение»⁶⁸⁹. Сомнение также является частью опыта для верующего человека, и необходимо охранять также и его⁶⁹⁰.

Это первая роль «не-знания» для мысли Исхака. Это значение можно определить как отрицающее или по крайней мере, ограничительное: оно проводит черту, за кото-

684 Евагрий, Сотницы 3, 42 (S2): Guillaumont 1958, Frankenberg 1912

685 Он пишет: «Вещи, доступные нам посредством чувств, желанны, но более желанно их созерцание» (Евагрий, Сотницы 2, 10: Guillaumont 1958); а также: «Как тела питаются не только веществом, но его силой, так и душу заставляют расти не сами вещи, но их созерцание» (Евагрий, Сотницы 2, 32: *ibid.*)

686 *Centuriae*, I, 48. Согласно Евагрию, Бог познается через Его Собственный свет, но не через тот, который человек может себе представить (ср. Евагрий, Сотницы 1, 35: *ibid.*). Здесь предполагается некое усилие для познания, но усилие, направленное исключительно на восприятие

687 III, 6

688 *Centuriae* I, 2

689 Там же, I, 3

690 Говоря о «не-знании» и о «неизрекаемом», Исхак, на первый взгляд, находится в рамках древней традиции апофатического богословия, виднейшим представителем которого был Пс.-Дионисий (см. Andia 2006). В начале «Таинственного богословия» Пс.-Дионисий пишет: «Молнимся о том, чтобы очутиться в этом сверхсияющем мраке и, лишившись чувства и знания, увидеть и познать то, что находится вне чувства и знания [и познается] через отсутствие видения и знания (*De mystica theologia* 2, 1025B: Neil, Ritter 1991). Однако здесь, на наш взгляд, имеется отличие в мысли Исхака: хотя не-знание находится за пределами природы, оно не является выходом из природы, скорее, Дух нисходит в нее и действует в ее глубине. В то время, как не-знание Дионисия приближается к экстазу, к выходу из самого себя и из творной природы (ср. *De mystica theologia* 1, 997B-1000A: Neil, Ritter 1991), взгляды Исхака представляются более близкими Евагрию, который никогда не говорит об экстазе как выходе из самого себя, потому что человек, стяжавший знание об образе Божием, который находится в нем самом, будет видеть Бога, всматриваясь в себя (Г. Бунге по этому поводу замечает: «Примечательно, что Евагрий, в отличие от многих иных духовных писателей, никогда не использует понятие «экстаз» в положительном смысле. Для него этот термин всегда носит негативную окраску, как «быть вне себя»: Bunge 1995, 135). Тем не менее, хотя Исхак принадлежит, скорее, к традиции Евагрия, а не Дионисия, в I, 22, полностью посвященной теме молитвы и не-молитвы, он явно цитирует Дионисия наравне с Понтийцем. См. на с. 129-130, 136

рой невозможно познание, и таким образом призывает к молчанию. Однако, как было сказано, это молчание, таящее в себе откровение. Здесь мы подходим ко второму значению, которое мар Исхак приписывает «незнанию»: оно превосходит знание, как не-молитва превосходит молитву⁶⁹¹. Возвращаясь к трехчастной схеме, о которой шла речь, это «не-знание» может быть определено как знание, не приобретенное человеком через собственное усилие, но представляющее собой чистый дар благодати. Выражение «не-знание», таким образом, указывает на третий шаг к мудрости и может быть синонимом «молчания» или другого понятия, более подходящего в данном контексте, «изумление». Используя этот термин, мар Исхак продолжает традицию, выдающимися представителями которой были Феодор Мопсуестийский и Иоанн Отшельник. Феодор дает следующее определение «изумления»: «Блаженный Переводчик, объясняя таинство изумления, пишет: «Изумление (*temhā*) означает нахождение вне естественного порядка и вне человеческого восприятия»⁶⁹². Иоанну же принадлежит несколько утверждений, сближающих «изумление» с молчанием⁶⁹³. В мысли Исхака не экстаз, но именно изумление (*tehrā* и синоним *temhā*) является признаком незнания и не-молитвы⁶⁹⁴. За духовным постижением, рождающимся из размышления, следует знание, которое внезапно находит на человека, «поражает изумлением и приводит к молчанию»⁶⁹⁵. Никакое человеческое действие не может вызывать, сопровождать или нарушить эту чистую деятельность Духа. Единственное участие, доступное телу, – это слезы, которые играют столь большую роль в системе признаков единения у мар Исхака⁶⁹⁶. Только они, льющиеся сами собой, могут телесно обозначать постижение истины человеком, находящимся в «изумлении».



В дальнейшем мы проведем экскурс относительно платонической основы психологической модели мар Исхака и рассмотрим тему «еретичности» и «православности» некоторых его взглядов, то есть соответствия их представлениям о доктринальной ортодоксии. Что касается чисто богословских тем, таких как образ и подобие Божие, грех и спасение, то они убедительно систематизированы в книгах С. Кьяла и И. Алфеева и нуждаются лишь в дальнейшей лексико-исторической систематизации.

IV.2.2 Платонистическая основа психологии мар Исхака⁶⁹⁷

IV.2.2.a Душа в античном платонизме

С точки зрения истории идей на мар Исхака имело место только одно серьезное влияние. Это влияние традиции, обычно называемой христианским платонизмом. Она была широко представлена и в Византии, и на Востоке. Определенный удар на-

691 *Centuriae* IV, 48

692 *Ibid.*, 95. Текст Исхака особенно интересен, так как приводит два места из Библии, на которых основывается его понимание «изумления»: Быт 15:12 и Иер 2:21

693 Ср. Исхак III, 13. Иоанн пишет: «Тот, кто приближается к Тебе, впадает в безмолвное изумление» (Иоанн Отшельник *Доксология* 2, 1: Nin 1995, 209)

694 Об использовании этой терминологии у Иоанна Дальятского и других восточно-сирийских авторов VII-VIII вв. см.: Beulay [1987], 146-155; Idem 1990, 215-240

695 II, 7, 1

696 Речь идет не о слезах покаяния, но об ином виде плача, о котором Исхак пишет весьма часто

697 Ср. I, 4

эс по ней Ориген, слишком радикально в ранние годы встраивавший платоническую космологию в христианское учение. Именно благодаря его последователю Евагрию Понтийскому эта традиция попала в широкие слои мыслящей и богословствующей публики, где накрепко связалась с аскетизмом. В восточно-сирийском мире, который и породил мар Исхака, сочинения Евагрия были очень популярны и читаемы. Баввай Большой переводил библейскую экзегетику Евагрия, а также «Сотницы», эти переводы вполне мог читать и мар Исхак. А в евагрианской традиции платоническая психология стала рабочей моделью для объяснения человеческого поведения.

Платонизм оказался той средой, в которой был остро поставлен вопрос об устройстве психики в ее отношении к онтологии, точнее, к космологии. Душа, как объяснял еще Платон в «Федре», связывает человека с миром неподвижных идей, иллюстрируя чего служит образ колесницы. Именно в силу наличия разума «возничего» душе присуще и особое «зрение». В отношении ко всему человеческому существу душа есть сущность. Подобным же образом есть душа и в мире, ибо человек для Платона есть микрокосм. Этот параллелизм отражен, например, в «Тимее» (30b-31b): «Ум отдельно от души ни в ком обитать не может. Руководясь этим рассуждением, он устроил ум в душе, а душу в теле и таким образом построил Вселенную, имея в виду создать творение прекраснейшее и по природе своей наилучшее. Итак, согласно правдоподобному рассуждению, следует признать, что наш космос есть живое существо, надежденное душой и умом, и родился он поистине с помощью божественного провидения»⁶⁹⁸.

Развивая мысль о душе как о сущности человека, философ говорит, что душа, по его мнению, есть не только идея, но и цель вещи. Тем самым он намечает прямой путь к аристотелевскому пониманию души как *энтелехии*. Говоря о характеристиках души в «Федре» (245c-247d), Платон определил, во-первых, «сущность и логос души» как ее самодвижение и вытекающее из самодвижения бессмертие, а во-вторых, признал природу души состоящей в том, чтобы двигать тело, находясь с ним во внешнем или внутреннем единстве. Наконец, заслугой Платона надо признать и деление души на «соединенную силу крылатой парной упряжки и колесничего», т. е. двух противоположных стремлений, сопрягаемых разумом.

Рассуждение о происхождении человека в главном космологическом диалоге – «Тимее» – стало первым логическим выражением понятия духа (*πνεῦμα*) как души. Однако для античного мировоззрения «дух» есть иное, нежели для библейско-семитского. Вообще, соматогенная теория психики, которую излагает Тимей, сама по себе любопытна своим несколько механистическим пафосом.

...одна часть души имеет более благородную природу, а другая более низкую, они разделили полость этого туловища надвое, как бы обособляя мужскую половину дома от женской, а в качестве средостения поставили грудобрюшную преграду. Ту часть души, что причастив мужественному духу и возлюбила победу, они водворили поближе к голове, между грудобрюшной преградой и шеей, дабы она внимала приказам рассудка и силой помогала ему сдерживать род вожделий, едва только те не пожелают добровольно подчиниться властному слову, исходящему из верховной твердыни акрополя. Сердцу же, этому средоточию сосудов и роднику бурно гонимой по всем членам крови, они отвели помещение стража; всякий раз,

⁶⁹⁸ Здесь и далее сочинения Платона цитируются по изданию: Burnet 1902, в соответствии с принятой пагинацией

когда дух закипит гневом, приняв от рассудка весть о некоей несправедливости, совершающейся извне или, может статься, со стороны своих же вожделий, незамедлительно по всем тесным протокам, идущим от сердца к каждому органу ощущения, должны устремиться увещевания и угрозы, дабы все они оказали безусловную покорность и уступили руководство наилучшему из начал...

Другую часть смертной души, которая несет в себе вожделие к еде, питью и ко всему прочему, в чем она нуждается по самой природе тела, они поместили между грудобрюшной преградой и областью пупа, превратив всю эту область в подобие кормушки для питания тела; там они и посадили эту часть души на цепь, как дикого зверя, которого невозможно укротить, но приходится питать ради его связи с целым, раз уж суждено возникнуть смертному роду («Тимей», 69e-70b).

В других диалогах Платон говорит об ощущении, памяти и мышлении, причем он говорит впервые о памяти как о самостоятельном процессе («отпечаток перстня на воске») и считает ее одним из важнейших этапов в процессе познания. Любопытно также и то, что память в модели Платона имела и чисто гносеологическое обоснование в теории «анамнесиса». Сам процесс познания у Платона, как известно, представлял в виде припоминания. Таким образом, память являлась хранилищем всех знаний, как осознаваемых, так и не осознанных. Тем самым Платон подошел к понятию «бессознательного». Довольно важным вопросом платоновской психологии, особенно с учетом его интереса к проблеме мудрости и учения (*παίδεια*), надо признать вопрос об «эросе» (букв. стремлении) в его отношении к душе человека. Для Платона, особенно в «Пире», важным является удержание эроса в области «возвышенного» (хотя в «Тимее» и упоминается на своем месте эрос в его банальном смысле – «стремление к чадотворению»), иначе говоря, важна такая генерализация, которая бы позволила считать его относящимся к «верхней части» психического устройства. Платон достигает этого путем мифологизирования истории Эроса как чада богатства и бедности. Таким образом, стремление к высшему делает человека причастным Эросу, «любителем» (*ἐραστής*).

Следующий этап развития психологии начал Аристотель, который в трактате «О душе» определил душу как *первую энтелехию* в возможности живого тела и *форму форм*, проследив развитие сущности души в многообразии ее явлений – от растительной через животную до разумной. Принципиальным для всей последующей традиции надо признать динамическое понимание души (у Аристотеля выраженное через понятия «движения» и «энтелехии»). Стагирит начинает с того, что отказывается считать душу источником движения и даже чем-то движущимся. В то же самое время душа есть причина и начало живого существа, его сущность. В душе Аристотель, не считавший ее чем-то элементарным, выделяет несколько не частей, но функций. Высшей функцией он считал разум (разумную способность), а низшей – иррациональное желательное, животную часть. Принципиальным для души является способность к ощущению, которая сама по себе есть источник знания. Тем самым перцепция была связана с функциональной способностью искать и находить истину. Другим важным достижением Аристотеля надо признать механизм отпечатывания (*τυπώσις*), который до определенной степени предвосхитил концепцию импринтинга, развитую в современной психологии Лоренцем. Иначе говоря, он выстроил схему перцепции как отражения и запечатлевания образов, которые воздействуют на ту или иную функцию души.

IV.2.3 Неоплатоническая психология и Ориген

Заключения Аристотеля стали развивать средние платоники. Особенную роль здесь сыграл Антиох из Аскалона, который считал, что душа, будучи единой, делится на семь способностей, главной из которых является ведущая часть души, а остальные – это чувства и способность речи. За ними шли неоплатоники. Именно они первыми нащупали понятие *духа* в отличие от души, определив дух как первое и последнее в процессе деятельности логоса. Речь, конечно, прежде всего, о Плотине, который стоит близко к точке окончательной бифуркации христианского и языческого платонизма (Порфирий и его ученики)⁶⁹⁹. Плотин (при всем его скептицизме относительно энтелехии) развивает мысль Аристотеля о единстве процесса мысли и ее предмета (V, 9.8). Именно он начал познание души в ее отличии от тела как *ушедшей в себя*, в духовное состояние *экстаза*, и охарактеризовал дух (ум) как первое порождение божественной активности, а душу – как второе. В том же трактате он говорит, что «ум выше и совершеннее, чем душа». Проблема в том, что люди более пользуются душевными чувствами, чем умом. В мысли Плотина ум поднимается до первичного мыслящего принципа, а душе отводится вторичное место. Разумеется, вслед за Платоном основатель неоплатонизма считал, что душа присутствует в теле так же, как умопостигаемое присутствует в чувственном мире.

В трактате V, 5 Плотин дает весьма яркий образ *умственного зрения* (термин, весьма близкий мар Исхаку), которое пользуется неким *умным светом*, исходящим от всеобщего Первоисточника. Плотин (IV, 7) повторяет мысль Платона о том, что «другая часть [человека] является главнейшей, она-то и есть сам человек; если это так, то отношение души к телу можно сравнить с отношением формы к материи или с отношением пользующегося к орудию, которым он пользуется; в обоих случаях душа человека – это он сам».

В IV, 7 Плотин все время будто корректирует Аристотеля, то в плане энтелехии, то в плане «движущего», что и понятно: выстраивая иерархическую систему бытия на основе троичности (имея в виду Душу как одну из трех верховных Ипостасей), он неизбежно старался видеть душу бессмертным отражением и описывать психические процессы в самых возвышенных словах: «Проникновение умом (*κατανόησις*) в суть каждой вещи, проистекающее из самой души – из внутренних созерцаний и припоминания, – дает ей бытие прежде тела, а оттого, что она обладает вечными знаниями, ее бытие тоже вечно» (IV, 7.12).

Неудивительно, что в подобном же направлении рассуждал и близкий к Плотину Ориген⁷⁰⁰. Самое проблематичное звено патристической психологической традиции состоит, естественно, в Оригене, точнее в том, насколько его протологические модели (справедливо считающиеся источником всех его прижизненных и посмертных бед) повлияли на формирование патристической психологии. Насколько можно судить по известным текстам александрийского богослова, проблема психического устройства человека интересовала его в основном в связи с проблемой материи. Вполне в согласии с основной неоплатонической интуицией дуальности Ориген в свой ранний период рассматривал материю как остывшую форму ума (или как побочный эффект этого «остывания»), а душу – как промежуточную. Если сравнить это с рассуждениями Аристотеля и Плотина, то уже здесь виден отход в сторону большей простоты и схематичности. Интересна получающаяся тут неизбежно под-

699 O'Meara 1993, 22-43

700 Daniélou 1948

чиненность души по отношению к уму. Ум – первичен, душа – *следствие метаморфозы*. Иначе говоря, там, где Плотин-психолог в целом шел путем Платона, постулируя ум как структурную часть (функцию) души, Ориген сделал выбор в сторону протологического описания души как «процесса». Это явно выражено в *De Principiis* II, 8: «Душа в Ветхом Завете употребляется в порицательном смысле... она охладела к ревности праведных». Ориген считает, что «*νοῦς* вследствие падения сделался душою». Иначе говоря, он признает душу либо в вегетативном смысле, либо вовсе добавляет в нее категорию греховности («падение») ⁷⁰¹. Вопрос о психологии Оригена в поздний его период, когда он откорректировал многие свои протологические постулаты, еще не до конца ясен. Дело в том, что он все более погружался в библейский язык, в котором для психологии в ее платоническом смысле вовсе не было места ⁷⁰². По крайней мере, Ж. Даниэлу указывает на то, что для Оригена божественное в душе познается путем интроспекции ⁷⁰³, что очень близко к мысли мар Исхака. В «Филокалии», собранной каппадокийцами, душа присутствует, в основном, в составе трехчастного деления человека и в библейских цитатах, которые, как считал Ориген, выдают негативное к ней отношение. В целом можно сказать, что в ранний период психология Оригена выводится из его протологии и имеет отчетливый неоплатонический оттенок, а в позднейший период александриец полностью переходит на библейский язык, который оказывается регрессивным в психологическом плане. Многие образы Оригена продолжили функционировать вплоть до мар Исхака: таков образ пустыни – места, где душа очищается от грехов ⁷⁰⁴.

IV.2.4 Каппадокийцы

Послеоригеновская мысль находится в состоянии неустойчивого равновесия между плоскатым на греческий вкус библеизмом (вся психология которого без остатка сведена к дуальности $\pi\alpha\rho \setminus \psi\alpha\iota$, т. е. двухуровневой схемы) и платонической систематизацией на основе многоаспектно-функциональной модели. Например, Василия Великого психологические модели (платонического типа) интересовали исключительно как рабочий материал для аскетики, и особой теоретизации у него не найти. Вот образец типичного рассуждения: «Гнев, пожелания, робость, зависть, приводят к замешательству душевную прозорливость. Как мутное око не воспринимает видимых предметов, так невозможно с возмущенным сердцем приступить к познанию истины. Поэтому должно удалиться от всех мирских дел и не вводить в душу посторонних помыслов... только чистый и мирный ум способен восходить к познанию или созерцанию истины» (в этом известнейшем пассаже важным является понятие «чистого ума») ⁷⁰⁵. Мы уже видим несколько психических уровней: чувства (гнев и т. д.) рождают помыслы и влияют на способности души к познанию.

Впрочем, можно заметить, что ум здесь предстает по-платоновски как высшая способность души. «Ум есть нечто прекрасное, – говорит Кесариец в «Письмах», – и в нем мы имеем то, что делает нас созданными по образу Творца» ⁷⁰⁶. В разделении способностей души Василий следует Платону. Ниже разума стоят силы раздражи-

701 Об истолковании Оригеном Писания см.: Нестерова 2006

702 Сидоров 2001

703 Daniélou 1948, 296

704 Daniélou 1948, 299

705 Basilius Magnus, In Psalmos. In Ps. 33, 4: PG 29

706 Basilius Magnus. Epist. 225 (233), 1: Courtonne 1957

тельная (*θυμός*) и вождетельная (*ἐπιθυμητικόν*) – это чисто платоническая концепция. Раздражительная (волевая) способность души должна подчиняться разуму. Если она выходит из этого подчинения, она обращается в бешенство и уродует душу, перерождаясь в страсть, в гнев. «Внутренняя буря смятенного духа» помрачает и ослепляет ум, делает невозможным «ведение»⁷⁰⁷. Но сама по себе «раздражительность есть душевный нерв, сообщающей душе тонос, силу к прекрасным делам». Василий, как заметил Флоровский⁷⁰⁸, утверждает познавательный объективизм нашей мысли, но при этом он всегда подчеркивает активность мысли. Впрочем, почти всегда он сворачивает на инструментальные, аскетические проблемы – и здесь у него видна проблема психической мотивации. В предисловии к «Пространному изложению правил» Василий формулирует три основных мотива исполнения заповедей: страх наказания, рабская покорность и надежда на воздаяние. Мотивации (прежде всего убеждение) порождают *δίθυσις* (аффект, склонность: «любовь в склонности»). В аскетической психологии Василия особую роль играет «памятование» (*μνήμη*), то есть особое упражнение души, опирающееся на способность памяти. Итак, Василий, следуя в целом платоновской схеме трехчастного устройства психики, на высшей ступени души полагает ум (*νοῦς*), которому необходимо подчинить остальные части души, посредством особых упражнений памяти воспитывая верные мотивации (склонности).

Соратник Василия, знаменитый Григорий Богослов, также не воспроизводил в полной мере психологических моделей античности, хотя его знаменитая инструментальная пара «*θεωρία – πράξις*» показывает, что он оперировал все же именно платонической психологией. Однако у Григория вслед за Оригеном выражено намерение инкорпорировать библейскую дуальную в основе своей антропологию, имеющую отчетливый семитский характер («дух», «плоть»), в богословие⁷⁰⁹.

В целом можно, к сожалению, сказать, что устройство перцептивной, аффективной и ноэтической сфер человека не очень волновало великих каппадокийцев. И этот интерес был прямо пропорционален стремлению разработать аскетические практики. У Василия он был. Григорий Богослов был менее склонен концептуализировать аскетический опыт, но один из его ближайших соратников имел для этого усиленную мотивировку – величайший спекулятивный богослов Григорий Нисский. В своих трактатах «Об устройении человека», «О девстве» и других он попытался выразить синтетическое представление о человеческой душе и ее устройстве, которое включало не только прошлое, но и будущее, т. е. сотериологию. Совершенно явно библеистическая (и оригеновская) линия чувствуется в подчеркнутом использовании «духовной» терминологии, хотя в «Устройстве человека» мы встречаем чисто платонический пассаж: «Из всего разумеваемого в человеке энергия ума является более ценной, чем вещественные его ипостаси, но... ни в одном каком-либо члене содержится ум, а обнаруживается во всех и через все, ни извне не объемлемый, ни изнутри не удерживаемый»⁷¹⁰. Впрочем, для традиции, ведущей к мар Исхаку, Григорий Нисский оказывается нерелевантным, для представления же о путях христианского платонизма – довольно важным.

⁷⁰⁷ Basilus Magnus Hom. 10. 2: PG. 31. Col. 366-367

⁷⁰⁸ Флоровский 1931, 69

⁷⁰⁹ См.: Ellverson 1981

⁷¹⁰ Gregorius Nyss. De natura hominis 15: PG 44, coll. 124d-256c; рус. пер. Лурье 2000, 63-64

IV.2.5 Евагрий

Сам Евагрий не изобретал никакой специальной системы богословия, его мир идей описывается как «*structured and disciplined way of living*»⁷¹¹, что примерно приложимо и к мар Исхаку. Однако именно его называют «предшественником психоанализа»⁷¹². Прежде всего, Евагрий, как платоник, считал психическое вообще и душу в частности вторичным по отношению к ноэтическому и когнитивному вообще и к уму конкретно. Триадологизм психосоматического в высшей степени характерен для его мысли: микро-космичность человека соотносит его с тайной Троичности: «Тело своей деятельностью выявляет душу, обитающую в нем, а душа своими движениями выявляет ум, который есть тело Духа и Слово... ум через посредство духа действует в теле», как в Троице⁷¹³. Вполне аристотелевский прагматизм виден в мысли о том, что «природа тела неведома кроме как через душу, которая обитает в нем, а душа неведома без тела». Как в Троице, «численность присутствует в теле, душе и уме из-за разницы воле»⁷¹⁴.

Разумеется, протологическая оригеновская интуиция видна и в психологии, когда Евагрий в том же «Великом Послании» учит, что «ум, ниспав из прежнего достоинства благодаря свободной воле, наименовался душой»⁷¹⁵. Впрочем, тут же он корректирует, снижает этот сомнительный психогенез эсхатологическим возвращением: «Но в конце, когда разницы в движении и воле уже не будет, они вернуться к своему первоначальному состоянию». Здесь нет грубого учения об «остывании» чистых умов в тела, но приложение аристотелевской уровневой схемы к эсхатологической реальности⁷¹⁶.

Важной частью психологии Евагрия надо назвать его учение о движениях души. Понтиец объясняет, что «когда движения в душе естественны и упорядоченны, это признак здравия души, но если движений нет – это признак ее совершенства»⁷¹⁷. Здесь движения души – сообщения между внешним и внутренним ее контурами. И именно контроль движений есть основная аскетическая практика у Евагрия. Дело в том, что душа может быть вместилищем как благих движений (добродетелей), так и бесовских. И сохранение благих движений души есть ее питание: «Душа не может существовать без добродетелей, и как дневной еды не хватит на всю остальную жизнь, так и единой добродетели недостаточно для жизни души»⁷¹⁸. Однако бесы действуют на душу постоянно и очень настоятельно: «Все бесовские помыслы привносят идеи чувственных вещей в душу. Ум, получая от них отпечаток, становится носителем форм этих вещей»⁷¹⁹. Здесь мы видим практически готовую идею импринтинга, т. к. перцептивный контур инициирует движение в сторону центра, ума или «сердца». Но у души есть особая способность, которая делает возможным движение без участия перцептивного контура, это память. «Вне зависимо-

711 Casiday 2006, 36; в «Великом послании» сам Евагрий называет свое учение «питанием, посредством которого душа готовится к созерцанию последних вещей» (ibid., 50)

712 Dattino 1998, 51

713 Frankenberg 1912, 615

714 Ibid., 617

715 Ibid., 618

716 Casiday 2006

717 Vitestam 1964, cap. 47

718 Ibid., cap. 51

719 Gehin, Guillaumont C., Guillaumont A. 1998, 150

сти от тела память может запустить в движение ложные образы, которые душа [обычно] получает от тела»⁷²⁰. Разумеется, Евагрий принимал деление души на две платоновские части и ум-возничего. Именно функциональное различие частей души создает разницу страстей. Евагрий останавливается на такой специфической особенности души, как любовь к удовольствиям. Он не считает ее присущей душе по природе, наоборот, душа стремится к удовольствию под действием бесов. Гневливость же, наоборот, – естественное свойство: «Когда наша гневливость противоестественным образом приходит в движение, она способствует демонам и становится полезной для их мерзких ухищрений», – пишет Евагрий в сочинении «О восьми духах». Для Евагрия формальной целью души в процессе Единения (обожения) является бесстрастие (ἀπάθεια), «неколеблемость умной души, отрекшейся мирских соблазнов».

IV.2.6 Психологическая модель мар Исхака

Что же мы видим у мар Исхака в психологическом плане? Трехчастная схема души (ум, вожделетельная часть, быстрая часть) была для него нормой, он постоянно отсылает к платонической идее двух начал души, которые контролирует ум. Концепция нескольких кругов (уровней) души также имеет платоническое происхождение. Мар Исхака смотрит на душу как на сферу борьбы ума с внешними воздействиями. Эти воздействия (прилоги) порождают в душе движения, которые стремятся создать гештальты, отпечатки в душе. И уже эти отпечатки, как совершенно нематериальные, могут создать в уме прочные ассоциации, прирастить к уму грех или добродетель. Исхака считает (в согласии с Библией), что душа создана «после тела» (I, 2.36: *אחרי הגוף נבראת הנפש*), душа страдает вместе с телом, душа по природе бесстрастна, но может пребывать в трех состояниях: естественном, сверхъестественном и противоестественном (I, 3.7 и далее). Душа имеет собственную волю, и эта воля не совпадает с телесной волей. Душа обладает способностью умного зрения («зрак души»), которое может помрачаться от греха, а кроме того, способностью воображения, создающей внутри нее гештальты. Душа обладает перцептивными способностями (*הכחֵי הִשְׁמָעוּת*, ἀισθησεις), ипостасно присущими ей, которые в состоянии «безмолвия» (*šelyā*) выключаются или отмирают. Интересно рассуждение о «двух очах души» (*שני מוקדי נפש*) в I, 43⁷²¹, которые мар Исхака (вслед за «Отцами») видит в зрении «скрытой славы Божией в вещах» и в зрении «славы Его Божественной природы».

Что касается чувств, то мар Исхака указывает, что они суть движения (*zaw'e*, κινήσεις) и связывают внешнюю область – душу, соприкасающуюся с вещами мира, – с внутренней областью, «сердцем» (*lebba*). Именно чувства рождают «помыслы» (*hšbatā*, λογισμοί), которые и влияют на поэтическую область. Чувства делятся на телесные и душевные: первые рождаются от вещей, вторые суть внутренние движения души. Чувства могут вести брань против души и нуждаются в контроле со стороны ума. Аскетические упражнения («восхождение») приводят к усыплению чувств, к их неактивности. Экстаз дает высшее чувство сладости, которое связано с мертвостью обычных чувств.

Особенное место⁷²² занимает у мар Исхака сердце (*לב*). В восточно-христианской мысли сердце, сохраняя библейский смысл средоточия ума, переносится в чисто интеллектуальную сферу. Как орган оно является центром психосоматического един-

⁷²⁰ Gehin, Guillaumont C., Guillaumont A. 1998, 154 ff

⁷²¹ Bedjan 1909, 315

⁷²² Далее до конца раздела (с. 157) – текст С. Кьяла (Бозе)

ства личности человека⁷²³. В то же время это наиболее сокровенная область, недоступная для бесов и известная только Богу, как пишет Евагрий⁷²⁴. Значение этого центра таково, что когда сердце очищается, его естественным состоянием становится молитва⁷²⁵. Сердце для Исхака – это место, принимающее благодать Духа⁷²⁶; это корень тварного бытия, и если он очищается, – становится чистым и весь человек⁷²⁷. Сердце – это глубокая область, в которой рождаются те побуждения, которые потом выходят на поверхность; таким образом, чистота сердца очищает также все, что из него может возникнуть. Сердце имеет и внутреннее пространство, измерение. Чистое сердце – это простор, «на котором запечатлевается новое небо, так что его облик становится светом и его (света) духовной областью»⁷²⁸. Возможно, к сердцу же относятся и слова Исхака о «внутренней келье» в знаменитом тексте, где он призывает спуститься в глубины своего существа, дабы найти там подлинное начало жизни, восходящей к небу: «Побуждай себя войти в сокровищницу, которая внутри тебя, и ты увидишь ту, которая на небесах: и та, и другая – суть одна и та же (келия), и ты увидишь, что к обоим ведет одна дверь. Лестница, (ведущая) в Царствие, скрыта внутри тебя, в твоей душе. Погрузись в себя самого, (удалившись) от греха, и там ты найдешь ступени, по которым нужно подниматься»⁷²⁹. Сердце – это место посередине между чувствами души и тела, внутреннее, глубоко скрытое место, корень и келия, и в то же время своеобразный «челнок» между внешними и внутренними чувствами. Это предел, но также и место встречи и общения различных ощущений.

Другой центр умной души, ее внутреннее «место» – то, что мар Исхак называет *hawṇā*, а мы переводим термином «ум» (интеллект). В отличие от Евагрия, называвшего ум «храмом святой Троицы»⁷³⁰, то есть Ее местом обнаружения⁷³¹, Исхак не оставил нам описания или определения; он лишь различает «обнаженный ум» от

723 Ср. Brock 1982, 133

724 Ср. Евагрий О различных помыслах 27

725 «Прозрачность или чистота сердца не являются в точном смысле предварительными требованиями для чистой молитвы [...]. Чистота сердца сама по себе способна вызывать молитву» (Brock 1982, 139)

726 Мар Исхак пишет: «Благодать Духа собирается не в теле, но в сердце, действует во внутренних членах души и опознается через разум. Следовательно, надо ликовать именно внутри, как нищие, принявшие Мессию» (III, 4)

727 «Одно дело – чистота помыслов, и другое – чистота сердца, как существует различие между членом тела и всем телом в целостности. Мысль по сути есть одно из чувств души, сердце же правит внутренними чувствами, оно есть чувство чувств, потому что оно – корень, а если корень свят, таковы же и все ветви (ср. Рим 11б). Обратного же не происходит, если может освятиться одна из ветвей. Мысль через размышление над Писанием и через практику поста и молчания добивается удаления от прежних забот и освящается, освобождаясь от посторонних размышлений, но так же легко загрязняется вновь. Сердце же, напротив, освящается с великими скорбями, через отречение от всякого смешения с миром и совершенную смерть для всего; однако, очистившись один раз, оно не загрязняется от соприкосновения незначительным. Сие означает, что оно не боится даже великой брани» (I, 3)

728 II, 20, 22-23

729 I, 2

730 Evagrius Pont. Skemmata 34

731 Евагрий углубляет эту мысль в «Великом Послании»: «Тело через свои действия обнаруживает душу, обитающую в нем, а душа через свои движения возвещает об уме, который есть ее глава. Так и ум, который есть тело Духа и Слова, обнаруживает их, как тело – душу [...]. Слово и Дух все знают и все сообщают своему телу – уму» (Евагрий «Великое Послание», 4). И еще: «Природа, ипостась и порядок ума едины, но когда он через свою свободу отпал от изначального порядка, он получил имя души и, пав еще ниже, был назван телом. В иное время, однако, тело, душа и ум станут одним единым (существом)» (Евагрий «Великое Послание», 6)

«вторичного» ума⁷³². Согласно мар Исхаку, существуют три уровня восприятия для ума: на первом ум «обучен», на втором «становится совершенным», на третьем – «увенчан». Соотнося это с трехчастной схемой, мы видим здесь два первых этапа, за которых ум действует в рамках природы, и третий этап, на котором он превосходит природу⁷³³. О разуме (عقل) Исхак говорит, что «он есть духовное чувство, средоточие зрительной способности» и что он подобен «зрачку телесного ока»⁷³⁴, то есть является оком души⁷³⁵.

При анализе психологической модели мар Исхака важна терминология, распределенная на три группы: перцептивная, когнитивная и реактивная⁷³⁶. Вся эта терминология не придумана мар Исхаком, но заимствована им у предыдущих писателей и несет с собой огромные пласты понятий, из которых платонический пласт – самый значительный.

IV.3 НЕТРАДИЦИОННОСТЬ/ГЕТЕРОДОКСАЛЬНОСТЬ В УЧЕНИИ МАР ИСХАКА

Вопрос о еретичности (= нетрадиционности) взглядов мар Исхака впервые поднял Даниил бар Туванита⁷³⁷. Из записи Авдишо', впрочем, невозможно заключить, был ли Даниил Тахальский критиком мар Исхака, или же это просто истолкование его трудов. Если принять на веру свидетельство Ишоднаха⁷³⁸, то придется признать творение Даниила критическим. Какие же «три вопроса» в мысли и писаниях мар Исхака могли вызвать критику, источники не сообщают. Учитывая осуждения при патриархе Тимофее, можно представить себе, что Даниил вменил Исхаку какое-нибудь «мессалианство» вкупе с учением о созерцании человечеством Христа Его Божества. Ведь для Церкви Востока обвинения в «оригенизме» были нерелевантны. Как бы то ни было, те обвинения не имели последствий: мар Исхака уже почитали как святого, а его перевод уже делался в Мар-Сабе.

Что же касается стран византийского и поствизантийского круга, то здесь ситуация была иная. После того, как христиане Запада узнали о восточно-сирийском происхождении автора, назрели другие обвинения: в «несторианстве» и «оригенизме», характерные для византийского христианства. Оставив в стороне обвинение в «мистическом кириллианстве»⁷³⁹, рассмотрим те возможные пункты, которые наиболее часто фигурируют в связи с «нетрадиционностью» мар Исхака: «мессалианство», «оригенизм» и «христология».

IV.3.1 «Мессалианство»

Прямых обвинений в мессалианстве мар Исхаку не предъявляли, однако многие его современники и более поздние соратники были уличены в «иноческом зловерии». Об этом загадочном явлении, строго говоря, ничего толком не из-

⁷³² Мар Исхак пишет: «Второе одеяние ума – чувства, нагота же его (наступает) тогда, когда он подвигнут к созерцанию невестественного» (I, 3)

⁷³³ Ср. Centuriae III, 100

⁷³⁴ I, 67

⁷³⁵ Ср. Centuriae III, 58

⁷³⁶ См. указатель

⁷³⁷ См. на с. 41, 49

⁷³⁸ См. на с. 41

⁷³⁹ О котором см. статью Трейгер 2009 и очерк антиохизма см. с. 241

вестно, а то, что донесли до нас скудные свидетельства его обличителей и противников, вызывает сильнейшие подозрения в плохой осведомленности или в политической ангажированности⁷⁴⁰.

Базовое исследование вопроса с полным разбором свидетельств провел Клаус Фитшен⁷⁴¹. Он пересмотрел схему, доминировавшую у ученых старой школы (прежде всего у И. Осэрра, писавшего о «фундаментальной ошибке мессалиан»), в сторону релятивизации данных о «мессалианстве» V в. Указанные авторы в целом принимали в качестве исходного тезиса реальность ереси в V в. и надуманность ее «второго издания». Принятие на веру «досье V в.» объясняется, видимо, общим доверием к таким источникам, как Епифаний, Феодорит и Нил Анкирский. Попытка нового взгляда на проблему предлагается в работах К. Стюарта и Д. Кэнера⁷⁴².

Считается, что в Сирии или Месопотамии возникло некое учение, быстро захватившее умы иночества, смысл которого сводился к специфическому представлению о грехе, молитве и вытекающему из него церковному поведению (отказ от крещения, евхаристии, конфликт с иерархией). В IV в. в ходу появился термин *مُتَلَبِّئِينَ*, *mṭalyānē*, т.е. «молящиеся», что уже само по себе было несколько странной постановкой вопроса: молитва, являющаяся главной религиозной практикой в христианстве, становится поводом для обвинения в ереси. Впервые туманное, но явно негативное упоминание «молящихся» встречается у мар Афрема Нисибинского (*Hymni contra Haereses* 22, 4-5): *مُتَلَبِّئِينَ كَاللَّهِ* («и молитвенников, которые презренны») ⁷⁴³. Наш перевод несколько отличается от общепринятого (Э. Бек употребляет слово *Ausschweifung*, т.е. «невоздержанность, разврат») ⁷⁴⁴. Афраат и «Книга степеней» не содержат никаких пейоративных упоминаний о «молитвенниках» ⁷⁴⁵. В IV-V вв. наиболее явно упоминает «молящихся» Епифаний Саламинский, который называет среди прочих еретиков *Μασσαλιανοί* или *εὐχόμενοι* ⁷⁴⁶. Эта глава описывает некое движение первой половины IV в., существовавшее в рамках языческой культуры («массалиане, происходящие от язычников», или «мартириане»). Они строят молельные, а также на рассвете собираются и поют Богу «заунывные песни и хвалы». Летом в жару они спят на улицах городов (Епифаний специально подчеркивает – «женщины вместе с мужчинами») и просят подаяния. В беседе их слышны кинические нотки: «Назовешь их пророками, они скажут: я пророк, назовешь Христом, они утверждают: я – Христос». Фитшен полагает, что речь идет об аскетах, которые «предпочитали некую форму отшельничества обществу, но при этом соблюдали временную *stabilitas loci*, то есть не были бродягами» ⁷⁴⁷. Упоминания о догматической «ереси» тут нет.

Содержание этой ереси трудно себе представить и из дальнейших источников. Остается связать «молитвенников» с харизматическим движением Евстафия Сева-

740 Изложение вопроса в этом разделе следует статье: Муравьев 2010а

741 Fitschen 1996

742 Stewart 1991; Caner 2002

743 Beck 1957, 87

744 Он основывается на семантике глагола ZLL («мало весить», «быть малоценным»), который в пассивной породе имеет значение «быть ничтожным, презренным» и только в переносном значении может с натяжкой означать «быть распутником». Мы не видим оснований так радикализировать смысл слов мар Афрема, выводя их кружным путем из туманных выражений греческой патристики

745 Fitschen 1996, 19-20. Разбор единственного не репрезентативного упоминания у Афраата см.: Муравьев 2010

746 Epiphanius Salam. Panarion 80, 4.1: Holl 1933

747 Fitschen 1996, 24

стийского, осужденного на соборе в Ганграх (между 340 и 370 гг. – точной датировки нет) и в памфилийской Сиде (ок. 390 г). Оба этих собора имеют крайне противоречивый статус: первый выступил «в защиту брака» (причем и тут вопрос с оппонентами остается крайне непонятным), второй также невнятен, он направлен против евстазиан, которых называли для краткости «мессалианами». Однако факт осуждения какой-то иноческой группы едва ли можно проигнорировать, а значит, некий денотат у понятия «мессалиане» имеется. Содержание его трудно себе представить и из дальнейших источников. Так, Феодорит Киррский в своей «Церковной истории» IV, 11)⁷⁴⁸ называет имена зачинщиков: Δαδῶης, Σάβας, Ἀδελφίος, Ἐρμάς и Συμεώνης. Вождем и основателем «ереси», по мнению миафисита Филоксена Маббургского, является ученик знаменитого аскета Юлиана Саввы⁷⁴⁹ Адельфий Эдесский. Догматика «молитвенничества» до сих пор неясна: сомнительные рассказы о «бесе, поселяющемся в душе», и о «необязательной Евхаристии» трудно поместить в исторический контекст сирийского аскетизма или связать с мар Юлианом.

Феодорит в «Боголюбивой истории» (*Historia religiosa* 3, 16) повествует об иноке Марзиане, который в окрестностях Антиохии встречал «молитвенников», зараженных... манихейством, но при чем тут манихейство, непонятно⁷⁵⁰. Фитшен задается правомерным вопросом, можно ли вообще идентифицировать Адельфия с «молитвенниками»⁷⁵¹. Высказывания Нила Анкирского, сведения Фотия и ряд других ранних документов, обобщенные в исследовании Гийомона и Фитшена, производят столь же удручающее впечатление⁷⁵².

Если обобщить, то «молитвенничество» заключалось в иных, непривычных формах аскетизма, т. е. в возникшем на основе интроспективной аскетики представлении о воздействии бесов на душу и способах их изгнания. К ним могли прибавляться определенный аскетический релятивизм в отношении церковной структуры и ее sacramентальных форм и подобные представления⁷⁵³. Возможно (и в этом смысл призыва Фитшена «не преувеличивать» тему «культурного недопонимания»⁷⁵⁴), экстразагантный энтузиазм Адельфия или кого-то еще резал глаз, однако целостной системы «ереси» в этих выводах не просматривается.

Практически полное досье «молитвенничества» собрал в свое время венгерский исследователь М. Кмошко, занимавшийся «Книгой степеней»⁷⁵⁵. Исследование продолжили другие исследователи (см. словарные статьи Барей и Гийомона, работы Грибомона)⁷⁵⁶. Их результаты в целом сводятся к тому, что никакой «ереси мессалианства» в «Книге степеней» нет⁷⁵⁷. Из свидетельств Епифания, Иеронима, Маруты Майзеркатского и других писателей Кмошко делает такой вывод: «*His consideratis valde probabile videtur... Messalianos... non fuisse sectam vere talem ab aliis distinctam, sed viros dogmatice plus minusve indifferentes quibus a peculiaris erat nismus quidam asceticus, quo*

⁷⁴⁸ Полностью воспроизведено у И. Дамаскина в «Ста ересях вкратце» под № 80

⁷⁴⁹ Griffith 1994

⁷⁵⁰ ἀπεστρέφετο δὲ χορὴν καὶ τοὺς ὀνομαζομένους Εὐχίτας ἐν μοναχικῷ προσήματι τὰ Μανιχαίων νοσοῦντας

⁷⁵¹ Fitschen 1996, 27

⁷⁵² Guillaumont 1976, 126-129; Fitschen 1996, 25 ff.

⁷⁵³ Ср. у Кэнера взгляд на «мессалианство» как на part of a post-Constantinian ecclesiastical process of defining, consolidating, homogenizing, or rejecting of Christian life (Caner 2002, 84)

⁷⁵⁴ Fitschen 1996, 107

⁷⁵⁵ Об этом памятнике см. Введение: Kmosko 1926

⁷⁵⁶ Bareille 1939, 1454-1465; Guillaumont 1980

⁷⁵⁷ Kmosko 1926, СХV

impellente de virtute orationis deque rerum terrestrium usu in diversos errors lapsi sunt et non tam doctrinae novitate, quam potius insolita vitae ratione pacem Ecclesiae perturbarunt»⁷⁵⁸. Остается только присоединиться к знаменитому исследователю.

В Византии связанным с вымышленной «ересью мессалиан» оказывается основатель движения акимитов Александр, осужденный за «молитвенничество» (в передаче агиографа (ВНГ 47) превратившееся в «несторианство»), но в большой степени определивший пути развития византийского иночества в целом. Оказывается, что между сирийскими авторами IV-V вв. и византийским «мессалианством» не много общего. Ранняя история понятия и термина «мессалианство», скорее, указывает на встречу культур, во время которой практика «остранения/удаления» получила различное теоретическое осмысление: позитивное – на сирийской почве и негативное (К. Фитшен называет это «asketische Fremdartigkeit») – у грекоязычных писателей. Немецкий историк, а также его французский коллега Ф. Эсколан всячески пытаются сохранить устоявшиеся дефиниции и предлагают считать реальным только «еретическое учение», но не его носителей.

Каково же досье «новой вспышки мессалианства» уже в сирийской среде при Баввае? Цитаты из «Книги соборов» (Ктава Сунхадос) приводят какие-то анекдотические подробности об иноках, «шатающихся по городам и... живущих с женщинами в монастырях»⁷⁵⁹. Деяния собора 585 г. говорят о «презрении к церковной иерархии». Что касается самого Баввая, то его представления проанализированы в специальном исследовании А. Гийомона⁷⁶⁰. Для Баввая «молитвенники» – это «нечестивцы» (زناطين), «нечистые» (نجس), но самое верное определение – «обманщики именем» (مخدعون), т. е. те, кто не соответствует своему собственному имени. Это практически соответствует смыслу выражения мар Афрема, рассмотренному выше. Интересно, что Баввай явно имеет в виду кого-то конкретного, кто, видимо, «хвалился» своим благочестием. Вместе с тем, «псевдо-молитвенники» именуются «возбужденными, взвинченными» (مغضبون) и даже «взбесившимися» (مجنونون), т. е. «сынами бесов»). Это, вероятно, намек на некие экстатические состояния, но, вообще говоря, христианская мистика не отрицает возможности религиозного экстаза, скорее, даже наоборот. То, что Баввай считает их экстаз «бесовским», есть его личная интерпретация, но едва ли это утверждали сами «молитвенники». В другом месте Баввай говорит, что его оппоненты, вместо того чтобы сидеть, как положено инокам, в пустыне, «водворяются» (مجلسهم) вместе с другими иноками «в домах и впадают в грех»⁷⁶¹. Этот упрек связан с требованием пребывания на одном месте, которое иноки не признавали. Однако следует заметить, что сирийский аскетизм не сразу перешел на «египетские нормы», и свободное движение подвижников по пустыне и в городах долгое время оставалось вполне типичным. Баввай утверждает далее, что «молитвенники» «предаются праздности и удовольствиям и проповедуют молитву без дел»⁷⁶². Что касается «дел» (مجلسهم), то и здесь все довольно сложно: необходимость ручного, физического труда в раннем иночестве не была очевидной. Отшельники занимались им по мере необходимости и для пропитания, в то же время считая такой труд лишь неизбежным злом. В рамках идеологии «ангельского жития» настоящим трудом считался имен-

758 Kmosko 1926, СХДХ

759 Synodicon Orientale: Chabot 1902, 301-303, 374-375, 406-407, 456-457

760 Guillaumont 1978

761 Babai, Comm. In Evagrii centuria. IV. 64 (Frankenberg 1912, 302)

762 Synodicon Orientale: Chabot 1902, 398

но труд над своей душой, труд аскетический, проклятие «хлеба в поте лица» относилось к тем, кто «в муках рождает чада своя». И, наконец, последнее обвинение Баввая прямо взято из Феодорита (Haeret. fabul. compr. IV. 14).

Вышеназванные обвинения сложно признать серьезными и историческими, с чем, в общем, осторожно соглашается, А. Дунаев, в своем труде о Макарьевском корпусе затронувший тему мессалианства⁷⁶³. Эксплуатация темы «молитвенников» в VII в. объясняется, вероятно, борьбой Баввая, начавшейся еще во время его настоятельства на Изле, против довольно традиционных аскетов, практиковавших «радикальный отказ от мира» и ξενίτεα. Баввай, рассорившись с изальскими иноками и разогнав добрую половину их, принялся обличать «молитвенников», о чем мы уже говорили выше. В рамках этой борьбы и был написан комментарий Баввая к «Сотницам» Евагрия: ведь именно это сочинение было важнейшим в движении аскетов. Церковный политик просто перехватывал инициативу, повторяя, как заклинание, все те же обвинения в «аморализме» и бродяжничестве. Традиция борьбы продолжилась и в VIII в. при католикосе Тимофее, когда дело дошло до церковного проклятия (анафемы) важнейших писателей-аскетов Иоанна Аламейского, Иоанна Дальятского и Иосифа Хаззая. А. Гийомон высказался в пользу полной фиктивности и политизированности этого обвинения.

Определенные следы спора с некими оппонентами («мессалианами»?) находятся в сочинениях мар Исхака. П. Хагман проанализировал фрагменты сочинений мар Исхака, в которых упоминаются в критическом смысле «молитвенники»⁷⁶⁴. Действительно, он отзывается недоброжелательно о каких-то своих оппонентах, но вывести из их заблуждений «еретическое учение», тем не менее, невозможно. «Молитвенники» Исхака это просто гордецы, полагающие, что им доступна некая «духовная молитва» (ܡܘܠܝܬܘܬܐ ܕܥܘܠܡܝܐ) без особых телесных трудов и когда им этого хочется, они думают, что достигли полного бесстрастия. Исхак пишет, что они не уважают таинства и не читают Библию, а также не чтят «святых отцов»: Евагрия и Феодора Мопсуестийского. Иначе говоря, «молитвенники» – это некие гордые и малоученые иноки, но едва ли «еретики». Вывод исследователя также вполне согласуется с нашими выводами: «*Analysis of the arguments used in the texts of Isaac of Nineveh shows that Messalianism was used by those in power to battle certain tendencies in East Syrian Asceticism that actually went back to an old ascetic tradition of solitaries living a life outside the control of the ecclesiastic powers. It seems a life outside the control of the ecclesiastic powers. It seems likely that these tendencies were not limited to certain groups of communities, but that one man's saint would be another man's heretic, depending on perspective*»⁷⁶⁵. Эта цитата приведена полностью, ибо показывает фактический научный консенсус, складывающийся вокруг истории с мессалианством в VII в.

История «ереси» VII-VIII вв. в персидской Церкви Востока показывает, что т. н. «мессалианство» воспринималось в то время как ярлык, ругательное обозначение еретика. Смутное представление, что «молитвенники» – это бродяги, гуляющие из города в город, из монастыря в монастырь и иногда даже живущие под одной крышей с женщинами, лежит в основе обвинений. Мнение А. Гийомона о штампованности и необоснованности всех обвинений 790-го г.⁷⁶⁶ можно приложить и к гипотетическому обвинению в адрес мар Исхака. Считать его «мессалианином» нет никаких оснований.

⁷⁶³ Дунаев 2015, 114-115

⁷⁶⁴ Hagman 2008

⁷⁶⁵ Hagman 2008, 66

⁷⁶⁶ Caner 2002, 84: *heretical profile constructed by the Eastern church authorities. Именно в таком смысле использовался термин «манихеи» в XIV в.*

IV.3.3 Христологическая позиция⁷⁷³

Обвинения мар Исхака в христологической нетрадиционности имеют под собой двойную природу. С одной стороны, современники и ближайшие потомки великого мистика констатировали противоречие между узко понимаемой дифизитской ортодоксией в духе Нестория и Баввая, а с другой – современные обвинители с церковной стороны не хотят, чтобы святой отец оказался в «несторианской» Церкви Востока. Первое обвинение связано с особым типом христологического рассуждения, который мы описали в главе об антиохийской традиции у мар Исхака.

Вообще говоря, мар Исхак мало интересовался богословско-догматической проблематикой природ, ипостасей и лиц, тем более – причин и следствий воплощения. Он не скрывает своих христологических взглядов, которые находятся в полном соответствии с Церковью Востока и формулируются на богословском языке именно этой традиции, но в несистематическом виде. Мар Исхак утверждает, что «Христос... един в Своих двух природах»⁷⁷⁴; говорит о Его «телесном единстве с нашей природой, без смещения в соединении, которое охраняет индивидуальные особенности природ»⁷⁷⁵; и провозглашает свою веру в две природы, не смешанные, но соединенные в одном лице⁷⁷⁶. Его христология очевидно дифизитская, хотя он усиленно подчеркивает единство двух природ в одном лице (πρόσωπον, *هذى صفة*)⁷⁷⁷.

Смысл воплощения – а на этой теме сосредоточены главные интересы мар Исхака в христологии – не отличается от смысла, сокрытого в творении. Как акт творения, так и искупление, совершенное Христом, имеют целью то же самое откровение: «Одна и та же причина сотворения мира и пришествия Христа в мир – объявление любви Бога, через которую произошло и то, и другое»⁷⁷⁸. Пришествие Христа «ради мира» и перенесенные им различные унижения должны обнаружить безмерную любовь, которую Бог испытывает к творению⁷⁷⁹. Это явление Отца в Сыне и Сына в его «истощании» (χένωσις), крайнем выражении Его любви, составляет единственную цель воплощения.

Исхак возражает против того, что причиной воплощения было освобождение от греха, то есть сам грех. Он задается вопросом: «А если бы мы не имели греха, неужели не было бы пришествия Христа?» Согласно мар Исхаку, рассматривать освобождение от греха как причину воплощения – это результат поверхностного понимания Писаний. Только те, кто остаются «вне Писания», мыслят таким образом, но тот, кто «в безмолвии языка» исследует «со страхом и удивлением божественное... богатство, скрытое внутри явных строк Писания»⁷⁸⁰, находит там истинную его (воплощения) причину – проявление любви. Такой человек понимает, по словам мар Исхака, «что Бог совершил это не по какой иной причине, как только чтобы показать миру Свою любовь»⁷⁸¹. Тайнство воплощения, говорит Исхак, «выходит за пределы отпущения грехов и упразднения смерти»⁷⁸². При

⁷⁷³ Текст на с. 62-63 принадлежит С. Кьяла и воспроизводит Chialà 2002, 147-149 с небольшими сокращениями

⁷⁷⁴ I, 3

⁷⁷⁵ I, 33

⁷⁷⁶ Centuriae I, 49

⁷⁷⁷ О единстве двух природ см. II, 11

⁷⁷⁸ Centuriae IV, 79

⁷⁷⁹ Centuriae IV, 80

⁷⁸⁰ Ibid. IV, 78

⁷⁸¹ Ibid.

⁷⁸² Ibid. IV, 84. Речь идет о специфическом сотериологическом представлении, свойственном Исхаку: смерть и воскресение Христа имеют множество значений и не сводятся к единственной цели, основная задача – «сделать нас сынами Божиими для свободы в новой жизни»

этом в его мысли отсутствует идея, представленная в христологиях греческой и латинской традиции, – об искупительном значении смерти Христа. Именно отсутствие юридической перспективы делает его христологию вкупе с эсхатологией столь странной для обвинителей, пытающихся интерпретировать их в рамках классических схем. В мире идей мар Исхака они играют роль аргументов в обосновании аскетическо-мистического восхождения.

IV.4 ЗАДАЧИ ИЗУЧЕНИЯ И НАУЧНЫЕ ПЕРСПЕКТИВЫ

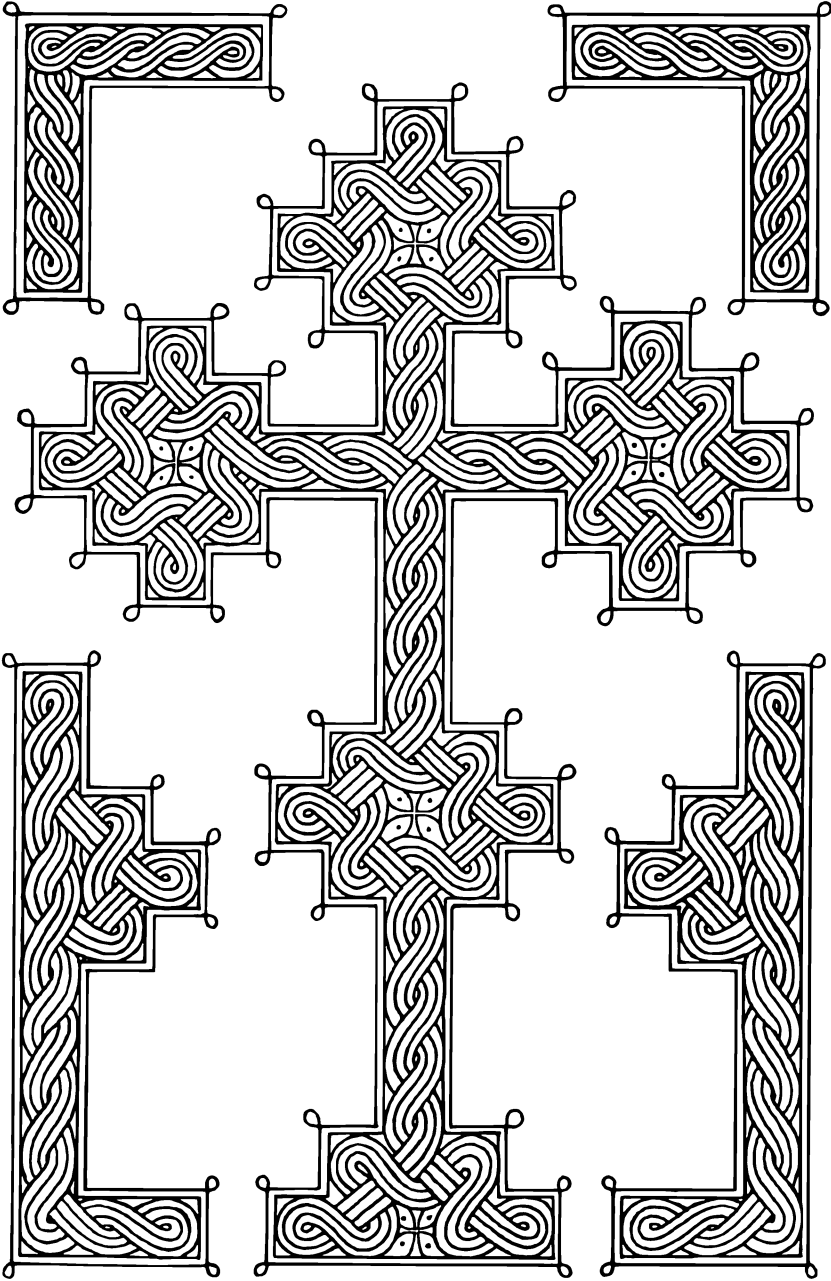
Современный этап исхаковедения ознаменован как великими научными достижениями, так и масштабностью поставленных задач. С одной стороны, близок час, когда основной корпус великого мистика будет доступен не только на бережно хранимом в рукописных отделах библиотек мира пожелтевшем пергамене, но только на страницах изданий Симани и Беджана, но и в электронной форме. Благодаря лингвистической стандартизации это теперь представимо. Первой задачей, таким образом, будет сделать доступным весь корпус мар Исхака для полноценного корпусного анализа.

По-прежнему важной задачей надо считать изучение сирийской рукописной традиции и выяснение всех текстовых вариантов вкупе с реконструкцией протографа. Переводы мар Исхака изучены уже довольно хорошо, а с выходом нового греческого критического текста, изданного М. Пираром⁷⁸³, решится большое количество текстологических проблем. Одновременно встанет необходимость исправления старых переводов и производства новых. Мы планируем и далее продолжать работу над переводом и изданием Первого собрания, готовится русский перевод «Сотниц» и Третьего собрания.

Изучение идей и концепций мар Исхака прямо связано с прогрессом работы методами корпусного анализа. На настоящий момент значительный объем работы проделали С. Брок, Р. Бёлэ и С. Кьяла, вычленившие большое количество устойчивых терминологических конструкций, позволяющих лучше понять те или иные идеи Исхака. Работа над реконструкцией мира идей будет продолжена, скорее всего, именно в этом направлении. Вместе с тем, постепенно выясняются многие, ранее темные, области. Например, степень текстуальной и идейной зависимости мар Исхака от Макарьевского и Ареопагитского корпусов уже не кажется столь значительной. Возможно, вскоре можно будет поставить вопрос об отсутствии прямых следов соприкосновения Исхака с этими традициями. Дальнейшее изучение сирийской аскетической литературы поможет лучше понять контекст мысли мар Исхака и уточнить меру его оригинальности в разных областях мысли. Пока ясны лишь поля, области, которые сформировали воззрения Исхака. Изучение иноческой традиции, которым в последние годы занимается Ф. Жюльен вкупе с исследованиями аскетической мысли (П. Хагман, школа Р. Бёлэ, С. Брок, П. Беттиоло, С. Кьяла) могут дать весьма интересные данные для уточнения, что читал, чему учился и с кем общался мар Исхак в разные периоды своей жизни.

Большие научные задачи требуют и больших проектов. Остается надеяться, что такие проекты будут выполнены, а их результаты будут доступны пусть и не столь широкому, но весьма преданному кругу читателей мар Исхака Отшельника, влияние мысли которого далеко перешагнуло пределы не только Хузистана, не только позднеантичного сирийско-месопотамского региона, но преодолело границы многих цивилизаций и эпох.

783 При подготовке настоящего издания М. Пирар любезно предоставил в наше распоряжение рабочие материалы и критический текст из готовящегося издания



ПОЯСНЕНИЕ К ПРИМЕЧАНИЯМ

Слева расположен сирийский текст, рукописные чтения вынесены на поля. В них используются следующие сокращения:

A – Алкош

L – British Library

M – Мардинский кодекс

O – Урмийский кодекс

P – Parisinus

R – Rassam (Мосул)

S – Сииртский кодекс

V – Vaticanus

Sor – совокупность чтений восточно-сирийской традиции

Soc – совокупность чтений западно-сирийской и мелькитской традиции

Bedjan – чтения и эмендации издателя сирийского текста.

Обзор рукописной традиции и пояснения к истории рукописей см. в Предисловии, с. 52-64, 71-76.

В сирийском тексте рукописные варианты помечены фигурными скобками.

Примечания к сирийскому тексту имеют отдельную нумерацию и носят текстологический и филологический характер.

Примечания к переводу (см. 83-85, а так же цветную вкладку) носят историко-богословский характер, источники мар Исхака вынесены на поля перевода.

Цитаты выделены курсивом.

V

ТРАКТАТ ПЕРВЫЙ

כְּסֵפֵי חַיִּים



1

Начало Восхождения¹ – *страх Божий*. А он, как сказано, – порождение веры. Слово семя он падает в сердце, когда ум [человека] освобождается от приверженности миру, чтобы ограничить свои блуждающие мысли воображением *грядущего восстановления*².

(*страх Божий*)
парафраз Притч 1:7
и 9:10. В Книге
Притч говорится
о премудрости,
а не о добродетели

(*как сказано*)
Evagr. Pract.,
81-84 (р. 670)

2

Для того, чтобы положить основание добродетели, первый из основных шагов состоит в том, чтобы сосредоточиться на побеге от [каждодневных] забот к *светоносным словесам о прямоте святых путей*³, изреченным в Духе⁴ *псалмопевцем*⁵.

(*светоносным
словесам*)
ср. Iohann. Aram.
Takt., 6

(*прямоте
святых путей*)
Пс 24(25):4,10; 26:1

(*псалмопевцем*)
ср. Пс 118(119):105

3

Едва ли найдется человек, способный выдержать [груз] почестей, а может, такого и вовсе невозможно найти. Причина – склонность человека к скорому изменению, как говорят люди⁶, даже если он отчасти подобен ангелу.

4

*Начало пути жизни*⁷ [состоит в том, чтобы] всегда занимать свой разум словесами Божиими и упражняться в самоограничении. Испыешь первого [размышления о словесах Божиих] – явится совершенство во втором [самоограничении]. С другой стороны, опыт роста в самоограничении освобождает⁸ место для бóльшей нужды в слове Божиим. А «*помощь обоих быстро приведет к воздвижению целого здания*».

(*Начало пути*)
жизни
Ср. Пс 16:1

(*помощь обоих
быстро приведет
к воздвижению
целого здания*)
ср. Iohann. Aram.
Takt., 6,11

1: Главное понятие тезауруса мар Исхака, *muatrūtā* («восхождение»); греческий перевод ἀρετή не вполне адекватен, ибо семантика исходного понятия шире, она приближается к понятию «спасение» или даже «обожение»

2: Ср. Мф. 19, 28; Деян. 3, 21; Еф. 1, 10; Тит. 3, 5. В этом контексте речь идет, вероятно, о восстановлении всей твари, предсказанном в Писании; нельзя исключать вероятности евагрианской трактовки данного пассажа

3: Пс. 24(25), 4,10; 11, 26

4: То есть по внушению Духа (отсылка к Пс. 25, 10)

5: Ср. Пс. 118(119), 105

6: Неясно, имеет ли мар Исхак в виду поговорку, или это – скрытая цитата.

7: Синоним слова *muatrūtā* (см. выше, с. 143 наст. изд.). Ср. Пс. 16, 11

8: Букв. «дает»

5

Никто не может приблизиться к Богу, если не отвратится от мира⁹. Но удалением я называю не выселение из тела, а устранение от [мирских] занятий¹⁰.

(удалением я называю не выселение из тела, а устранение от мирских занятий)
ср. 2Кор 5:8; Evagr. Pract. 52 (р. 618); Abba Isaias Serm. 26 (р. 169 Г); Bas. Caes. Ad Gregorium amic. 2 (р. 7)

6

Восхождение¹¹ [состоит] в том, чтобы посредством мышления человек освободился от мира. Сердце не может быть спокойным, пока [телесные] чувства поглощены мирскими заботами. Страстям нет конца, лукавые помыслы не прекращаются без отдаления [от мира] и уединения.

7

Пока душа не придет в опьянение верою в Бога¹², впитывая ее силу, она не уврачуется болезни [телесных] чувств и не сможет преодолеть коварное видимое вещество, которое служит преградой для того, что [обретается] *внутри и не воспринимаемо*¹³.

(внутри и не воспринимаемо)
Iohan. Apam. Trakt. 4

8

Разумность¹⁴ есть причина свободной воли в человеке, а плод обеих [разумности и свободной воли] – склонность [ко греху]. Без первой [разумности] не бывает второй [свободной воли], а где второй недостает, там словно уздой привязана третья [склонность ко греху]¹⁵.

(Разумность)
ср. Evagr. Keph. gnost. I, 25 (р. 28)

9

Когда в человеке умножится благодать, тогда он презирает страх смерти из-за влечения к праведности, и в своей душе он находит немало причин, по которым ради страха Божия необходимо претерпеть страдание. То, что справедливо считается вредным для тела, естеством переносится по необходимости и соответственно должно считаться [основой] страдания, [но] в глазах его – почти *ничто в сравнении с тем, что он надеется [обрести] в будущем*¹⁶. Нам не возможно

(надеется)
ср. Рим 8:8

(ничто в сравнении с тем, что он надеется обрести в будущем)
Рим 8:8

9 Подобная трактовка «добровольного ухода из жизни» («суицид») появлялась время от времени в античной традиции (эпикуреизм, римский стоицизм)

10 Ср. 2 Кор. 5, 8; Evagr. Pont., cap. pract. 52 (Guillaumont A., Guillaumont C. 1971, 618); Abba Isaias, serm. 26.9 ('Ιορδανίτης 1911, σ.169Γ' [11-12]); Bas. Caes., ep. ad Greg. amic. 2 (Courtonne 1957, 7 [22-23]). 15. Использовано то же основное понятие *myatrū ā* (неточно переведено на греческий как *ἀρετή*). 16. Еще одно важное понятие мар Исхака: на этапе духовного озарения душа приходит в «упоение» («опьянение»)

11 Использовано то же основное понятие *myatrū ā* (неточно переведено на греческий как *ἀρετή*)

12 Еще одно важное понятие мар Исхака: на этапе духовного озарения душа приходит в «упоение» («опьянение»)

13 То есть для интеллигибельной реальности. Ср. Jo. Apam., tr. 4.6-7 (Rignell 1960)

14 Ср. Evagr. Pont., cap. gnost. I, 25 (Guillaumont 1958, 28)

15 Здесь снова (ср. выше, §4 наст. трактата) мар Исхак выстраивает логическую «цепочку» (А-В-С), смысл которой состоит в том, что без разумности не может быть свободной воли, а вместе они создают предпосылку для греха

16 Ср. Рим 8, 18

познать истину¹⁷ без того, чтобы понести искушения¹⁸. И в своем разуме человек находит [этому] несомненное подтверждение, [а также] и тому, что Бог имеет о нем великое промышление, и никто не покинут на волю случая. И те, кто решается на поиски Его и на перенесение страдания ради Него, ясно видят это, будто [нарисованное] красками¹⁹.

10

Но когда в нашем сердце пускает корни²⁰ оскудение веры, все сказанное не убеждает нас. И тогда кажется, [что] полагаться на Бога в каждый [такой] миг – дело бесполезное. Тогда те, кто устраивает засады и пускает во тьме стрелы свои, убеждают, что от Бога, дескать, нет пользы, в которую ты прежде верил.

(пускает
во тьме
стрелы)
Пс 102

11

Начало истинной жизни человека – страх Божий²¹. Но *страх Божий* не выносит того, чтобы пребывать в душе, развлекаемой мирскими вещами.

(страх
Божий)
Притч 1:7

12

Служа [телесным] чувствам, сердце рассеивается, отвращаясь от услаждения Богом. Ибо наши внутренние движения связываются способностью ощущения со служебными чувствами²². Раздвоение сердца приводит в душу робость. А вера может делать произволение твердым, даже если у человека отсечены конечности. Пока в тебе побеждает любовь к плоти, ты не можешь быть отважным и бестрепетным из-за множества противников, постоянно окружающих Предмет твоей любви²³. Тот, кто склонен к честолюбию, не может избавиться от повода к печали.

13

Нет человека, который при отказе от мирских забот не ощутил бы в уме своем соответствующей перемены²⁴.

17. Гносеологическая задача неотделима от аскетической (как у мар Исхака, так и в исихазме вообще)

18. Важное понятие аскетизма мар Исхака есть искушение как средство восхождения, повод к преодолению себя

19. В дальнейшем мар Исхак также пользуется образом художника, пишущего красками на стене, что заставляет думать о повторяющемся образе (см. §37 наст. трактата). Этот пассаж имеет множество разночтений в рукописях; греческий перевод следует восточно-сирийской рукописной традиции (Soc)

20. Букв. «укореняется»

21. Притч. 1, 7; риторическое возвращение к прологу трактата

22. Имеются в виду пять чувств восприятия («простая пятерица»): зрение, слух, обоняние, вкус и осязание

23. Схема такова: внешние предметы воздействуют на телесные чувства, а те – на сердце. Образ противников и Предмета любви может быть имеет платоническое происхождение. Ср. Plat., Супр. 193c-d, 199c-200e, 204e

24. В обоих случаях используется слово šūhlāfā («перемена»), чтобы указать как на «перемену от мирского», так и на «внутреннюю перемену»

14

כּוּכָבִים מְכֻלָּם יִמְלִיכוּנִי, כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי
 כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי
 כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי

15

כּוּכָבִים מְכֻלָּם יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי
 כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי
 כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי
 כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי

16

כּוּכָבִים מְכֻלָּם יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי
 כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי
 כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי
 כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי

17

כּוּכָבִים מְכֻלָּם יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי
 כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי
 כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי
 כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי
 כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי

32 כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי игра слов: rgeštā, «восприятие», regšē, «чувства»; греч. ἐπιθυμία φησι γέννημα τῶν αἰσθήσεων, при чем первый термин имеет явную когнитивно-перцептивную семантику и претерпел искажение, кроме того, что слово «порождение» меняет логику последовательности на логику порождения
 33 כּוּכָבִים буква «неуверенность», «нечто фрагментарное, неполное». Все выражение неверно переведено греч. ὁμολογούντες
 34 כּוּכָבִים буквально «знак, символ». Выражение имеет несколько иной смысл, чем греч. ἐν τῷ κόπῳ, καὶ τῷ καιρῷ τῆς πάλης («в труде во время брани»), оно может значить как «во имя», так и просто «ради»
 35 כּוּכָבִים Слово с семантикой отваги, пыла или риска выпало из греческого перевода
 36 כּוּכָבִים Греческий перевод ошибочно передает пасс. породе глагола shed активным залогом: μαρτυρεῖ, из-за чего фраза теряет смысл
 37 כּוּכָבִים כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי Греч. перевод βαλποθήναι ἐν τῷ πόθῳ слишком интерпретативен
 38 כּוּכָבִים כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי букв. «не заботится, нерадит», греч. пер. λανθάνει неверен
 39 כּוּכָבִים כּוּכָבִים יִמְלִיכוּנִי ср. греч. пер. с искусственным неологизмом: εἰκόνας τῆς σωματώσεως τοῦ κόσμου

14

Если восприятие, следующее за [телесными] чувствами, *как говорит Евагрий*²⁵ порождает естественное вожеление, пусть тогда те, кто неуверен [в своей стойкости], умолкнут и хранят ум в тишине²⁶.

(как говорит Евагрий)
Evagr. Pract.
(р. 502-4)

15

Целомудрен тот, кто не только [лишь] в знак борьбы [с грехом] препятствует в себе срамным помыслам, но искренностью своего сердца очищает умственный взор, тот, кто с храбростью не задерживается умом на непотребных помыслах. Тогда целомудрие совести явится в его благоговейно хранимых зеницах. Стыд же будет как завеса, распростертая пред сокровенным вместилищем его помыслов. И как целомудренная дева, чистота его будет *{надежно сберегаться для Христа*²⁷.}

(надежно сберегаться для Христа)
2 Кор 11:2. Ср. Iohan. Apoc. Neusch.
(р. 37)

16

Для удаления из души блудных помыслов и подавления воспоминаний, огнем бушующих во плоти, нет ничего полезнее, чем ревностная любовь к учению и «путешествия за смыслами слов Писания».

(Путешествия... Писания)
Ср. Evagr. Pract. 15

17

Когда движения души погружаемы в услаждение премудростью, содержащейся в словесах [Писания] при помощи [той] силы, которая из них вбирает в себя²⁸ понимание, она оставляет позади себя все плотское и забывает вселенную и все, что в ней. И тогда человек изгоняет вон из души все воспоминания, которые создают овеществляющие мир образы²⁹. И часто он воздерживается даже от обычных мыслей ума, действующих естественно от изумления, от которого душа прекращает мыслить и *по причине инаковости, которая появляется в ней [человеческой природе] из моря тайн*³⁰ [Писания].

(по причине... Писания)
ср. Macarian (M)
56.4 (Mac. p. 456-8)

25 Evagr. Pont., cap. pract. 4 (Guillaumont A., Guillaumont C. 1971, 502:4-3). Имя Евагрия Понтийского употребляется мар Исаком с благоговением. О влиянии сочинений Евагрия на сирийскую аскетико-мистическую традицию см. на с. 129-130, 154-155 наст. изд. Некоторые комментаторы считают, что здесь содержится указание на «молитвенников» (так называемых «мессалиан», см. с. 447-488 наст. изд.); в любом случае, Исаак имеет в виду физическое удаление от предмета вожеления

26 Некоторые комментаторы считают, что здесь содержится указание на «молитвенников»; в любом случае, Исаак имеет в виду физическое удаление от предмета вожеления

27 Ср. 2 Кор. 11, 2; ср. Jo. Apoc., tr. 3 (Rignell 1960, 37 [2-3]: трактат «О безмолвии»). Здесь имеется в виду следующая степень восхождения, – «очищение ума»

28 Сила ума выступает как грудной ребенок матери-Писания, но при этом сила посредствует между смыслом и умом

29 То же слово используется для понятия «идол, истукан». Здесь, при описании ноэтических гештальтов Исаак отсылает к античной теории зрения (Платона и Аристотеля), постулировавшей возникновение в глазу маленького образа того, что находится в поле зрения

30 Будучи катарцем, Исаак использует морские образы, образ весов, видимо, происходит с рыночной площади

18

מחשבה ודעה, חלקה נמשך אחריו⁴⁰: כי לא נעמד להלכה
 חלקה נמשך אחריו⁴¹ ודעה: לחשב ולחשוב
 ודעה נמשך אחריו, ודעה נמשך אחריו
 ודעה נמשך אחריו: ודעה נמשך אחריו
 ודעה נמשך אחריו: ודעה נמשך אחריו
 ודעה נמשך אחריו: ודעה נמשך אחריו
 ודעה נמשך אחריו: ודעה נמשך אחריו
 ודעה נמשך אחריו: ודעה נמשך אחריו

19

מחשבה ודעה, חלקה נמשך אחריו
 ודעה נמשך אחריו: ודעה נמשך אחריו
 ודעה נמשך אחריו: ודעה נמשך אחריו
 ודעה נמשך אחריו: ודעה נמשך אחריו
 ודעה נמשך אחריו: ודעה נמשך אחריו
 ודעה נמשך אחריו: ודעה נמשך אחריו
 ודעה נמשך אחריו: ודעה נמשך אחריו
 ודעה נמשך אחריו: ודעה נמשך אחריו

(מחשבה)
 M מחשבה

20

מחשבה ודעה, חלקה נמשך אחריו
 ודעה נמשך אחריו: ודעה נמשך אחריו

21

מחשבה ודעה, חלקה נמשך אחריו
 ודעה נמשך אחריו: ודעה נמשך אחריו

(מחשבה)
 A מחשבה

40 מחשבה термин, относящейся к мыслительной деятельности, С. Кьяла (Chialà 2004, 39) предлагает переводить как мышление, в греч. пер. стандартно νοῦς
 41 מחשבה ודעה игра слов – это слова одного корня √חשק
 42 מחשבה ודעה Слово сочетание можно перевести как «изменчивость рассудка»
 43 מחשבה ודעה выражение типичное для Иоанна Саввы (Аламейского), см.: Brock 1995, XXXIX
 44 מחשבה ודעה букв. «как тот, кто в чину следующих за учителями», возможно отсылает к практике школьных диспутов, как в Эдесской школе

18

Если мышление скользит по глади вод³¹, его отдельные способности³² не могут нырнуть в самую глубину, [чтобы] увидеть сокровища, [таящиеся] в ее глуди. Исследование же [Писаний] силою своей любви, может в достаточной мере крепко связать помышления единой мыслью [духовного] восторга. Это воспрепятствует им стремиться к естеству телесному, как сказал один из отцов, *облекшихся в Бога*. «Оттого, что сердце неможно оно не может вынести ран, встречающихся при внешних и внутренних бранях. И вы знаете, что дурной помысел тягостен. И если сердце не занято [духовным] учением, оно не может перенести брань телесного нападения»³³.

{мышление... вод}
Ср. Abdisho Treat
(р. 278b-279a)

{облекшихся...}
9 Бога Гал 3:27

{Оттого, что...
нападения}
источник цитаты
не выявлен,
возможно,
Евагрий

19

Как грузило, полагаемое на чашу [весов], препятствует быстрому смещению равновесия от порыва ветра³⁴, так уклонению ума – стыд и страх. А чем менее страха и стыда, тем более правит рассудком [чистая] свобода³⁵. Как в одном случае уменьшение веса [гири] легко вызовет колебание [весов], так и увеличение свободы через отъятие страха от души заставляет рассудок терять равновесие и легко качаться из стороны в сторону. По этой причине подвижность рассудка есть следствие свободы, а его непостоянство – следствие заблуждения.

20

Стань мудрым, чтобы положить начало своему путешествию по пути Божию³⁶ и в несколько дней ты без блужданий предстанешь пред вратами царствия.

21

Не исследуй по-ученически правила, взятые из опыта, предназначенные для возвышения твоих нравов; душа твоя возрастает [уже] от [самой] высоты содержимых ими идей.

31 Под «гладью вод» понимается буквальный смысл Библии

32 Имеются в виду части «ума» (мышления) или функции

33 Исхак дает понять, что все его богословие находится под знаком и вытекает из богословия ап. Павла

34 мар Исхак использует образ весов и гири, что заставляет вспомнить трактат Епифания «О весах и мерах». Имеется ли в виду ветер или просто движение воздуха – неясно, хотя второе толкование кажется логичнее

35 Исаак выражает здесь мысль о том, что акт сознания (постоянно употребляется слово ḡḡayālā, «рассудок», разум) состоит в реализации свободы (ḡḡūtā) воли. Однако, человек устроен так, что колебания рассудка сдерживаются страхом и стыдом

36 Выражение 'urḡā d-allāhā нередко встречается у Исхака, возможно, вслед за Иоанном Аламейским (см. Brock 1995, XXXIX). Смысл фразы сводится к началу восхождения

22

וַיֵּרָא אֶת-חֹמֹת בָּבֶל וַיֵּלֶם בְּמַלְאָכָה עַל-חֹמֹתָיָהּ וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵיהֶם וַיִּתְּנֵם יְהוָה בְּיַד-כַּדְמֹשׁ הַכְּנַעֲנִי וְלֵאמֹר אֶת-בָּבֶל אֲשֶׁר-בָּנִיתָ וְאֶת-חֹמֹתָיָהּ וְאֶת-מַגְדָּלֹתָיָהּ וְאֶת-בְּרָשִׁית בָּנֵיהֶם וְאֶת-כָּל-בְּנוֹת בָּבֶל וְאֶת-כָּל-הָאֲשֵׁר בָּנִיתָ בְּיַד-כַּדְמֹשׁ הַכְּנַעֲנִי וְאֶת-כָּל-הָאֲשֵׁר בָּנִיתָ בְּיַד-כַּדְמֹשׁ הַכְּנַעֲנִי וְאֶת-כָּל-הָאֲשֵׁר בָּנִיתָ בְּיַד-כַּדְמֹשׁ הַכְּנַעֲנִי וְאֶת-כָּל-הָאֲשֵׁר בָּנִיתָ בְּיַד-כַּדְמֹשׁ הַכְּנַעֲנִי וְאֶת-כָּל-הָאֲשֵׁר בָּנִיתָ בְּיַד-כַּדְמֹשׁ הַכְּנַעֲנִי

23

וַיֵּלֶם בְּמַלְאָכָה עַל-חֹמֹתָיָהּ וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵיהֶם וַיִּתְּנֵם יְהוָה בְּיַד-כַּדְמֹשׁ הַכְּנַעֲנִי וְלֵאמֹר אֶת-בָּבֶל אֲשֶׁר-בָּנִיתָ וְאֶת-חֹמֹתָיָהּ וְאֶת-מַגְדָּלֹתָיָהּ וְאֶת-בְּרָשִׁית בָּנֵיהֶם וְאֶת-כָּל-בְּנוֹת בָּבֶל וְאֶת-כָּל-הָאֲשֵׁר בָּנִיתָ בְּיַד-כַּדְמֹשׁ הַכְּנַעֲנִי וְאֶת-כָּל-הָאֲשֵׁר בָּנִיתָ בְּיַד-כַּדְמֹשׁ הַכְּנַעֲנִי וְאֶת-כָּל-הָאֲשֵׁר בָּנִיתָ בְּיַד-כַּדְמֹשׁ הַכְּנַעֲנִי וְאֶת-כָּל-הָאֲשֵׁר בָּנִיתָ בְּיַד-כַּדְמֹשׁ הַכְּנַעֲנִי

24

וַיֵּלֶם בְּמַלְאָכָה עַל-חֹמֹתָיָהּ וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵיהֶם וַיִּתְּנֵם יְהוָה בְּיַד-כַּדְמֹשׁ הַכְּנַעֲנִי וְלֵאמֹר אֶת-בָּבֶל אֲשֶׁר-בָּנִיתָ וְאֶת-חֹמֹתָיָהּ וְאֶת-מַגְדָּלֹתָיָהּ וְאֶת-בְּרָשִׁית בָּנֵיהֶם וְאֶת-כָּל-בְּנוֹת בָּבֶל וְאֶת-כָּל-הָאֲשֵׁר בָּנִיתָ בְּיַד-כַּדְמֹשׁ הַכְּנַעֲנִי וְאֶת-כָּל-הָאֲשֵׁר בָּנִיתָ בְּיַד-כַּדְמֹשׁ הַכְּנַעֲנִי וְאֶת-כָּל-הָאֲשֵׁר בָּנִיתָ בְּיַד-כַּדְמֹשׁ הַכְּנַעֲנִי וְאֶת-כָּל-הָאֲשֵׁר בָּנִיתָ בְּיַד-כַּדְמֹשׁ הַכְּנַעֲנִי

25

וַיֵּלֶם בְּמַלְאָכָה עַל-חֹמֹתָיָהּ וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵיהֶם וַיִּתְּנֵם יְהוָה בְּיַד-כַּדְמֹשׁ הַכְּנַעֲנִי וְלֵאמֹר אֶת-בָּבֶל אֲשֶׁר-בָּנִיתָ וְאֶת-חֹמֹתָיָהּ וְאֶת-מַגְדָּלֹתָיָהּ וְאֶת-בְּרָשִׁית בָּנֵיהֶם וְאֶת-כָּל-בְּנוֹת בָּבֶל וְאֶת-כָּל-הָאֲשֵׁר בָּנִיתָ בְּיַד-כַּדְמֹשׁ הַכְּנַעֲנִי וְאֶת-כָּל-הָאֲשֵׁר בָּנִיתָ בְּיַד-כַּדְמֹשׁ הַכְּנַעֲנִי וְאֶת-כָּל-הָאֲשֵׁר בָּנִיתָ בְּיַד-כַּדְמֹשׁ הַכְּנַעֲנִי וְאֶת-כָּל-הָאֲשֵׁר בָּנִיתָ בְּיַד-כַּדְמֹשׁ הַכְּנַעֲנִי

26

וַיֵּלֶם בְּמַלְאָכָה עַל-חֹמֹתָיָהּ וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵיהֶם וַיִּתְּנֵם יְהוָה בְּיַד-כַּדְמֹשׁ הַכְּנַעֲנִי וְלֵאמֹר אֶת-בָּבֶל אֲשֶׁר-בָּנִיתָ וְאֶת-חֹמֹתָיָהּ וְאֶת-מַגְדָּלֹתָיָהּ וְאֶת-בְּרָשִׁית בָּנֵיהֶם וְאֶת-כָּל-בְּנוֹת בָּבֶל וְאֶת-כָּל-הָאֲשֵׁר בָּנִיתָ בְּיַד-כַּדְמֹשׁ הַכְּנַעֲנִי וְאֶת-כָּל-הָאֲשֵׁר בָּנִיתָ בְּיַד-כַּדְמֹשׁ הַכְּנַעֲנִי וְאֶת-כָּל-הָאֲשֵׁר בָּנִיתָ בְּיַד-כַּדְמֹשׁ הַכְּנַעֲנִי וְאֶת-כָּל-הָאֲשֵׁר בָּנִיתָ בְּיַד-כַּדְמֹשׁ הַכְּנַעֲנִי

27

וַיֵּלֶם בְּמַלְאָכָה עַל-חֹמֹתָיָהּ וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵיהֶם וַיִּתְּנֵם יְהוָה בְּיַד-כַּדְמֹשׁ הַכְּנַעֲנִי וְלֵאמֹר אֶת-בָּבֶל אֲשֶׁר-בָּנִיתָ וְאֶת-חֹמֹתָיָהּ וְאֶת-מַגְדָּלֹתָיָהּ וְאֶת-בְּרָשִׁית בָּנֵיהֶם וְאֶת-כָּל-בְּנוֹת בָּבֶל וְאֶת-כָּל-הָאֲשֵׁר בָּנִיתָ בְּיַד-כַּדְמֹשׁ הַכְּנַעֲנִי וְאֶת-כָּל-הָאֲשֵׁר בָּנִיתָ בְּיַד-כַּדְמֹשׁ הַכְּנַעֲנִי וְאֶת-כָּל-הָאֲשֵׁר בָּנִיתָ בְּיַד-כַּדְמֹשׁ הַכְּנַעֲנִי וְאֶת-כָּל-הָאֲשֵׁר בָּנִיתָ בְּיַד-כַּדְמֹשׁ הַכְּנַעֲנִי

(כדמ) ML
כדמ
כדמ
כדמ
כדמ
כדמ
כדמ
כדמ
כדמ
כדמ
כדמ

45 שֶׁבַע סָבוּא *šarḇā* здесь значит и «историческую канву» (первый «оригенов смысл» в экзегетике) и «рассуждение», словарный смысл, т. е. генеалогию
46 כְּנַעַן כְּנָעָנָא на полях ркп. Sor находится глосса: «Как сказал Господь наш: тот, кто слушает слово о царствии и не разумеет его, есть нечестиво внимающий. Приходит лукавый и похищает слово, посеянное в сердце его (=Мф13:19)», см. Bedjan 1909, 6, п. 3
47 כְּנַעַן כְּנָעָנָא можно превести как «умопостигаемый», «нематериальный». Образ света, луча типичен для мар Исхака
48 כִּיָּא Глагол *ṽrṣ* употреблен в каузативной породе, что усиливает смысл до «раализовать»
49 כְּנַעַן כְּנָעָנָא Употребленное слово (*ruḥā*) непосредственно связано с *ṽrṣ*, «открывать, отверзать» (напр., в НЗ о слепом)
50 כְּנַעַן כְּנָעָנָא букв. «неискусно» (in malam partem!), греч. ψιλῶς
51 כְּנַעַן כְּנָעָנָא слово обозначает «остывать», «тлеть», «снижать температуру». Греч. пер. σβέννυται
52 כְּנַעַן כְּנָעָנָא «разум» или «рассудок»
53 כְּנַעַן כְּנָעָנָא букв., «замыслы», производное *ṽhšb*, «размышлять»

22

Выделяй [особый] знак Слова³⁷ во всех рассуждениях, которые ты находишь в Писаниях, дабы погрузить душу в глубины великих умозрений, которыми обладают люди просветленные.

23

Люди, которых через их поведение благодать ведет к просветлению, всегда ощущают, что словно бы некий духовный луч перемещается среди слов [Писания] и помогает разуму отличать обычные слова от сказанных возвышенно ради душевного просветления.

24

Если человек буквально читает великие словеса, то и сердце его тем более опроцается и охладевает, [теряя] святую силу, доставляющую сердцу сладостный вкус смыслов, которые приводят душу в восторг³⁸.

25

Всякая вещь стремится быть ближе к сродному ей³⁹. И душа, имеющая в себе часть от духа⁴⁰, когда услышит нечто [сказанное], заключающее в себе духовную силу, с горячностью впитывает его содержание, даже если повествование, изрекаемое духовно и содержащее в себе великую силу, не всех людей приводит в восхищение.

26

Рассказ о восхождении требует сердца, оторванного от земли и ее забот.

27

В человеке, ум которого занят заботой о вещах преходящих, рассуждения о добродетели⁴¹ не пробуждают намерения возлюбить стремление к обладанию таковой.

37 Этот знак (nišā d-meltā) есть признак верной экзегезы. Однако, это словосочетание можно понять и просто как «смысл слова»

38 Здесь выражена мысль о том, что простота при чтении Библии не просто обедняет ее смысл, но вредит душе

39 Это перефразирование известной античной гномы «similis a simile»

40 Возможно, мысль Иоанна Аламейского

41 Речь по-прежнему идет о восхождении к созерцанию, а не о простых добродетелях

28

Отрешение от вещества предвзряет союз с Богом. Однако нередко, от содействия благодати у иных он оказывается предшествующим, так что любовь покрывается любовью⁴². Обычный же порядок следования согласно домостроительству – иной. Так что ты сохраняй общий порядок. Если в тебе сперва [действует] благодать, это – ее воля. А если это не так, следуй чинно путем всех людей: восходи по ступеням башни духовной⁴³.

29

Все, что совершается путем созерцания и заповедано ради него, вовсе не зримо для плотских очей⁴⁴. А все, что совершается деятельно – совсем сложно. Заповедь же только одна, и она требует и того, и другого: она – для созерцания, и она же – для деятельности. Причина этого – в нашей телесности и одновременно бесплотности, точнее, в сочетании того и другого, которые [обе] поэтому и составляют единое существо. Вот почему просветленный ум судит двояко – как некогда было заповедано через блаженного Моисея⁴⁵. И одно [заповеданное через него] надо понимать просто, а второе – многозначно.

⁴² Т. е. любовь Божия нарушает обычный порядок вещей

⁴³ Образ восхождения как «духовной башни» довольно интересен, хотя в чистом виде он не фиксируется у других сирийских писателей. Из ближайших нестрогих параллелей можно указать на выражения Кирилловского корпуса «башня истины» (ܩܘܒܬܐ ܕܥܡܘܢܐ), а также на греческие экклезиологические темы, восходящие к эсхатологии «Пастыря» Ермы и аскетические, такие как πύργος τῆς ἐπιστήμης у Феодорита (Hist. eccl. I, 25.15). Этот образ встречается в арабско-христианской литературе

⁴⁴ И, соответственно, просто, несоставно

⁴⁵ Древняя экзегетическая традиция приписывает Моисею получение на Синае не только Закона, но и его духовного истолкования, отчего мар Исхак постоянно указывает на двойственность

30

Если в прошлом случилось что-либо укорищенное, то воспоминание об этом не забудется: ревность о чистоте сохранит его. Но она же забирает из разума скорбь воспоминания. Так что возвращение [таких воспоминаний] действительно наилучшим образом служит путешествию разума⁴⁶.

31

Ревностное стремление души к обладанию добродетелью восхождения отчасти превосходит вождение видимых [вещей], присущее ее [души] со-яремнику [-телу]⁴⁷.

32

Умеренность нужна во всём. Без нее даже то, что служит на пользу, обращается во вред: и все идет прахом!

33

Желаешь ли, чтобы ум твой был связан с Богом, испытывая ощущение сладости, не рабствующей чувствам? Возлюби милосердие. С ним ничто не сравнится! Если внутри тебя обретается эта святая красота, она отображается той частью [души], которая причастна милосердию Божию. Полноценное действие милосердия за ничтожно короткое время [приведет тебя] в единение со сверкающей Божественной славой⁴⁸, достигнув сопряжения с душой.

34

Духовное единение есть постоянное памятование, которое беспрестанно рдеет в сердце пламенной любовью. От постоянства в исполнении⁴⁹ заповедей сердце получает способность к связи [с Богом] не образно, но и не по естеству⁵⁰. Ибо в нем [сердце] находится устройство для душевного зрения⁵¹, которое естественным ходом действует через него. Поэтому оно [сердце] приходит в изумление при подавлении двояких чувств, плотских и душевных.

46 Имеется в виду, что память о грехе служит к пользе (для восхождения)

47 Толкование слова *bag zawgā*, «сопричастный одному ярму», дается по греческому тексту: *τοῦ ὄμοζύτου σώματος*. Переводчики восстановили чтение по смыслу, ибо в сирийском слова «тело» нет

48 Это обычное обозначение Божества в действии (*χατ' ἐνέργειαν*)

49 Употреблен *√syd*, означающий «погоню» или «преследование»

50 В основе этой антиномии лежит идея о двух модусах бытия: тропологическом и физическом. Обожение совершается не благодаря физическому перерождению, но это и не просто фигура речи

51 Душевное зрение – особое духовное дарование, этот образ особенно любил мар Афрем. Здесь Исхак опять возвращается к модели зрения – «создание образа», только тут в качестве силы выступает любовь

35

ק'י'א' ,א'א'א'א' א'א' :א'א'א' א'א' א'א' א'א' א'א' א'א'
 :א'א' א'א' א'א'א'א'א'א' א'א'א' א'א' :א'א'א'א' א'א'א'א'
 א'א'א' :א'א'א'א' א'א'א' א'א'א'א' א'א'א' :א'א'א' א'א' א'א' א'א'
 א'א'א'א'א'א' ,א'א'א'א'א'א'

36

⁶⁹א'א'א'א' א'א' א'א'א'א' :א'א'א'א'א' א'א'א'א' א'א'א'א'
 :א'א'א'א' א'א'א'א' א'א'א'א' :א'א'א'א' :א'א'א'א' א'א'א'א'
 א'א'א'א' א'א'א'א' א'א'א'א' :א'א'א'א' א'א'א'א' א'א'א'א'
 א'א'א'א'א'א'א'א'א'א'א' ⁷⁰א'א'א'א'א'א'א'א'א'

37

:א'א'א'א' א'א'א'א' א'א'א'א' :א'א'א'א' :א'א'א'א' א'א'א'א'
 א'א'א'א' ,א'א'א'א' א'א'א'א' א'א'א'א' א'א'א'א' :א'א'א'א'
 א'א'א'א' א'א'א'א' א'א'א'א' :א'א'א'א' א'א'א'א' א'א'א'א'

38

א'א'א' א'א' א'א'א' א'א'א'א' א'א'א'א' :א'א'א'א'א' א'א'א'א'
 א'א'א'א' א'א'א'א' א'א'א'א' א'א'א'א' :א'א'א'א' א'א'א'א'
 א'א'א'א' א'א'א'א' א'א'א'א' א'א'א'א' :א'א'א'א' א'א'א'א'
 א'א'א'א' :א'א'א'א' א'א'א'א' א'א'א'א' א'א'א'א' :א'א'א'א'
 א'א'א'א' א'א'א'א' א'א'א'א' א'א'א'א' :א'א'א'א' א'א'א'א'
 א'א'א'א'א'א'א'א' ,א'א'א'א'א'א'א'

39

א'א'א' א'א'א' א'א'א'א' א'א'א'א' :א'א'א'א' :א'א'א'א' א'א'א'א'
 :א'א'א' א'א'א' א'א'א'א' א'א'א'א' :א'א'א'א' א'א'א'א'
 א'א'א'א'א' א'א'א'א' א'א'א'א' א'א'א'א' :א'א'א'א' א'א'א'א'
 א'א'א'א' א'א'א'א' :א'א'א'א' א'א'א'א' א'א'א'א' א'א'א'א'

40

א'א'א'א' :א'א'א'א' א'א'א'א' א'א'א'א' :א'א'א'א' א'א'א'א' ⁷²א'א'א'א'
 א'א'א'א' א'א'א'א'

69 א'א'א'א' :א'א'א'א' א'א'א'א' א'א'א'א' в греч. пер. передано крайне приблизи-
 тельно
 70 א'א'א'א' א'א'א'א' א'א'א'א' א'א'א'א' греч. пер. неточен: και αυτός μηδέποτε λαβών πείραν
 του έργου αυτής
 71 א'א'א'א' слово заимствовано из греческого παρρησία (откровенность речи)
 72 א'א'א'א' א'א'א'א' букв. «не считай для себя»

35

Нет иного пути кроме духовной любви, ведь именно она создает осознаваемый, но невидимый образ⁵². Человек начнет проявлять сострадание, по слову Господа, ибо Он заповедал Своим последователям, что основание [движения] к *совершенству Отца* – именно в сострадании.

*(совершенству
Отца)*
ср. Мф 5:48;
Лк 6:36

36

Слово, подкрепленное делом, и красивые слова – вещи разные. Действительно, даже без практического опыта мудрость, бывает, украшает свои словеса, говорит истину, даже не ведая ее, и открывает [тайны] восхождения, даже если не всегда имеет практический опыт в нем.

37

Но все же, рассуждение от деятельности – надежное сокровище, а пустая мудрость – залог позора. Так выглядит художник, пишущий на стенах воду и не могущий этой водою утолить своей жажды, или человек, который видит прекрасные сны.

38

Однако, тот, кто рассуждает о добродетели, которую сам испытал на деле, передает эту вещь слушающим, так же как иной [раздает прибыль] от своей удачной сделки. И поскольку это происходит из его собственного имени, он сеет учение в уши своих учеников. С дерзновением отверзает он уста свои, [говоря] со своими духовными сынами [так], как престарелый Иаков говорил целомудренному Иосифу: «*Вот, я даю тебе на одну часть больше твоих братьев, [ту часть] которую я взял из руки аморреев мечом моим и луком моим*»⁵³.

*(Вот, я даю
тебе на одну
часть больше
твоих братьев,
[ту часть]
которую я взял
из руки аморреев
мечом моим
и луком моим)*
ср. Быт 48:22
(слово עָרַו
переведено как
«избранная часть»
согл. Пшигге,
но против LXX:
Σαχια ἑξαιρέτων)

39

Таким образом, всякий человек, чье поведение вызовет толки, любит временную жизнь. А еще [ее любит] тот, у кого ума мало. Прекрасно сказал некто, что «страх смертный печалит мужа плотского. А кто имеет в себе доброе свидетельство, тот столько же желает смерти, сколь и жизни».

40

Не признавай истинным мудрецом того, кто ради [сей] временной жизни поработает разум свой страху [смерти]⁵⁴.

52 Противопоставление деятельности и красоты довольно необычно тут. Толкование греческих переводчиков делает из нейтрального *suḡrānāyā* нравственно нагруженное «благие дела»

53 Человек, имеющий опыт восхождения к добродетели, может делиться и раздавать этот опыт

54 Здесь у мар Исхака диалектический поворот: страх смерти есть и начало премудрости и препятствие для восхождения

41

כל פתחא סבירא דמיני פתחא דמיני: סלקא דמינימי לוי חלמי. דל
 חלמי: כד סבירא דמינימי לוי חלמי: כד סבירא דמינימי לוי חלמי: כד
 סבירא דמינימי לוי חלמי: כד סבירא דמינימי לוי חלמי: כד

42

כד סבירא דמינימי לוי חלמי: כד סבירא דמינימי לוי חלמי: כד
 סבירא דמינימי לוי חלמי: כד סבירא דמינימי לוי חלמי: כד
 סבירא דמינימי לוי חלמי: כד סבירא דמינימי לוי חלמי: כד
 סבירא דמינימי לוי חלמי: כד סבירא דמינימי לוי חלמי: כד

43

כל פתחא דמינימי לוי חלמי: כד סבירא דמינימי לוי חלמי: כד
 סבירא דמינימי לוי חלמי: כד סבירא דמינימי לוי חלמי: כד
 סבירא דמינימי לוי חלמי: כד סבירא דמינימי לוי חלמי: כד

44

דל סבירא דמינימי לוי חלמי: כד סבירא דמינימי לוי חלמי: כד
 סבירא דמינימי לוי חלמי: כד סבירא דמינימי לוי חלמי: כד

ארי



41

Все доброе и худое, что приключается с телом, почитай за сновидение. Ибо не только посредством смерти ты освободишься от этого, но часто и прежде смерти оно отступает и оставляет тебя.

42

А если какая-то из этих вещей сроднится с твоей душой, то считай уже их своим свойством [в этом] мире; они же пойдут с тобою и в век грядущий. И если это – нечто прекрасное, то радуйся и в мыслях своих благодари Бога. Ежели это что-то нехорошее, скорби и въздыхай. И моли [Бога] освободить тебя от этого, пока ты еще пребываешь в теле.

43

О любом благе, совершаемом с тобою мысленно *и тайно*, будь уверен – оно было даровано тебе от купели и веры, через которые ты получил и через которое ты *призван Иѡм Хрѣстом на благие труды*.

(и тайно)
Мф 6:4-6

(ты призван)
Иѡм Хрѣстом
ср. Рим 1:5

44

Ему же со Отцем Его и Святым Духом слава, и честь, и поклонение ныне, и присно, и во веки вечные!

(благие труды)
Мф 5:16; Деян 21:14;
1 Кор 9:8; Еф 2:10;
Кол 1:10; 2 Сол 2:17;
Тит 2:14, 3:18.14;
Евр 10:24

Аминь⁵⁵.

⁵⁵ Возможно, это литургическое завершение – вставка позднейших редакторов или переписчиков

VI

ТРАКТАТ ВТОРОЙ

פירוש תורה



1.

מַחְלֵי הַיּוֹם⁷³ וְהַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם וְהַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם
מַחְלֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם
מַחְלֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם

2.

יָמֵי הַיּוֹם וְהַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם
יָמֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם

3.

לְבַח מַחְלֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם
לְבַח מַחְלֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם

4.

דְּכַחֲסֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם
מַחְלֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם
מַחְלֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם

5.

דְּכַחֲסֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם
מַחְלֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם
מַחְלֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם

6.

דְּכַחֲסֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם
מַחְלֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם
מַחְלֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם

7.

דְּכַחֲסֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם
מַחְלֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם
מַחְלֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם

8.

דְּכַחֲסֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם
מַחְלֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם
מַחְלֵי הַיּוֹם לְעַלְמָא דְכַחֲסֵי הַיּוֹם

73 מחללי היום греч. пер. εὐχαριστία несколько упрощает это непере译имое сложное понятие с семантикой возвратности (букв. принятие дара)
74 כחלל כחל букв. «тот, кто [хитро] прячет, жалеет»; греч. ἀχαριστῶν явно обедняет смысл
75 כחלל כחל в греч. более конкретно: ἀμετανόητος
76 מחללי היום от 'vrd' «идти вперед, продвигаться»
77 חללים от греч. τάξις

1.

Ответная благодарность принимающего [дар], побуждает дарующего давать еще более прежнего⁵⁶, а тот, кто скупится [на благодарность] по малым поводам, тот и по большим будет лукав и *несправедлив*.

(*несправедлив*)
ср. Сир 19:2: *ô 18rôdôvôn*
tâ ôlîya katâ mârbôv
ksôitai
Ср. тж. Лк 16:20

2.

Больной, осознающий свою болезнь, легко *исцелится*. Если он откровенно говорит о своей немощи, то [он] уже *близок к укреплению*.

(*исцелится*)
ср. Iohann.Aram.
Thaum.
(р. 107, 331-332)

3.

Строптивому сердцу умножатся страдания его, так же и больной, противящийся врачу, лишь усиливает свои страдания.

(*близок к укреплению*)
укреплению
ср IИп 1:8-9

4.

Нет греха, который бы не простился, кроме греха нераскаянного. И никакой дар не остается без постоянного прибавления, за исключением того, который [остался] без признательности. Сколько, как *говорится*, глупцу не дай, ему все мало *кажется*.

(*говорится*)
ср. Притч 17:26 (?)

5.

Постоянно вспоминай тех, кто превосходит тебя добродетелью, чтобы всегда видеть, что сам ты ничтожнее их.

(*кажется*)
ср. Притч 17:26 (?)

6.

Всегда помни о тяжелых муках скорбящих и озлобленных, чтобы самому благодарить за малые [неприятности], происходящие с тобою, и возмочь переносить их с радостью.

7.

Когда будешь в бездеятельности, слабости и лени, опутан и связан врагом твоим в страшно жалком состоянии и томительном плене греховном, представь [в сердце своем] прежнее свое усердие даже в малых вещах: как ревностно ты противился мешающим твоему продвижению.

8.

И [помысли] о тех стогах, которые испускал и о малых проступках, пропущенных тобою случайно, и о том, как весь увенчался победным венцом. Ибо от этих и от подобных им воспоминаний твоя душа поднимается как бы из глубины и облекается пламенем ревности. В яростном единоборстве с сатаной и грехом, как из мертвых, встает она из своего погружения и возвращается в первоначальное *состояние*⁵⁷.

(*состояние*)
ср. Ис 59:7,
Прем 5:6 ff,
Еф 6:24 ff,
1 Сол 5:6

⁵⁶ Рассуждение о покаянии мар Исхак начинает с притчеобразно сформулированной идеи благодарности, чему поводом служит двойная семантика сирийского слова

⁵⁷ П. Беттиоло (Bettolo, Gallo 1984, 52, п. 3) обращает внимание на эсхатологический контекст этого пассажа. Ап. Павел в знаменитой фразе (Еф 6:12) о «борьбе против духов злобы поднебесной» уподобляет каждого христианина Богу, ведущему в Ветхом Завете борьбу с сатаной

9.

וְהַיְהוּדִים יִשְׁמְרוּ אֶת־הַמִּצְוֹת אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר וְהַיְהוּדִים יִשְׁמְרוּ אֶת־הַמִּצְוֹת אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר וְהַיְהוּדִים יִשְׁמְרוּ אֶת־הַמִּצְוֹת אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר וְהַיְהוּדִים יִשְׁמְרוּ אֶת־הַמִּצְוֹת אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר

10.

וְהַיְהוּדִים יִשְׁמְרוּ אֶת־הַמִּצְוֹת אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר וְהַיְהוּדִים יִשְׁמְרוּ אֶת־הַמִּצְוֹת אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר וְהַיְהוּדִים יִשְׁמְרוּ אֶת־הַמִּצְוֹת אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר וְהַיְהוּדִים יִשְׁמְרוּ אֶת־הַמִּצְוֹת אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר וְהַיְהוּדִים יִשְׁמְרוּ אֶת־הַמִּצְוֹת אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר

11.

וְהַיְהוּדִים יִשְׁמְרוּ אֶת־הַמִּצְוֹת אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר וְהַיְהוּדִים יִשְׁמְרוּ אֶת־הַמִּצְוֹת אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר וְהַיְהוּדִים יִשְׁמְרוּ אֶת־הַמִּצְוֹת אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר

12.

וְהַיְהוּדִים יִשְׁמְרוּ אֶת־הַמִּצְוֹת אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר וְהַיְהוּדִים יִשְׁמְרוּ אֶת־הַמִּצְוֹת אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר וְהַיְהוּדִים יִשְׁמְרוּ אֶת־הַמִּצְוֹת אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר

13.

וְהַיְהוּדִים יִשְׁמְרוּ אֶת־הַמִּצְוֹת אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר וְהַיְהוּדִים יִשְׁמְרוּ אֶת־הַמִּצְוֹת אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר וְהַיְהוּדִים יִשְׁמְרוּ אֶת־הַמִּצְוֹת אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר

78 וְהַיְהוּדִים יִשְׁמְרוּ אֶת־הַמִּצְוֹת אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר... *ταυβῦτᾶ* – «покаяние» и одновременно «благодарение, воздаяние». Греч. пер. избирает только первое значение: ἐν μετανοίᾳ σου
79 וְהַיְהוּדִים יִשְׁמְרוּ אֶת־הַמִּצְוֹת אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר... букв. «стань гонителем для самого себя»
80 וְהַיְהוּדִים יִשְׁמְרוּ אֶת־הַמִּצְוֹת אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר... вар.: со своей душой
81 וְהַיְהוּדִים יִשְׁמְרוּ אֶת־הַמִּצְוֹת אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר... греч. ταμείον, «хранилище»
82 וְהַיְהוּדִים יִשְׁמְרוּ אֶת־הַמִּצְוֹת אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר... похоже, переводчики не вполне понимали возможные коннотации этого слова βάπτισον, а вся фраза βάπτισον σεαυτὸν ἐν ἑαυτῷ без нужды усиливает динамику фразы
83 וְהַיְהוּדִים יִשְׁמְרוּ אֶת־הַמִּצְוֹת אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר... букв. вещи, особенности
84 וְהַיְהוּדִים יִשְׁמְרוּ אֶת־הַמִּצְוֹת אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר... букв. изменения страны/места, греч. интерпретирующий пер.: ἐξόδου τοῦ χόστου не оправдан оригиналом.
85 וְהַיְהוּדִים יִשְׁמְרוּ אֶת־הַמִּצְוֹת אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר... вар.: легко, так греч. пер.: εὐκόλως
86 וְהַיְהוּדִים יִשְׁמְרוּ אֶת־הַמִּצְוֹת אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר... вар.: «в наличной реальности», т. е. в ипостасях (от ὑπόστα) вещей, греч. τῶν πραγμάτων τῶν ὑποστατικῶν

9.

Вспоминай о падении сильных и не кичись своими добродетелями. Вспомни тяжкие грехи падших и покаявшихся, а также высоту и честь, которые они получили затем⁵⁸, и ты ободришься в покаянии своем.

10.

Гони сам себя⁵⁹, и врага прогонит уже одно твое приближение. Стань мирен с собою самим, и с тобою в мире будут небо и земля.

Постарайся войти в сокровищницу, которая внутри тебя, и увидишь небесную, ибо они тождественны, и войдя в одну, ты увидишь обе.

Лестница этого *Царствия* – *внутри тебя, точнее, в душе твоей*. Погрузись глубоко внутрь себя из греха и найдешь там ступени, по которым сможешь подняться⁶⁰.

*(Царствия –
внутри тебя,
точнее, в душе
твоей)*
ср. Лк 17:21

11.

Писания не истолковали нам, каковы вещи грядущего века, но [о том,] как можно получить ощущение наслаждения ими уже здесь без перемены естества и без пространственного переселения, они прямо учат нас.

12.

И хотя они [описывают будущий век], пользуясь именами вещей желанных и славных, отрадных нам и драгоценных, чтобы воодушевить нас, однако, когда Писание говорит: *не ви́де око, ни ухо не уразуме́* и прочее, то это для того, чтобы показать нам, что грядущие вещи не похожи свойствами на что-то из здешнего, ибо они непостижны.

*(не ви́де око,
ни ухо не уразуме́)*
1Кор 2:9, ср. Ис 64:4

13.

Духовное наслаждение не имеет нужды в самих вещах, ибо [в Писаниях] нам объяснено, что они – вне существа приемлющих, и находятся в грядущем творении⁶¹. Иначе зачем было бы сказано: *«Царствие Божие внутрь вас есть»* и: *«Да придет Царствие Твое»*?

*(Царствие Божие
внутри вас есть)*
Лк 17:21, ср. проповедь
Иоанна Предтечи
Мф 3:2

*(Да придет
Царствие Твое)*
Мф 6:10

⁵⁸ Традиционным образом покаявшегося и возвеличенного грешника считался царь Давыд

⁵⁹ Имеется в виду «умерщвление плоти», хотя идея преследования себя самого коррелирует с платонической идеей *sestatio*, у мар Исхака весьма часто

⁶⁰ Образ лестницы – один из самых традиционных в аскетической письменности, не случайно один из раннесирийских аскетических трактатов называется «Книга степеней»

⁶¹ Эту фразу надо понимать в том смысле, что духовное наслаждение не пользуется внутренними способностями души приемлющих его, но воссоздает их в грядущее творение (пахибытие), давая возможность «авансом» вкусить его

14.

ישראל אצל אלוהים אבותינו ⁸⁷ כפי שצונו לומר: ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד: ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד: ⁸⁸ ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד: ⁸⁹ ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד.

15.

כפי שצונו לומר: ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד: ⁹⁰ ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד: ⁹¹ ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד: ⁹² ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד: ⁹³ ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד: ⁹⁴ ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד: ⁹⁵ ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד: ⁹⁶ ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד: ⁹⁷ ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד: ⁹⁸ ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד: ⁹⁹ ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד: ¹⁰⁰ ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד:

16.

כפי שצונו לומר: ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד: ¹⁰¹ ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד: ¹⁰² ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד: ¹⁰³ ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד: ¹⁰⁴ ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד: ¹⁰⁵ ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד: ¹⁰⁶ ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד: ¹⁰⁷ ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד: ¹⁰⁸ ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד: ¹⁰⁹ ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד: ¹¹⁰ ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד:

17.

כפי שצונו לומר: ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד: ¹¹¹ ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד: ¹¹² ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד: ¹¹³ ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד: ¹¹⁴ ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד: ¹¹⁵ ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד: ¹¹⁶ ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד: ¹¹⁷ ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד: ¹¹⁸ ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד: ¹¹⁹ ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד: ¹²⁰ ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד:

18.

(כפי שצונו לומר): ¹²¹ ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד: ¹²² ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד: ¹²³ ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד: ¹²⁴ ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד: ¹²⁵ ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד: ¹²⁶ ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד: ¹²⁷ ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד: ¹²⁸ ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד: ¹²⁹ ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד: ¹³⁰ ישראל אצל אלוהים אבותינו ואלוהים אבותינו יחד:

87 אצל אלוהים אבותינו בלב «полнота» (√πλή?, но также «вещество» и даже «богатство», греч. пер. ύλη в пользу второго толкования

88 כא בלב «с этого момента». Вся эта фраза отсутствует в греч. пер.

89 כא имеет в виду эсхатон (ср. 1 Кор 13:9-10), хотя в Пшиitte употреблено другое слово - gmirūtā

90 אצל אלוהים אבותינו имеет в виду нематериальное действие (ἐνέργεια νοερά), такое, которое постигается разумом, а не чувствами

91 כא вар.: добра

92 כא в греч. пер.: πταίνοντα

93 אלוהים אבותינו בלב «господскую»

94 כא בלב «как сможешь», греч. пер. игнорирует устойчивое выражение и дает: ὅσον ἡ χεὶρ σου εὐλορεῖ

14.

Итак, внутри себя мы имеем вещество воспринимаемых вещей как *залог* заключающейся в них отрады. Ибо необходимо, чтобы было у залога было *свойство подобия*. И хотя сейчас это [дано] частично, в совершении будет полностью.

{зalog}
2 Кор 1:22

{свойство
подобия}
1 Кор 13:12;
2 Кор 3:18

15.

И даже [слова]: «как в *зеркале*» в любом случае указывают не на сущностное, а на состояние уподобления⁶². Но по истинному свидетельству истолковавших Писания⁶³ оно есть умное действие Святого Духа, часть исходной цельности, то есть то, что помимо духовного действия, происходящего в умном восприятии, посредствует между Ним и ими [т. е. святыми]. Так вот, святые там испытывают наслаждение без всякого ощутимого посредства чувств или [чего-то] чувственного, кроме вместилиц [ума]⁶⁴, определенно вмещающих все [это]. И даже когда речь идет об излиянии света, то это свет неразумываемый⁶⁵.

{зеркале}
1 Кор 13:12

16.

Не тот любитель добродетели, кто усердно творит добро, а тот, кто радостно приемлет выпадающие ему беды. И не столь великое дело терпеть человеку скорби за добродетель, сколько не смущать ум самообольстительным зудом при вольном выборе прекрасного⁶⁶.

17.

Таким образом, всякое раскаяние, принесенное под нажимом, таково, что ни радости от него не бывает, ни награды приобретшим оно не дарует.

18.

Прикрой грешника, если нет тебе от него вреда⁶⁷: тем самым ты поддержишь его жизненные силы, и сам проявишь любовь присущую господину. Слабых и немощных духом подкрепляй словом, сколько будет возможно, – и тебя самого подкрепит вседержительная десница.

⁶² Мар Исхак указывает на характер отношений вещей и универсалий: нам дано субъективное восприятие («зеркало», как называет это ап. Павел) как залог обладания реальными вещами, полнота которых достижима только в эсхатоне

⁶³ Существует достаточно большая вероятность, что имеется в виду Феодор Мопсуестийский (см. Предисловие, на с. 146)

⁶⁴ «Вместилище» (ḡubbē) – фундаментальный термин для антропологии мар Исхака; как замечает П. Беттиоло (Bettio, Gallo 1984, 53, п. 101b): «тварное существо, согласно библейской антропологии, рассматривается в своем тварном состоянии претерпевания как сосуд, в который милосердно вливается жизнь Божия, дабы наполнить его славой»

⁶⁵ В толковании этого места, отсутствующего в греческом, переводчики и комментаторы расходятся. С одной стороны, *puhḡā la yaduḡtānā* – это явно свет обожения, «фаворский», но при этом такой свет, для восприятия которого его не нужно мыслить

⁶⁶ Здесь имеется в виду вторая евагрианская стадия – чистота ума

⁶⁷ Духовного вреда, т. е., если он не влияет на тебя дурно

19.

אם כפיך חר מעט לב כשהתקראתה אהלתה אהלתה : אהלתה
מן הנהגתה אהלתה.

20.

אם כפיך אהלתה אהלתה אהלתה : אהלתה אהלתה
אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה
אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה

21.

אם כפיך אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה
אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה

22.

אם כפיך אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה
אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה
אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה

23.

אם כפיך אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה
אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה
אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה
אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה

24.

אם כפיך אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה
אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה
אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה
אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה אהלתה

95 אהלתה слово это может обозначать как «прошение», так и «пост», накладываемый для получения чего-то от Бога
96 אהלתה אהלתה букв. «сияющее размышление»
97 אהלתה форма глагола √זלל, имеющего семантику «малого веса» или ничтожности
98 אהלתה в греч. пер. σεαυτο
99 אהלתה אהלתה terminus technicus, имеются в виду лекционные чтения (ср. слав. пер. «поученіи чтенія»)
100 אהלתה возможно понять также и объективно – «образ, вид»
101 אהלתה гр. пер. здесь использует hendiadys: ἐσχοτίσθησαν καὶ ἐμυράνθησαν, при том, что оригинальное слово куда менее эмоционально
102 אהלתה греч. пер. здесь различен: наиболее верное рукописное чтение – ἐν τῷ κόλπῳ σου отсылает к мифологеме «низа-чрева» как места нахождения огня в теле
103 אהלתה אהלתה эти два вида молитвы различаются как «общая» (греч. пер.: τῆς λειτουργίας) и «келейная»
104 אהלתה это слово осталось в греческом без перевода
105 אהלתה אהלתה имеется в виду бездорожье, непроторенная дорога. Греческий перевод ὁδὸς τῆς πλάνης очень вольный, он нарушает семантику текста

19.

Состражди тем, кто страдает сердцем, своим молитвенным страданием и сердечным стенанием, и перед твоими прошениями отворится источник милости.

20.

Утруждай себя самого каждую минуту молитвой пред Богом, нося в сердце сияющую мысль, исполненную страдания⁶⁸, – и [Он] сохранит ум твой от мерзких помыслов, а путь Божий⁶⁹ не затмится в тебе.

(Утруждай себя самого каждую минуту молитвой пред Богом)
1 Сол 5:17

21.

Сосредоточь твой взор при помощи постоянного труда чтения выбранных мест [из Писания]⁷⁰, чтобы праздное зрение посторонних вещей не оскверняло твой взор.

22.

Не искушай ум свой, испытывая его непотребными и соблазнительными помыслами, полагая, что не поддашься. Даже мудрые смущались и сбивались с пути на этом месте.

23.

Пламень не удержишь в своей *утробе*. Сказано ведь, что без сильных телесных страданий *юность неохотно становится под ярмо святыни*⁷¹.

(утробе)
Притч 6:27
(юность неохотно становится под ярмо святыни)
Сир 7:23

24.

Начало помрачения ума⁷² в душе проявляется сперва следующим признаком: леностью к службе и неусердной молитвой. Ведь по-настоящему душа не может сойти с верного пути – ей придется сперва отпасть от этого. Стоит ей лишиться Божией помощи, то есть своего пути отсюда к Нему⁷³, как она легко попадает в руки врагов.

⁶⁸ Имеются в виду страдания Христа, не случайно они названы «сияющими»

⁶⁹ Одно из любимых понятий мар Исхака, выражающее единство субъективного и объективного в человеке (энергии и действия)

⁷⁰ Вероятно, Исхак имеет в виду иноческие флорилегии

⁷¹ Возможно, выражение «яро святыни» образно связано с сельским хозяйством, равно как и слово «юность», отсылающее к молодому скоту. Слово qaddiṣūṭā отсылает к идее ритуальной аскетической чистоты, девства

⁷² Описывая прогресс души, Исхак для полноты картины указывает и на возможность регресса, который он называет «помрачением» в противоположность просветлению

⁷³ Божия помощь мыслится синергически

25.

אֲשֶׁר יִשְׁכַּל לַעֲשׂוֹת מִצְוֹתָיו וְלִשְׁכַּל לַעֲשׂוֹת מִצְוֹתָיו
וְלִשְׁכַּל לַעֲשׂוֹת מִצְוֹתָיו וְלִשְׁכַּל לַעֲשׂוֹת מִצְוֹתָיו
וְלִשְׁכַּל לַעֲשׂוֹת מִצְוֹתָיו וְלִשְׁכַּל לַעֲשׂוֹת מִצְוֹתָיו

26.

{כַּיֵּזְבֵּעַ} 107
כַּיֵּזְבֵּעַ Va

וְלִשְׁכַּל לַעֲשׂוֹת מִצְוֹתָיו וְלִשְׁכַּל לַעֲשׂוֹת מִצְוֹתָיו
וְלִשְׁכַּל לַעֲשׂוֹת מִצְוֹתָיו וְלִשְׁכַּל לַעֲשׂוֹת מִצְוֹתָיו
וְלִשְׁכַּל לַעֲשׂוֹת מִצְוֹתָיו וְלִשְׁכַּל לַעֲשׂוֹת מִצְוֹתָיו

27.

{אֲשֶׁר} 110
in marg. אֲשֶׁר
«грешной»

{אֲשֶׁר} 112
אֲשֶׁר Va

וְלִשְׁכַּל לַעֲשׂוֹת מִצְוֹתָיו וְלִשְׁכַּל לַעֲשׂוֹת מִצְוֹתָיו
וְלִשְׁכַּל לַעֲשׂוֹת מִצְוֹתָיו וְלִשְׁכַּל לַעֲשׂוֹת מִצְוֹתָיו
וְלִשְׁכַּל לַעֲשׂוֹת מִצְוֹתָיו וְלִשְׁכַּל לַעֲשׂוֹת מִצְוֹתָיו
וְלִשְׁכַּל לַעֲשׂוֹת מִצְוֹתָיו וְלִשְׁכַּל לַעֲשׂוֹת מִצְוֹתָיו

28.

וְלִשְׁכַּל לַעֲשׂוֹת מִצְוֹתָיו וְלִשְׁכַּל לַעֲשׂוֹת מִצְוֹתָיו
וְלִשְׁכַּל לַעֲשׂוֹת מִצְוֹתָיו וְלִשְׁכַּל לַעֲשׂוֹת מִצְוֹתָיו
וְלִשְׁכַּל לַעֲשׂוֹת מִצְוֹתָיו וְלִשְׁכַּל לַעֲשׂוֹת מִצְוֹתָיו
וְלִשְׁכַּל לַעֲשׂוֹת מִצְוֹתָיו וְלִשְׁכַּל לַעֲשׂוֹת מִצְוֹתָיו

106 אֲשֶׁר לַעֲשׂוֹת מִצְוֹתָיו букв. деятельность духовного делания, в греч. пер. πράξις τῆς ἀρετῆς
107 כַּיֵּזְבֵּעַ Вся эта фраза неверно передана в греческом: καὶ μὴ φροντίζῃ τὰ μάτια
108 אֲשֶׁר переведено греч. πράξις, также как в предыдущей главе ἁθρότῃ, что указывает на недостаточную проработанность терминологии у переводчиков
109 אֲשֶׁר это слово, скорее, ближе к σταύρωσις, чем к собственно σταυρός (אֲשֶׁר)
110 אֲשֶׁר אֲשֶׁר доп. по Va: אֲשֶׁר, ср. греч. θυμικὸν μέρος τῆς ψυχῆς. Имеется в виду платоническое понятие «гневливая» или «стремительная» часть души
111 Понятие взаимодействия (שְׁפָאָה) крайне сложно семантически: это и «труд», и «изучение чего-либо», и «знакомство», и «проникновение» во что-либо, одним словом - синергия в самом широком смысле
112 אֲשֶׁר i соответствует греч. ἐπιθυμητικῶ
113 אֲשֶׁר אֲשֶׁר терминологическое употребление: особое действие души вовне
114 אֲשֶׁר (pufāqā) это слово, переведенное греч. γυμνασία, вообще говоря, соотносится с военными упражнениями, боевыми навыками

25.

И еще одно: когда тебе случится оставить это [стремление] к добродетели, то тебя неизбежно отбросит к противоположному. Всякое уклонение от этой стороны есть уже начало [движения] к стороне противоположной.

26.

Усугубляй труд восхождения ради души, заботься о ней и [делай все] прочее. Непрестанно исповедуй слабость свою пред Богом, чтобы чужаки не напали на тебя, когда ты останешься один без помощника своего⁷⁴.

{души}
ср. Evagr. Pract. 89
(р. 682), Johan.
Apam. Dial. (р. 26)

27.

Подвиг распятия⁷⁵ двояк согласно двойственности самого естества [души]⁷⁶. Он разделяется на две части: [первая –] терпение телесных мук, которое воспитывает контроль над пламенной [частью] души и твердое внимание. [А другая состоит] в тонкой работе рассудка, происходящей во взаимодействии с Богом⁷⁷, непрерывной молитве и тому подобном. Она совершается вождетельною частью и называется «созерцанием»⁷⁸. И одна очищает силой ревности страстную часть [души], а другая посредством упражнения в душевной любви, которая есть естественное устремление, утончает разумную часть.

{молитве}
Деян 124; Рим
1212; Еф 6:18; 1
Сол 5:17; 1 Тим 5:5;
Aprophetgmata
patrum (SC 474,
р. 214, 1073, 218, 151,
220, 20) Maccaria
(S) р. 283, 322);
Evagr. Epist. 4
(Frank. р. 568, 28);
Theod. Mops.
Pater (р. 125)

{частью}
Evagr.
Pract. 89
(р. 6824)

28.

Всякий, кто дерзнет прежде упражнения в первом деле⁷⁹ перейти ко второму по причине его сладости – я намеренно не говорю: из-за лениности – готовит на себя дыхание гнева Божия. Ибо он не умертвил прежде уды свои, яже на земли, то есть не уврачевал немощи помыслов претерпеванием труда и позора от распятия, но дерзнул в уме своем мечтать о славе распятия. Именно об этом и говорил один из древних святых: «Если ум вознамерится взойти на крест прежде, чем чувства его умалкнут от изнеможения, гнев Божий найдет на него».

{умертвил
прежде уды свои,
яже на земли}
Кол 3:5

{Если ум
вознамерится
войти на крест
прежде,
чем чувства
его умалкнут
от изнеможения,
гнев Божий
найдет на него}
Abba Isala,
Serm 17
(р. 114 Δ1-1151),
CSCO 294, 264,
р. 451

74 Бог представляется помощником, который может оставить человека вследствие гордыни его. В традиционном дискурсе эту роль выполняет ангел-хранитель

75 Вероятно, здесь обыгрывается мысль Евагрия о крестах: см. тж. «Книгу блаженного Иерофея» (Frothingham 1886)

76 Исхак опять пользуется платонической дуальной схемой устройства души, воспринятой через Евагрия. Труд распятия отсылает к апостолу Павлу, призывающему со-распать душу со страстями и похотями (Гал 5:24). Впрочем, в данном случае распятие = добродетель, делание

77 Вполне возможно, что здесь имеется в виду «памятование», то есть мысль о Боге, выраженная в повторении какого-то стиха или псалма. Взаимодействие – это синергия

78 τὸ βῆμα, см. на с. 144

79 Т. е. в первой, деятельной части подвига распятия

29.

התעוררתי ואלוהים חבבני¹¹⁵ : לא לחבבניו , והתעוררתי
והתעוררתי ואלוהים חבבניו : והתעוררתי ואלוהים חבבניו :
והתעוררתי ואלוהים חבבניו : והתעוררתי ואלוהים חבבניו :
והתעוררתי ואלוהים חבבניו : והתעוררתי ואלוהים חבבניו :
והתעוררתי ואלוהים חבבניו : והתעוררתי ואלוהים חבבניו :
והתעוררתי ואלוהים חבבניו : והתעוררתי ואלוהים חבבניו :
והתעוררתי ואלוהים חבבניו : והתעוררתי ואלוהים חבבניו :

30.

והתעוררתי ואלוהים חבבניו¹¹⁶ : והתעוררתי ואלוהים חבבניו :
והתעוררתי ואלוהים חבבניו : והתעוררתי ואלוהים חבבניו :
והתעוררתי ואלוהים חבבניו : והתעוררתי ואלוהים חבבניו :
והתעוררתי ואלוהים חבבניו : והתעוררתי ואלוהים חבבניו :
והתעוררתי ואלוהים חבבניו : והתעוררתי ואלוהים חבבניו :
והתעוררתי ואלוהים חבבניו : והתעוררתי ואלוהים חבבניו :
והתעוררתי ואלוהים חבבניו : והתעוררתי ואלוהים חבבניו :

31.

והתעוררתי ואלוהים חבבניו¹¹⁸ : והתעוררתי ואלוהים חבבניו :
והתעוררתי ואלוהים חבבניו : והתעוררתי ואלוהים חבבניו :
והתעוררתי ואלוהים חבבניו : והתעוררתי ואלוהים חבבניו :
והתעוררתי ואלוהים חבבניו : והתעוררתי ואלוהים חבבניו :
והתעוררתי ואלוהים חבבניו : והתעוררתי ואלוהים חבבניו :
והתעוררתי ואלוהים חבבניו : והתעוררתי ואלוהים חבבניו :

32.

והתעוררתי ואלוהים חבבניו : והתעוררתי ואלוהים חבבניו :
והתעוררתי ואלוהים חבבניו : והתעוררתי ואלוהים חבבניו :

33.

והתעוררתי ואלוהים חבבניו¹²¹ : והתעוררתי ואלוהים חבבניו :
והתעוררתי ואלוהים חבבניו : והתעוררתי ואלוהים חבבניו :
והתעוררתי ואלוהים חבבניו : והתעוררתי ואלוהים חבבניו :
והתעוררתי ואלוהים חבבניו : והתעוררתי ואלוהים חבבניו :
והתעוררתי ואלוהים חבבניו : והתעוררתי ואלוהים חבבניו :
והתעוררתי ואלוהים חבבניו : והתעוררתי ואלוהים חבבניו :
והתעוררתי ואלוהים חבבניו : והתעוררתי ואלוהים חבבניו :

(והתעוררתי) SRAV והתעוררתי ואלוהים חבבניו

115 חבבניו букв. «содельвающее гнев [Божий]». Имеется в виду ответственность, которая возлагается на того, кто принимает на себя труд распятия. Греч. ἐπιφέρουσα отражает, скорее, «объективную» семантику этого понятия, в то время как субъективная остается без внимания
116 לו вероятно, мар Исхак продолжает цитировать авву Исаию. В греч. пер. этот «указатель на цитату» отсутствует
117 והתעוררתי ואלוהים חבבניו «и чернила (μέλας) перед лицом его» – буквальный перевод. Греч. пер. добавляет τὸν ὑραμμάτων, хотя смысл не очевиден
118 והתעוררתי ואלוהים חבבניו букв. «путеводителем получившие благодать», греч. пер.: χεκτημένοι οδηγούς τῆς χάριτος создает неверное представление
119 והתעוררתי ואלוהים חבבניו слово заимствовано из греч. κίνδυνος
120 והתעוררתי ואלוהים חבבניו формы (образы или фигуры), видимые в тумане, могут оказаться как действительными предметами, так и ложными, миражами. Мы использовали слово «фигуры» для передачи слова askite, семантика которого может включать «образы, призраки»
121 והתעוררתי ואלוהים חבבניו из греч. σφαῖρα
122 והתעוררתי ואלוהים חבבניו имеется в виду, вероятно, внутреннее самосознание. Греч. пер. перевели буквально: ἐξομολόγησις ἢ καρδιακή, что никак не объясняет сирийского выражения, которое связано с корнем «знать» и относится именно к вероучению
123 והתעוררתי ואלוהים חבבניו букв. «из умопостигаемых мест», греч. пер. ἐν ἐνὶ χώρῳ τῶν νοητῶν, что объяснимо из процесса слияния директива при εἰς в среднегреч. с ἐν + dat. loci

29.

Восхождение на распятие, чреватое поношением, не есть [труд только] первой части [души], который состоит в претерпении скорбей и распятии этого тела, но это *восхождение в созерцание*, которое [совершается и] второй частью и следует за исцелением души⁸⁰.

(восхождение
в созерцание)
Abba Isaia, Serm. 8
(р. 77i, 92)

30.

Сказано: кто *начнет* *тешить сердце свое* *вообразительными помыслами о грядущем, пока ум его оскверняется постыдными страстями, тот умолкнет, осужденный за то, что не очистил прежде ума скорбями, покоря плотские вожделения*. От слышанного ухом и [написанного] чернилами, он бросается вперед в дорогу путем, полным темноты, тогда как зрачки его слепы.

(начнет *тешить*
сердце свое
вообразительными
помыслами
о грядущем,
пока ум его
оскверняется
постыдными
страстями,
тот умолкнет,
осужденный
за то, что)
Рим 1:26

31.

Но даже те, у кого зрение здраво и исполнено света и кого путеводит благодать, день и ночь пребывают в опасности.

(поборля
плотские
вожделения)
Гал 5:16

Очи их полны слез, и они предаются молитве и плачу день и ночь по причине страха пути⁸¹. Им встречаются серьезные препятствия, а истинные фигуры часто видятся на пути вместе с обманными.

32.

Сказано: «*Божие приходит само собою, когда ты не чувствуешь*». Это так, если место сердца⁸² чисто, а не осквернено.

(Божие *приходит*
само собою, когда
ты *шар* *Ареопагитика* *De eccl. hier.*, 69,
шар *Ареопагитика* *De eccl. hier.*, 69,
не *чувствуешь*)
Abba Isaia, Serm. 6
(р. 68, 19-21)

33.

Если [хоть] малая зеница твоей души не очистилась, не дерзай устремлять взор на солнечный *шар*, чтобы не утратить и обычного зрения, то есть простой веры, смирения, сердечного исповедания и малого посильного труда, и чтобы не быть извергнутым в одно из умопостигаемых мест, которое есть тьма вне Бога, как [*был извергнут*] тот, кто дерзнул прийти на брак в нечистых одеждах.

(шар)
Ареопагитика
De eccl. hier., 69
(как был *извергнут*
тот, кто дерзнул
прийти на брак
в нечистых одеждах.)
Мф 22:11-12

80 Обе части души должны пройти через «распятие» на пути к созерцанию

81 Страх пути (qenṭā d-mardiṭā) есть субъективное опасение неверного пути. Греческий перевод (πτόησις τῆς ὁδοπορίας), кажется, подтверждает это понимание

82 «Место (область) сердца» – средняя, центральная часть души

34.

מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים ¹²⁵: ¹²⁴ מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים
: מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים : מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים ¹²⁶ : מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים
» מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים ¹²⁷ לֹא מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים

35.

מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים : מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים : מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים
מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים : מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים : מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים
: מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים

36.

מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים
מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים : מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים
מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים : מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים
מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים : מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים
» מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים ¹²⁸ מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים ¹²⁹ מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים

37.

מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים : מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים ¹³⁰ מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים
» מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים ¹³¹

38.

: מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים : מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים
לֹא מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים : מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים
מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים : מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים
מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים : מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים
מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים : מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים
» מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים

124 מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים возм., надо понимать как hendiadys: «труд по хранению» (ср. греч.: φυλακή)
125 מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים букв. «прозрачность», «осторожность», «внимательность», греч. пер. φυλακή
126 מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים греч. τὸ φῶς τοῦ φρονήματος, имеется в виду просветление рассудка
127 מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים букв. «не в их власти»
128 מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים греч. пер.: εἰκονίζομένη ἐν τῇ γαστρὶ τῆς μήτρας неверен: εἰκονίζω не соответствует ἴσῃ, который означает «формировать, образовывать», в то время как madšā – отнюдь не «матка», а «разум»
129 מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים термин idšatā здесь означает, скорее всего, способность ума (ср. греч. пер. οἶκος τῆς διαγνώσεως, «место обитания познания»)
130 מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים i здесь: «понимание», а не «восприятие» (как в греч. αἴσθησις)
131 מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים букв. «в вещах (предметах), которые сказаны [в Писании]». Греч. пер. неверен: καὶ ταῖς αἰτίαις
132 מִשְׁפַּחַת אֱלֹהִים слово в сирийском происходит от греч. ἰδιώτης, этим же словом (ἰδιωτικῶς) оно и переведено на греч.

34.

Трудом и хранением себя создается чистота помыслов, а чистотою помыслов – просветление *разума*⁸³. И потом благодать ведет ум к тому, чему чувства не в состоянии ни научить, ни научиться.

[разума]
Evagr. Gnost.
45 (p. 178),
Id., Logism. 40
(p. 2903):
Id., Pract.
64 (p. 648)

35.

Пусть добродетель⁸⁴ будет для тебя телом, а созерцание – душой. Оба они образуют одного совершенного духовного человека из двух частей, чувственной и разумной⁸⁵.

36.

Как невозможно, чтобы душа пришла в бытие и рождение без завершения [внутриутробного]⁸⁶ образования состава тела, так же невозможно, чтобы созерцание, «вторая душа», которая есть дух откровений⁸⁷ – зародилась бы во чреве разума, приемлющего в избылии вещество духовного семени без телесного труда добродетели. [Созерцание, таким образом, есть] умственная область⁸⁸, получающая откровения.

37.

Созерцание есть понимание⁸⁹ Божественных тайн, сокрытых в изреченных вещах.

38.

Когда слышишь об отречении от мира, об оставлении мира, или о чистоте от мира, тебе сначала надо понять и узнать (не по-обычному, а употребляя разумные способности), что значит само именование «мир», и из скольких различных [понятий] состоит это имя. Тогда ты сможешь познать самого себя и понять, насколько далек ты от мира или насколько ты с ним смешан.

83 Тут содержится отсылка к аскетической теории мар Исхака о стадийном просветлении (см. на с. 154)

84 Здесь = делание (puḥānā)

85 Апелляция к идее ап. Павла о внутреннем, духовном человеке

86 Имеется в виду эмбриональная дифференциация: глагол haḡem в пассивной породе имеет именно такую семантику. Весь абзац явно носит платонический характер, напоминающий психологический миф в «Пире» Платона (Plato, Symp. 189d ff)

87 Созерцание именуется «духом откровений» (puḥā d-galyānā) в смысле способности восприятия откровенного знания

88 Здесь созерцание приравнивается к области ума

89 В определенном смысле даже интуиция

39.

Если человек не понял прежде, что такое мир, то не сможет осознать, сколькими частями своими он от мира удалился или связан с ним. Много есть таких, которые лишь в каких-то двух или трех вещах отделились от *мира* и уже думают, что они удалились от мира в своих *обычаях*. Но дело в том, что они не уразумели и не усмотрели премудро, что двумя только членами они стали мертвы для мира, прочие же их члены живут внутри мирской совокупности⁹⁰. Именно поэтому они не могут осознать своих страстей; а коли они не осознали их, они не стремятся к исцелению.

(мира)
Кол 2:20; 3:5
(обычаях)
Johan. Apam.
Epist. (p. 45.12-46.14)

40.

Миром по созерцательному суждению называется установившееся общее понятие, относящееся к отдельным *страстям*⁹¹. И *когда мы хотим именовать страсти вообще, называем их миром*; а когда [хотим] различать, называем их страстями, именуя каждую по отдельности⁹².

(страстям)
Greg. Nyss. Vita
Moysis Oeupla II, 310

(когда мы хотим
именовать
страсти вообще,
называем их
миром)
Abba Isala,
Serm. 21 (p. 125, Γ);
Bas. Coes.
De Spiritu sanct.
(с. 442)

41.

Страсти же суть части перемежающегося движения мира; и где прекращается действие страстей, там и мир останавливает свой ход. Они [т. е. страсти] суть следующие: любовь к богатству, собирание вещей; телесное питание, от которого происходит страстное стремление к совокуплению; честолюбие, которое есть источник зависти; начальственное помыкание; надмение и наслаждение удобствами власти; человеческая слава, которая есть причина злобы; страх за тело⁹³. Как только они прекращают свое движение, тогда в той части, где они в своем сродстве [с душой] упраздняются, и мир упраздняет свое действие и прекращается⁹⁴.

42.

Так же и происходит с каждым из святых: будучи еще живы, они уже мертвы, потому что, живя в теле, они живут не *плотски*.

(плотски)
Рим 8:12-13;
Кол 3:3; 2 Кор 10:3;
Гал. 2:20;
Фил 1:22сл.;
1 Петр 4:6

90 В оригинале употреблено выражение *ḡiṣṭā d-ḡalmā*, имеющее семантику вовлеченности, общности, целостности. Мар Исхак представляет мир как некое «тело» (слово *ḡiṣṭā* и значит буквально «плотное тело», ср. греч. пер. *σώμα τοῦ κόσμου*, которое «втягивает» человека за «члены» в материальность мира

91 Наиболее знаменитое определение мар Исхака представляет мир как совокупность всего противостоящего миру духовному, сумму страстей

92 Понять это место только из греческого *κόσμος* решительно невозможно, ибо его семантика связана с порядком и украшением, в то время как в семитском *ḡlīm* (евр. *גִּלְיָם* сир. *ܓܠܝܡ*, араб. *علم*) заключена исконная семантика хронотопа (мир-век), а следовательно, и идея временности, преходящести

93 Каталогизация страстей в аскетической литературе дается разнообразно, наиболее классической считается схема Евагрия: чревоугодие, блуд, сребролюбие (скупость), гнев, печаль, уныние (или лень, *ἀκηδία*), тщеславие и гордыня. Здесь мар Исхак применяет несколько иную группировку

94 Довольно трудное место: мысль мар Исхака понятна, но выражена довольно туманно. Греческий переводчик здесь не достаточно хорошо понимал сирийскую конструкцию

43.

И ты смотри, какими из этих [страстей] ты живешь: тогда узнаешь, насколько ты живешь, а насколько умер миру.

44.

Когда поймешь, что такое мир, тогда из разбора всего этого постигнешь и свою вовлеченность в мир, и свою от него свободу.

45.

Одним словом: мир есть поведение телесное и мышление *плотское*. Поэтому даже освобождение от него разумеется в этих двух вещах: в изменении образа жизни и в контроле над [мысленными] движениями.

(плотское)
Рим 8:4-8

46.

По стремлению твоего ума к вещам, над которыми парит мысль в своих движениях, ты сможешь узнать состояние твоего образа жизни. К чему само по себе стремится твое естество, каковы его постоянные влечения, а какие вызваны «случайностью»? Происходит ли вообще в уме восприятие нематериальных помыслов или он полностью метается по-вещественному⁹⁵, и эта его вещественность страстна? Или все-таки это – отпечатки телесной деятельности, ведь ум затемняется помимо своей воли тем, чем он осуществляет добродетельные дела и от которых он безболезненно черпает повод для воодушевления и концентрации мыслей⁹⁶.

47.

Ибо рассудок из-за неискушенности способен действовать с наилучшими намерениями, [но при этом] сообразно плоти, хотя и не страстно⁹⁷. Гляди, не изнемог ли ум твой от скрытых столкновений с отпечатками помыслов, из-за сильного ревнования о Боге, которым обыкновенно отсекаются суетные воспоминания.

95 Исхак использует экспрессивный глагол ḡt для противопоставления духовного движения мысли и метания ее в рамках вещества (hūlā от ḡlḡ)

96 Т. е. повод для добродетели находится в вещах мира, полностью беспорядочное движение в мире есть гипотеза, которая по мысли мар Исхака не верифицируется из-за исходно нематериального характера души

97 Выбор в пользу Bog диктуется смыслом: ум по неведению может производить движение, внешне ведущие к прекрасным вещам, но (поскольку ум не искушен), оказывается действующим телесно, хотя и не страстно, т. е. не ко греху

48.

סוף אשכנז וכהן נזיר: ממון לבינה למלכותו: א
 ✦ אשכנז אשכנז אשכנז ✧

49.

ממון אשכנז: אשכנז אשכנז¹⁴⁸. אשכנז אשכנז: אשכנז אשכנז
 אשכנז אשכנז אשכנז אשכנז. אשכנז אשכנז אשכנז אשכנז
 אשכנז אשכנז: אשכנז אשכנז אשכנז אשכנז אשכנז אשכנז אשכנז אשכנז.

✧¹⁴⁹ אשכנז אשכנז ✧

{אשכנז אשכנז}
 VB
 אשכנז אשכנז אשכנז
 אשכנז



¹⁴⁸ אשכנז אשכנז см. прим. к I, 2.41

¹⁴⁹ אשכנז букв. «завершился третий трактат»: вероятно, ошибка переписчика

48.

Эти краткие указания, [изложенные] в этой главе, достаточны для просветления человека, если он безмолвствует и проводит различение^{сб}. [И они полезнее] многих писаний.

49.

Сятен бывает в человеке страх за тело, и настолько силен, что нередко из-за страха не радит о вещах похвальных и славных. Но когда с ним состязается страх за душу, тот отступает перед ним, *яко воск от лица огня*.

{яко воск}
от лица огня.
Пс 67:3

Конец второго трактата.



^{сб} Две основные аскетические практики: тишина (*ṣelyā*) и различение (или анализ – *ḥisānā*) [помыслов] считаются Исаком путем к просветлению

VII
ТРАКТАТ ТРЕТИЙ
כּוּלְּחֵי כִּסְרֵס



(גם נראה שם
 ספרי סוטה
 עמוד ספרי
 סוטה דף
 סוטה עמוד
 Soc textus
 valde corr.
 (ספרי)
 Va
 על ספרי
 סוטה

1.

גם נראה שם ספרי (ספרי) סוטה ספרי
 גם נראה שם ספרי (ספרי) סוטה ספרי
 גם נראה שם ספרי (ספרי) סוטה ספרי
 גם נראה שם ספרי (ספרי) סוטה ספרי

2.

גם נראה שם ספרי (ספרי) סוטה ספרי
 גם נראה שם ספרי (ספרי) סוטה ספרי

3.

גם נראה שם ספרי (ספרי) סוטה ספרי
 גם נראה שם ספרי (ספרי) סוטה ספרי

4.

(גם נראה שם)
 Va
 על ספרי

גם נראה שם ספרי (ספרי) סוטה ספרי
 גם נראה שם ספרי (ספרי) סוטה ספרי
 גם נראה שם ספרי (ספרי) סוטה ספרי
 גם נראה שם ספרי (ספרי) סוטה ספרי
 גם נראה שם ספרי (ספרי) סוטה ספרי
 גם נראה שם ספרי (ספרי) סוטה ספרי
 גם נראה שם ספרי (ספרי) סוטה ספרי
 גם נראה שם ספרי (ספרי) סוטה ספרי

150 ספרי תנאים ב' «добавление»
 151 גם נראה שם ספרי (ספרי) סוטה ספרי Soc, גרע. per. приводит невразумительное чтение: όταν μη εισέλθωσιν ἔξωθεν μέριμναι βιωτικαὶ ἐπὶ τὴν ψυχὴν ἀλλὰ μείνη ἐπὶ τὴν φύσιν αὐτῆς
 152 ספרי תנאים ב' «своей сути», «естеству»
 153 ספרי תנאים ב' «ספרי תנאים ב' סוטה ספרי» גרע. per.: ἐλθεῖν καὶ κατανοῆσαι τὴν σοφίαν τοῦ Θεοῦ, что приводит к потере идеи поиска премудрости (√skh) и предлог ὅτι не переводит вовсе
 154 ספרי תנאים ב' «ספרי תנאים ב' סוטה ספרי» גרע. per. по испорченному тексту Soc: αὐτὴν πρὸς κατανοήσιν τῶν κτισμάτων τοῦ Θεοῦ
 155 ספרי תנאים ב' «замкнуты», «окружены»
 156 ספרי תנאים ב' глагол sōm употреблен в факитивной породе, что заставляет переводить наст. временем
 157 ספרי תנאים ב' «ספרי תנאים ב' סוטה ספרי» имеются в виду «мыслительные концепции», хотя греч. per. (κατανόησις τῶν ἀσωμάτων, «помышление о бестелесных» [сущностях] меняет смысл фразы
 158 ספרי תנאים ב' это выражение содержит и слово «естество», κυῶnä, которое в данном контексте лучше перевести наречием, т. к. оно употреблено не терминологически

1.

Всякая душа, которая не позволяет себе избыточного попечения о накоплении вещей для собственной пользы, не нуждается в большом усердии, чтобы найти сама в себе и из себя излучения премудрости⁹⁹, сущей у Бога. Вообще говоря, безмолвие от мира естественным образом удерживает в душе вибрацию помыслов, от которых она вступает к Богу и пребывает там в изумлении.

2.

Когда внешняя вода не попадает в исток души, тогда [изнутри] пробивается своя естественная вода: дивные размышления, всегда движущиеся к Богу.

3.

Поэтому, когда в душе не оказывается этого [состояния], она приходит в движение либо от чужеродного воспоминания, либо чувства производят в ней смущение от встречи с вещами¹⁰⁰.

4.

Когда же чувства скованы безмолвием так, что они не возбуждаются, и с его помощью блекнут воспоминания, тогда увидишь ты естественное состояние душевных помыслов, что суть они, какова природа души и какие сокровища скрываются в ней. Сокровища эти – нематериальные мысли, живущие сами по себе, без заботы и труда о них¹⁰¹. Человек может даже не знать, как такие помыслы движутся в природе человеческой. Ни кто ему был наставником, ни как постиг человек то, что он хотя и знает, но не может повторить товарищу своему, ни кто был его проводником к тому, чему он не выучился у другого [не ведает он]. Такова природа души.

И выходит, что страсти суть некое добавление в душу от [иных] источников, но сами по себе они бесстрастны¹⁰².

(И выходит, что страсти суть некое добавление в душу от иных источников, но сами по себе они бесстрастны) ср. Johan. Aram., Dial. (pp. 13-14)

⁹⁹ Имеются в виду некие «логосы», сигналы премудрости, присущие Богу энергично, но находимые в твари

¹⁰⁰ Мар Исхак имеет в виду две причины движения (смущения) в душе: образы памяти и образы чувственные. Первые существуют внутри души, вторые приходят в душу извне под влиянием контакта с источниками ощущений

¹⁰¹ Здесь Исхак фактически постулирует существование в душе неких имманентных мыслей (sukkālē), которые не зависят ни от чувств, ни вообще от материи. Труд связан с заботой, см. варианты западных чтений в app. criticus

¹⁰² Топос христианского платонизма (у Пс.-Дионисия, Максима Исповедника и др. писателей)

5.

Когда ты находишь где-то в Писании [слова] о страстях душевных и телесных, они так названы сообразно своим причинам. Но душа по природе своей не имеет страстей. Внешние философы так не считают; и так же [думают] те, кто следует за ними разумом¹⁰³. Мы же, напротив, [веруем], что Бог не сотворил страстным свое подобие. *Ведь образом мы именуем не тело, но душу, а она невидима.*

(Ведь образом мы именуем не тело, но душу, а она невидима)
Ср. Быт 1,
26 Кол 3,10;
ср. Johan. Арам.,
Dial. (pp. 1327-142)

6.

Итак, всякий образ есть подобие первообраза¹⁰⁴, изображенного в нем. Но видимый образ никак не может представлять подобие чего-то невидимого. Поэтому мы не считаем, что страсти душевные естественны для души, как говорят они.

7.

Представим, что некто решил поспорить об этом и спросим его:

– Скажи нам: каково естественное [состояние] души¹⁰⁵? Когда оно свободно от страстей и исполнено света или когда оно смущено страстями и помрачено?

– Это бывает, когда природа души стала просветленной и воспримлет блаженный свет, когда она возвращается в первое состояние, в котором она пребывала [прежде]. *Когда же она, напротив, движется страстями, все чада церковные признают, что она иступила из своего естества.*

(Когда же она, напротив, движется страстями, все чада церковные признают, что она иступила из своего естества.)
Ср. Быт 1,26 Кол 3,10;
ср. Johan. Арам.,
Dial. (pp. 1327-142)

Поэтому страсти вошли в естество души впоследствии, будет совсем несправедливо считать, будто страсти душе свойственны, даже если она страстями приводится в движение. Однако ясно, что *она движется чем-то внешним, а никак не своим* [внутренним].

(она движется чем-то внешним, а никак не своим)
ср. Johan. Арам.,
Epist. (pp. 78*125q),
Dial. (pp. 141)

И если их [т. е. эти страсти] считать естественными, потому что [душа] приводится ими в движение по причине тела, то и голод, и жажда, и сон будут свойственными душе, ибо от них она страдает и стонет вместе с телом – и при отсечении членов, и в горячке, и от боли, и от недугов. По причине их взаимной связи вместе с ней от этого всего страдает и тело. Ибо вместе с ним она склоняется к веселью этого тела, и печалится, когда тело болеет.

103 Возможно, здесь критикуется тезис об изначальной присущности движений душе

104 Сирийское слово обозначает прототип или образец

105 Очевидный terminus technicus: «природность души» – означает изначальную душу, в ее идеальной форме

8.

[Вопрос первый. О] естественном для души. И [о том, что] вне ее природы и что выше ее естества.

[Тезис:] Естественное [состояние] самой души есть мысли о сотворенности всего чувственного и умопостигаемого.

Сверхъестественное [состояние] – от колебания [души] божественным созерцанием.

Внеестественное же состояние есть движимость страстями. Как сказал сей светоч вселенной, победный Василий: *когда душа пребывает в своем естественном чине, то она пребывает «выше», а когда она не в своем естественном [состоянии], то - на земли*. Итак, над [естеством], где есть местопребывание души, как сказано, нет страстей. Когда же естество снизойдет от своего чина ниже, тогда оно становится страстным¹⁰⁶.

Но где же тогда *душевные страсти*¹⁰⁷, *ведь вот – ясно, что они не естественны?* Душа приводится в движение страстями, идущими от тела, как от причины, так и в голоде, и в жажде, но, поскольку в порядке этих вещей не положено закона, то [душа] тут не виновна, так как не совершила ничего, достойного осуждения.

9.

Случается, что от Бога человеку попускается, но вместо обвинения и укоризны он приемлет доброе воздаяние. Так *Осия пророк, который вступил в незаконный брак*¹⁰⁸, так *Илия, который по ревности Божией совершил убийство*¹⁰⁹, так и те, кто *по повелению Моисееву мечом убил своих близких*.

Впрочем, говорится опять же, что *в душе естественным порядком есть гнев и раздражительность*, хотя в природе тела, это как раз и суть страсти¹¹⁰.

:106 Мар Исхак развивает идею св. Василия Великого о естественном и неестественном для души на примере пространственно-кинетической модели

:107 Т. е. психические, относящиеся к аффективно-рецептивной стороне

:108 Мар Исхак имеет в виду указание Бога пророку Осии. Греческий перевод тут слишком прямолинеен (ὁ πόρνην γεγαμμένης). В библейском тексте говорится о взятии себе пророком по приказанию Божию «жены заблуждения и детей заблуждения» (וְיָרִיב וְיִנְיָהּ פְתִיחַ). Библейское выражение традиционно переводится как «блудница», но в случае такого перевода неясно: (а) как блудниками могут быть дети? (б) почему Бог в качестве причины приводит «вселенский блуд» (וְיָרִיב וְיִנְיָהּ הַזֶּה הַזֶּה)? Таргум Ионафана подтверждает тут переносное значение глагола \sqrt{znh} : אָרַב מִטְעָמָא וְשִׁטְוֵי יִרְיָי אֲרַעְמָא (ибо заблудились обитатели земли). Фигура Гомери, жены Осии – чисто символическая, далее пророку говорится «полюби замужнюю прелюбодеицу» – так же символически

:109 Имеется в виду убийство пророком Илией четьреста пятидесяти жрецов Ваала (3 Цар 18:40)

:110 Надо понимать слова мар Исхака в том смысле, что в душе по естеству присутствуют гневливость и яростное начало (ни о каком «вождедении» тут речи нет, непонятно откуда саваиты-переводчики его взяли), но телу по природе присуще еще нечто, и все вместе это называется «е [т. е. души] страсти»

(когда душа пребывает в своем естественном чине, то она пребывает «выше», а когда она не в своем естественном [состоянии], то - на земли) ср. Basil. Saevag., Hexahemer. (pp. 1145-8); Evagr., Keph. Gnost. II:31 (pp. 72), Evagr. Ad Melaniam (pp. 16-18)

(душевные страсти, ведь вот - ясно, что они не естественны) ср. Evagr. Pont., Pract. (pp. 580,351)

(Осия пророк, который вступил в незаконный брак) Ос 12:8

(Илия, который по ревности Божией совершил убийство) 3 Цар 18:40

(по повелению Моисееву мечом убил своих близких) ср. Исх 32:27

(есть в ней по естеству, для души это гнев и раздражительность) ср. Evagr., Logism. 2 (pp. 156,15 sq); Johan. Apat., Dial. (p. 43)

10.

אברהם אבינו. שם מכלל¹⁷³: וְעַל כָּךְ, חָתָם אֵלֶיךָ, חֶסֶד וְאֱמֻנָה
וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם:
וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם:
וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם:
וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם:
וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם:
וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם:
וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם:

11.

וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם:
וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם:
וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם:
וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם:
וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם:
וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם:
וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם:
וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם:
וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם:

12.

וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם:
וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם:
וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם:
וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם:
וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם:
וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם:
וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם:
וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם: וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם:

173 שם מכלל выпущено в греч. пер.
174 וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם неверно в греч пер.: δ ἀντιλέγων, в нашем пер. принято буквальное чтение
175 וְיִשְׁרָאֵל לְעַמּוּתָם букв. «касательно чего-либо» т. е. «этого вопроса»
176 לְעַמּוּתָם букв. «знак» или «означаемое»
177 חֶסֶד производное от חָפֵץ, основное значение которого «слушаться, происходить» — залпо, неожиданно». Греческий перевод сделан очень гадательно, «по σμῆσι» ἐπισυμβάντα καὶ ἐπισελθόντα τῇ φύσει и ничего не дает для понимания исходного טַעַם
178 לְעַמּוּתָם слово производное от греческого ἀνάγκη, «неизбежность», «рок»

10.

Второй вопрос. Мы спрашиваем: когда вождение души есть вождение естественное? Когда оно воспламенено божественным или земным и телесным? Поскольку уже было сказано, что природа души возжигается по причине этого ревностью, то когда естественна ревность? Тогда, когда [она возникает] из-за желания телесного, стремления победить, тщеславия и тому подобного или когда направлена в противоположную им сторону?

Пусть ответит на те вопросы тот, кто предпринимает исследование, он начнет путь, а мы пойдем за ним вслед.

11.

[**Ответ:**] Много вещей изрекло Священное Писание, относительно этого вопроса оно также говорило. И сколь часто употребляет [Писание] иносказательные именованья! Оно относит к душе то, что свойственно телу (и наоборот, свойственное душе говорится о теле), не разделяя их, чтобы не делать пространное изложение. Разумные же понимают то, что читают, т. е. смысл Писания. Так например, [Писание приписывает] то, что [свойственно] Божеству Господа, Его человечеству, [но] возвышенно и великолепно. Там – нечто несообразное с человеческой природой, здесь – не сообразное с Его Божеством, и многие, не понимая смысла сказанного в Писании, преткнулись об это препятствие, так что не могут уже подняться. Это – о том, что касается души и тела¹¹.

12.

Если добродетель¹² есть естественное здоровье души, то страсти, стало быть, – болезни, нарушающие естество души и внезапно лишают ее здравия. Но уже ясно, что здоровье предшествует в природе последующему недугу¹³.

Если это действительно так (а оно так и есть), то добродетель неизбежно будет свойственна природе души, а случайные вещи¹⁴ – вне [ее] естества, так как невозможно, чтобы нечто предшествующее не было также и естественным¹⁵.

11 Смысл этого пассажа, кажется, состоит в ослаблении библейского аргумента в христологии ссылкой на свойственное Писанию на уровне выражения представление о взаимоотношении свойств и вообще на герменевтическую проблему: телесное и душевное концептуируются как амбивалентные понятия. Чтобы не «преткнуться», мар Исхак предлагает рассуждать, отталкиваясь не от дуальности «душа/тело», а от понятия «свойственного природе»

12 В обычном для мар Исхака смысле, т. е. «аскетическое делание», «труд восхождения»

13 Здесь устанавливается временно-логический порядок здоровья и болезни, что подчеркивается словом *gedšā*, которое имеет смысл акцидента

14 Т. е. акциденции, *gedšē*

15 Воспроизведенный мар Исхаком тип рассуждения имеет явно античные корни. Представление о природном как о первом типично для платоновской логики, где «первая сущность» есть чистое бытие, *φύσις*

13.

Вопрос третий. *Телесные страсти присущи телу естественно или условно? [Возьмем] душу: считаются ли они у нее естественными из-за тела?*

(Телесные страсти присущи телу естественно или условно? Возьмем душу: считаются ли они у нее по естеству из-за тела?)
ср. Johan. Apat., Dial. (pp. 4225-26)

[Ответ:] Сказать о телесных страстях, что они вне природы – невозможно. А раз о душе известно и всеми признается, что для нее естественна чистота, то никто не посмеет сказать, что она страстна, кроме разве переносного смысла. Ведь *болезнь считается следующей за здравием*.

(болезнь считается следующей за здравием)
Ср. Johan. Apat., Dial. (pp. 43.10)

И невозможно, чтобы одна и та же [вещь] была бы по природе хорошей и дурной. В любом случае, одно предшествует другому; и то, что старше, то и естественно. Все случайное не называется сущим от естества, не может оно также быть собственным, но пришло извне. Все случайное и преходящее изменчиво, с ним сопряжена перемена, а естество не переиначивается и не изменяется.

Все существующие страсти даны на пользу каждой из двух природ¹⁶, у каждой свои, принадлежащие ей по естеству. И дарованы они Богом как бы для возрастания. Страсти телесные вложены Богом в тело на помощь и возрастание этому телу. А страсти души, т. е. душевные силы, – для возрастания души и помощи ей. Когда же тело бывает вынуждено покинуть свою страстность, удаляясь от страстей, чтобы последовать душе, тогда оно терпит ущерб. Ибо по слову апостола: *Дух возделает нечто, вредящее телу, плоть же возделает нечто, вредящее духу*. Они друг другу противятся по своей природе.

(Дух возделает нечто, вредящее телу, плоть же возделает нечто, вредящее духу)
Гал 5:17

14.

Поэтому пусть никто не хулит Бога за то, что *Он будто бы вложил в наше естество страсти и грех*, ибо когда Он учредил каждое из них, [душу и тело], то вложил [в каждое] нечто, служащее к его возрастанию. Но когда одно естество совмещается с другим, оно более уже перестает быть само собой и [проникает] в противоположное. Если бы эти страсти были [присущи] душе естественно, то почему душа терпела бы от них вред, вступая с ними в отношение? Ведь частные свойства одного естества не могут вредить самому естеству.

(Он будто бы вложил в наше естество страсти и грех)
ср. Иак 1:13

¹⁶ Т. е. душе и телу

15.

Почему же совершение телесных страстей есть прибыток и укрепление телу, а [совершение] душевных вредит душе, ведь они принадлежат ей? И почему добродетель мучает тело, но возвращает душу?

[Ответ:] Видишь ли, то, что вне естества, каким-то образом вредно для каждого из этих естеств. Ибо каждое конкретное естество ликует, когда подходит к родственному себе.

Хочешь ли понять, каковы свойства каждого из этих естеств? Подумай о вещах, от употребления которых каждая из природ получает пользу: это свойственное им¹⁷. И наоборот: по тому, что причиняет природе мучки, узнай, что она находится в том, что противно ее естеству. Вот и все.

16.

Если мы признаём теперь, что страсти каждой природы противоположны друг другу, то все, пользующее тело и доставляющее ему удовольствие, как бы оно ни употреблялось душой, не должно считаться относящимся к самой ее природе, ибо то, что в естестве души, то – смерть для тела. Исключением будет то, что приложимо к ней несобственным образом.

17.

Из-за немощи плоти [душа] не может совсем освободиться от них [страстей], покуда она облечена ею [плотью]. Дело в том, что ее природа участвует в ее страданиях из-за единства своих движений с плотскими устремлениями, которое установлено непостижимой Премудростью. Хотя они [пребывают] взаимно переплетенными, однако одни движения отличны от других движений, а воля [души] от воли [тела], т. е. плотское – от духовного.

Природа, впрочем, не может ни совершенно перемешаться, ни [совершенно] отказаться от себя самой. Но каждая из них [т. е. природ], хотя человек время от времени и склоняет их к большому равенству, во грехе или в добродетели, каждая движется по своей воле и стремится сама по себе.

17 Исхак поясняет знаменитое положение о «свойственном» (similis a simile)

Когда она¹¹⁸ хоть частично возвысится над попечением о теле, тогда все ее движения совершенно находятся в духе, плавают в глубине небесной среди неисследимых сущностей¹¹⁹.

[Впрочем,] тело не перестает помнить своего [естества]¹²⁰. Так, даже когда они [т. е. движения] обращаются на грех, красота не прекращает своего мерцания в разуме.

18.

Что же такое чистота ума?

[Ответ:] Чист умом не тот, кто не знает зла, разве только он не скотина бессловесная¹²¹. Нельзя назвать чистыми разумом тех, кого естество поместило в младенческое измерение: иначе мы потребуем от людей вовсе не принадлежать к тварному порядку. Но чистота ума – это пленение Божественным, наступающее только после изрядного упражнения в [постнической] добродетели¹²².

Не посмеем сказать, что такое [состояние] приобретается без искушения враждебными помыслами, иначе окажется, что человек не облечен телом. Не будем же мы лишать естество [возможности] борьбы прежде [наступления] будущего века.

19.

Искушение помыслов я упоминаю не потому, что человек следует им, но по причине начала той борьбы [против] помыслов, которая воздвигается в уме от четверицы основных причин. Они-то и приводят в действие все виды страстей, да так, что в этой жизни нельзя найти никого, кто бы возвысился над здешними воспоминаниями, даже среди мастеров борьбы, признанных совершенными, как Павел¹²³.

118 Употреблено местоимение женского рода, откуда ясно, что речь идет о душе

119 Выражение «непостигаемые сущности» очевидным образом отсылает к греческой концепции «постигаемого-непостигаемого» (*αἰσθητόν vs. νοητόν*)

120 Т. е. тело продолжает помнить благое по природе, несмотря на затемненность движениями души

121 Возможная аллюзия на Макарьевский корпус («Слово о хранении сердца»)

122 Указанное в аппарате чтение западных рукописей едва ли не предпочтительнее: «чистота в божественном» кажется более соответствующим мысли мар Исхака

123 Без сомнения, мар Исхак намекает на известные слова апостола Павла о вознесении «некоего человека» до «седьмого неба», что обычно понимается в автобиографическом смысле, однако в психологическом контексте павлово свидетельство рассматривается снижено: несмотря на вознесение апостол (буквально «главный агонист») не был свободен от «здешних воспоминаний», ибо оставался хотя и обожженным, но человеком. Здесь можно увидеть специфическое для Церкви Востока учение об обожении

20.

Так вот, тело своими движениями – по естественному порядку, [возторгах,] мир своими естествами через служение чувствам; [в-третьих,] душа через мышление, память и силы уклонения; [в-четвертых,] бесы – посредством подталкиваний, о которых уже сказано. Посредством этих четырех [причин] напор страстей и искушает его. Стоит ему чуть смутиться ими, как его отрывает от [тяготения к] вещам совершенным, созерцаемым умом.

Рассуди сам, возможно ли, чтобы прежде конца этого мира или прежде смертной перемены прекратилась бы одна из сих четырех [причин]? Опять же, может ли тело совершенно подняться над своими нуждами, чтобы природа не заставляла его искать чего-то здешнего?

21.

Если [это] будет признано бессмысленным, пока они [т. е. четыре причины] существуют, неизбежно и страсти будут действовать во всяком [существе], облеченном телом. Что же касается бдительности, то она необходима всем. Я не имею в виду одну или две страсти, во все эти различные виды страстей, если облечен [кто] плотью.

Однако, некто может возразить, что его [страстные] движения слабы, а борения – невелики. Тогда пусть он также признает, исходя из этого, что труды не обязательны и большая бдительность тоже.

22.

В чем отличие чистоты ума от чистоты сердца?

[Ответ.] Одно [дело] – чистота ума, другое – чистота сердца, как есть разница между отдельным членом и всем телом.

Что же касается мышления, то оно есть одно из душевных чувств, а сердце есть управляющее начало внутренних чувств, то есть чувство чувств¹²⁴, ибо оно есть корень. *Но если корень свят, то и все ветви* [святые], а не то, что освящена только одна ветвь.

(Но если корень свят, то и все ветви)
Рим 11:16

¹²⁴ Сердце как особое «чувство чувств» – тема явно связанная с пс.-макарьевской «мистикой сердца».

27.

Страх потребен человеческой природе, чтобы не нарушать пределов заповеди. Любовь же нужна, чтобы возбуждать в ней стремление к тем добродетелям, ради которых она прилежит труду добродетеляния. *Духовное знание следует за трудом добродетельным. Им обоим предшествуют страх и любовь.* Так страх предшествует милости¹²⁷.

(Духовное знание следует за трудом добродетельным. Им обоим предшествуют страх и любовь)
ср. Evagr., Keph. Gnost. 1.72.81 (pp. 50, 54) II.3 (pp. 60) II.20 (pp. 68); Joh. Aram., Thaum. (pp. 168i)

28.

Всякий, кто безрассудно дерзнет приобрести вещи последние прежде первых, несомненно положит душе своей основание погибели. Ведь в таком порядке они положены Богом, так что одни происходят от других.

29.

Не заменяй любви к ближнему твоему любовью к вещам, ибо в ней [т. е. в любви к ближнему] сокрыто то, что драгоценнее всего.

30.

Что для плотских очей есть [просто] телесный образ, то же самое выглядит страстным для взгляда проникающего. Так, ряд страстей, омрачающих естественное второе умозрение¹²⁸, [помрачает] и естественную благость [души]. И в этом одно с другим неким образом [совмещено] вплоть до того, как пресечется чреда умозрений.

31.

Когда ум приходит в свое естественное равновесие, он пребывает в ангельском умозрении¹²⁹. Оно есть первое и естественное умозрение, называемое также «обнаженным умом».

Когда же [ум], напротив, [находится] во втором естественном познании¹³⁰, он сосет и питается млеком от телесных сосцов. Это [состояние] именуется вторым одеянием по отношению к называемому первым. Оно следует за чистотой¹³¹, в которую ум вступает сначала. Это [состояние] и есть первичное в бытии, так как оно есть первая степень ведения¹³², но по чести оно идет вторым.

127. Логика этого пассажа несколько причудлива: страх со своей стороны, а любовь (hūbbā) – со своей, предшествуют благим (прекрасным) делам, которые дают духовное знание, которое есть милость (rehmtā). Так от страха восходит человек к милости и знанию (что есть одно и то же). Греческие переводчики перевели оба термина словом ἀγάπη, что совершенно лишил смысла весь пассаж

128. Здесь и далее – терминология Евагрия

129. Выражение Евагрия с типичной темой «ангельского жития»

130. Здесь, видимо, речь идет о состоянии ведения («умозрении»), но по причине его плотского характера мар Исхак употребил сниженное слово

131. Чистота (daḡyūtha) – технический термин, обозначающий особое состояние ума, избавленного от страстей

132. Существует возможность перевести термин idfātā как «познание», но тогда появляется оттенок солипсизма

Потому-то оно именуется вторым по некоторым говорящим признакам, по которым [видно, что] ум очищен и обучен для перехода на следующий уровень, который, так сказать, познается в совершенстве движений ума и в порядке, близком к божественному созерцанию.

32.

Второе одяние ума – чувства, а обнаженность [его] – это, когда он движим невещественными умозрениями¹³³.

33.

Оставь малое, чтобы обрести многоценное¹³⁴. Будь мертв в жизни своей, чтобы не жить в мертвенности. *Положи душу свою*, чтобы умереть от усердия, а не жить в осуждении.

(Положи душу свою)
ср. Ин 5:33 –
употреблена
та же идиома

Ибо не только те мученики, кто принимает смерть за веру во Христа, но также и те, кто умирает за соблюдение Его заповедей.

34.

Не будь несмыслен в прошениях своих, чтобы не оскорбить Бога своим невежеством.

Стань мудрым в своих молитвах¹³⁵, чтобы тебя сочли достойным славных дел. Проси ценных [даров] у Того, кто не устраняется, чтобы и ты получил от Него, ибо мудр выбор твоей воли.

¹³³ Иначе говоря, «нагота ума» в согласии с евагрианской традицией есть промежуточная цель аскетике (см. выше)

¹³⁴ «Малое», «незначительное» противопоставлено «многославному», «почетному».

¹³⁵ В первом случае мар Исхак употребляет слово «прошения» (√š?l), а здесь – слово «молиться» (√šly)

35.

Соломон просил [себе] премудрости и действительно получил царство земное, ибо умел мудро просить, сиречь у царя – великих [милостей]. Елисей просил сделать дух его вдвое большим, чем у его учителя, но прошение его осталось неисполненным. Ибо унижает честь царя тот, кто просит у него жалких [вещей].

(Соломон просил себе премудрости и действительно получил царство земное, ибо умел мудро просить, сиречь у царя – великих)
ср. III Цар. 3:9;
Прем. 7:7

Израиль просил презренного, и его постиг гнев Божий. Он перестал дивиться делам [Божиим] и страшным служителям Его¹³⁶, и просил наслаждений для чрева своего. И *«еще брашну суцу во устех их, гнев Божий взыде на ня»*.

(Елисей просил сделать дух его вдвое большим)
ср. 4 Цар. 2:9

36.

Приноси Богу свои прошения сообразно величию Его, и возвеличится достоинство твое пред Ним, и Он с радостью примет тебя.

(еще брашну суцу во устех их, и гнев Божий взыде на ня)
Дан. 4:28;
Пс. 77:30-31

Представим, что некто попросит у царя немного навоза. Такой человек не только сам себя обесчестит ничтожностью своей просьбы, показывающей его невежество, но и царю нанесет оскорбление своей глупостью.

Так происходит и с тем, кто в молитвах своих у Бога просит земных благ.

37.

Ибо вот Ангелы и Архангелы, эти «великие Царёвы», взирают на тебя во время молитвы твоей, – с каким прошением обратишься к Владыке их? Они изумляются тебе в восхищении, когда видят, что ты, земной, оставил свою корзину с дерьмом ради просьбы небесных благ.

38.

Не проси у Бога чего-то такого, что Он Сам заботливо дает нам без наших просьб, того, в чем Он не отказывает не только Своим ближним, но и тем, которые чужды ведения о Нем и даже не ведают о Его существовании. Ибо сказано: *«не будьте якоже язьгчицы, лишше глаголющими в молитвах своих»*. Что такое эти «язьгчицы»? Это есть телесное, «народ земли ищущий этого», и это о них сказано: *«Вы же не пейцетеся, что ясте, или что пиете... или во что облечетеся. – Весть бо Отец ваш, яко имеете в сем нужду»*.

(не будьте якоже язьгчицы)
Мф. 6:7-31

(Вы же не пейцетеся, что ясте, или что пиете... или во что облечетеся... Весть бо Отец ваш, что имеете в этом нужду)
ср. Мф. 6:31-32

Сын у отца своего уже не просит хлеба, но просит о другом, ибо ему доверены большие доли в доме отца его.

¹³⁶ Вероятнее всего, имеются в виду ангелы

39.

וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם
 וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם
 וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם
 וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם
 וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם

40.

וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם
 וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם
 וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם

41.

וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם
 וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם
 וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם

42.

וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם
 וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם
 וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם

43.

וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם
 וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם
 וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם

243 וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם в греч. пер. очень संबодно: ἂν δεηθῆς τοῦ Θεοῦ περὶ πράγματος, καὶ μακροθυμῆσῃ
 244 וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם в греч. пер. неверно переведено
 245 וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם в греч. пер. неверен: διὰ τὸ μήπω ἐφθαχέναι σε τὸ μέτρον τοῦ δέξασθαι τὸ χάρισμα ὅπερ αἰτεῖς, καθ' ὅτι οὐ δεῖ ἡμᾶς εἰς μέτρα μεγάλα πρὸ καιροῦ ἐπιβάλλειν ἑαυτοῦς
 246 וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם букв. «в труде, посредством труда», греч. пер. μετά πόνου καρδίας
 247 וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם букв. «ценных для мира», греч. пер. интерпретативен: τῶν τερπνῶν τοῦ βίου
 248 וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם וְהָיָה כִּי יִשְׁמָעֵל הַבְּרִיָּה לְעַלְמֵי עוֹלָם греч. пер. неверен: τὰ ἔργα σου

39.

Только по немощи ума человеческого Господь заповедал о *хлебе насущном*, чтобы просить его в молитве. Но смотри, что заповедано совершенным ведением и здравым душою: *«Не пекитесь о пище или одежде; потому что если Бог печется о бессловесных животных, о птицах и о тварях неодоушевленных, то козьми паче попечется о вас: Ищите же паче Царствия Божия и правды Его, и сия вся приложатся вам»*.

(хлебе насущном)
Мф 6:10

(Не пекитесь о пище или одежде)
ср. Мф 6:28

(если Бог печется о бессловесных животных, о птицах и о тварях неодоушевленных, то козьми паче попечется о вас)
ср. Мф 6:26

Если Он медлит исполнить твою просьбу, проси и не отступайся легко, не печалься, потому что ты не мудрее Бога.

40.

Когда оказываешься в таком [состоянии], это бывает из-за твоего образа жизни, не соответствующего твоей просьбе, или от путей сердца твоего, которые расходятся со смыслом твоей молитвы, или от того, что твое внутреннее состояние младенческое по сравнению с величием вещей, о которых ты просишь.

Ищите же паче Царствия Божия и правды Его, и сия вся приложатся вам
Ср. Мф 6:33

41.

Не годится, чтобы великие вещи давались нам легко, ибо дар Божий не должен считаться малым от того, что его легко получить.

Все полученное легко, легко и утрачивается; а все приобретенное с трудом и хранится с осторожностью.

42.

Терпи жажду ради Христа, и Он опьянит тебя Своею любовью.

Сомкни очи свои для вещей, ценимых в мире, и будешь сочтен достойным, чтобы мир Божий воцарился в твоём сердце.

Воздерживайся от того, что привлекает твой взор, чтобы сподобиться духовной радости.

43.

Если Богу будет неудобно твое поведение, не проси у Него вещей возвышенных, чтобы не уподобиться человеку, искушающему Бога. И пусть молитва строго соответствует житию.

44.

Ибо тому, кто привязан к земному, невозможно домогаться небесного, и тому, кто занят мирским, нет возможности просить божественного, потому что пожелание каждого человека показывается делами его: в чем показывает он свое усердие, о том и молится.

Кто жаелает великого, тот не бывает занят мало важным.

45.

Будь свободен, даже и связанный телом, и своей свободой покажи себя смиренным ради Христа. В невинности будь искусным, чтобы не быть тебе окраденным.

Возлюби смирение в своем житии, чтобы смочь избежать неприятных сетей, которые всегда расставлены вне пути смирения. Не отказывайся от скорбей, потому что ими входишь в познание.

Не бойся искушений, потому что чрез них обретаешь драгоценное достояние.

(Не бойся искушений, потому что чрез них обретаешь драгоценное достояние)
ср. 1 Тим 2:4;
2 Тим 3:7; Евр 10:26;
Евагг. Кeph. Gnost.
I.14 (pp. 22) I.52 (p. 42)
I.89 (pp. 58) II.19
(pp. 68) IV.50 (pp. 158);
Theod. Mops. Symb.
Hom. 1 (pp. 130);
Joh. Aram., Briefe
(pp. 22) 316
Ср. Мф 26,41

46.

Молись, чтобы не впадать в искушения душевные, а к искушениям телесным готовься изо всей силы, борись с ними руками и ногами. Без искушений не сможешь приблизиться к Богу, потому что в них сокрыт божественный покой. Кто бежит от искушений, тот бежит от добродетели, но не в смысле искушений вожделением, а в смысле – от скорбей¹³⁷.

(Молитесь, да не увидите в напасть)
Мф.26:41

(Подвизайтесь внити сквозь тесную врата)
Лк.13:24

47.

[Вопрос:] Как согласуется между собою [сказанное]: «*Молитесь, да не увидите в напасть*», со [сказанным]: «*Подвизайтесь внити сквозь тесную врата*» и еще: «*Не бойтесь убивающих тело*» и «*иже потеряет душу свою Мене ради, найдет ее*»? Всеми этими словесами Господь побуждает нас к перенесению искушений, а в первом повелел молиться, чтобы «*не внити*».

(Не бойтесь убивающих тело)
Мф.10:28

(иже потеряет душу свою Мене ради, найдет ее)
Мф.10:39

(не внити)
Мф 26:41

Какая добродетель¹³⁸ совершается без искушений? Но какое искушение больше [собственной] гибели, которой Господь повелел подвергаться ради него? «*Иже не примет креста своего, и вслед Мене грядет, несть Мене достоин*» – и [тут же]: «*молитесь да не увидите в искушение*». [Речь] об искушении рассеяна во всем Его учении. Он же и сказал: «*Без искушений не обретается Царствие Небесное*».

(Иже не примет креста своего, и в след Мене грядет, несть Мене достоин)
Мф.10:38

(молитесь да не увидите в искушение)
Мф 26:41

(и сказал: Без искушений не обретается Царствие Небесное)
Деем.14:22

¹³⁷ Видно, что «искушения» понимаются у мар Исхака двояко: как претерпевания и как находы страстей. Далее разбирается как раз этот дуализм

¹³⁸ В обычном терминологическом смысле (= аскетическое усилие)

48.

О сколь узок путь учений Твоих, Господи! Тот, кто не различает посредством знания, когда читает [молитву], всегда останется своей мыслью вне его!

49.

Когда сыны Зеведеовы и мать их попросили Господа о сидении с Ним в Царствии, Он сказал им в ответ следующее: «*Можете ли с радостью пить чашу, юже Аз имам пити, или крещением, имже Аз крещуюся, креститися*»? Почему же здесь повелеваешь, Господи, *взяться* о том, чтобы «не внити»?

{Можете ли с радостью пить чашу, юже Аз имам пити, или крещением, имже Аз крещуюся, креститися}
Мф.20:22

50.

О каких искушениях [следует] нам молиться, чтобы не внити [в них]: [Ответ:] Молись, чтобы *не войти в искушение* касательно твоей веры.

{не войти в искушение}
Мф 26:41

Молись, чтобы не внити в искушение от сопребывания в уме своем с бесом хулы и гордыни.

Молись, чтобы по попущению¹³⁹ тебе не внити в искушения, обнаруженные чувствами, которые сатана способен возбудить против Тебя, если ему Бог позволит, по причине глупых мыслей, которые имеют в уме своем¹⁴⁰.

Молись, чтобы не отступил от тебя [Ангел,] свидетель целомудрия, и ты не был бы искушен без него пламенем греховным.

Молись, чтобы не внити в искушение и не оскорбить кого-либо.

Молись, чтобы не внити в искушения душевные, то есть воздвигающие в душе борьбу, сомнение и соблазн. Приготовься принимать и телесные искушения всем своим телом и борись с ними всеми своими членами, чтобы очи были полны слез, и да пребудет с тобой твой хранитель в час, когда окажешься пред ними.

¹³⁹ Попущение (букв. «оставление» или «небрежение») может быть понято как субъективно (что более вероятно), так и объективно (= «по попущению Божию»)

¹⁴⁰ Согласно этому рассуждению, дурные мысли, вызванные внешними раздражителями через чувства, становятся ловушками, вводящими в искушение

51.

קטוהתא : קד ידוהל רל קמל .²⁶² מהלעהל : קטוהתא קל
 קמאו : קמל רל קטוהתא : קמאוה : קטוהתא קל
 * מהלעהל רל קטוהתא קמל : קטוהתא קל קמל קטוהתא קל קטוהתא
 קטוהתא קל קטוהתא קל קמל קטוהתא קל קטוהתא קל קטוהתא קל
 קטוהתא קל קטוהתא קל קמל קטוהתא קל קטוהתא קל קטוהתא קל
 קטוהתא קל קטוהתא קל קמל קטוהתא קל קטוהתא קל קטוהתא קל
 קטוהתא קל קטוהתא קל קמל קטוהתא קל קטוהתא קל קטוהתא קל
 קטוהתא קל קטוהתא קל קמל קטוהתא קל קטוהתא קל קטוהתא קל

52.

מהלעהל קטוהתא קל קמל קטוהתא קל קטוהתא קל קטוהתא קל
 קטוהתא קל קטוהתא קל קמל קטוהתא קל קטוהתא קל קטוהתא קל
 קטוהתא קל קטוהתא קל קמל קטוהתא קל קטוהתא קל קטוהתא קל
 קטוהתא קל קטוהתא קל קמל קטוהתא קל קטוהתא קל קטוהתא קל
 קטוהתא קל קטוהתא קל קמל קטוהתא קל קטוהתא קל קטוהתא קל

53.

מהלעהל קטוהתא קל קמל קטוהתא קל קטוהתא קל קטוהתא קל
 קטוהתא קל קטוהתא קל קמל קטוהתא קל קטוהתא קל קטוהתא קל
 קטוהתא קל קטוהתא קל קמל קטוהתא קל קטוהתא קל קטוהתא קל
 קטוהתא קל קטוהתא קל קמל קטוהתא קל קטוהתא קל קטוהתא קל
 קטוהתא קל קטוהתא קל קמל קטוהתא קל קטוהתא קל קטוהתא קל
 קטוהתא קל קטוהתא קל קמל קטוהתא קל קטוהתא קל קטוהתא קל

262 מהלעהל тут присутствует определенная дилемма относительно субъективного или объективного характера слова. Греческие переводчики перевели объективно ή πρόνοια του Θεού, однако дальнейший ход рассуждения склоняет нас к субъективному толкованию в смысле «памятования»

263 קטוהתא из греч. παρηγοία

264 קמל букв. «не примет изменения», не изменится

265 קמל греч. пер. дополняет: πειρασμόν τόν φοβερόν του διαβόλου

266 קמל букв. «бахвальство», но возможен перевод «самоуверенность», греч. пер. ἀλαζονεία

267 מהלעהל основное семантическое поле этого понятия связано с глупостью, но есть и некоторый этический оттенок, вызванный архаическим представлением о взаимосвязи глупости и порока. По этой причине саввайты перевели καχία, что формально, разумеется, неверно

268 מהלעהל קמל греч. пер. неверен: δι' ἧς ἐκ τοῦ ὕψους τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ πρὸς τὴν ἀσθένειαν τῶν ἀνθρώπων συγκατέβη

269 קמל букв. «то, что относится к телу»

270 קמל греч. пер. перевод этой фразы представляет определенные трудности: глагол ἄγα («быть твердым, крепким, настоящим») в породе ῥαγίει означает «укреплять, утверждать». Однако семантика правды, истинности оказала влияние и на греческих переводчиков: ἐκλίπτουσαν τῆς ἀληθείας

271 קמל греч. пер. расширяет: προσέταξε προσεῦξασθαι μὴ ἐμπεσεῖν

51.

Без искушений не воспримется памятование о Боге, невозможно приобрести дерзновения к Нему, невозможно научиться премудрости духовной, и любовь к Богу не укореняется в душе.

Прежде искушений человек молится Богу как чужой. Когда же он [получит] скорби из-за своей любви и не соблазнится, тогда он – как тот, кто на Бога возложил вознаграждение и был причтен к сыновьям дома Его и [удостоен Его] милосердия, потому что, во исполнение воли [Божией], вел долгую брань с [целым] войском своих врагов.

Вот это и значит: «Молитесь, да не внидите в напасть».

52.

И еще: молись, чтобы не внити тебе в искушение от твоего самолюбования; но за то, что ты полюбил Бога да воссияет в тебе сила Его.

Молись, чтобы не внити тебе в это [все] по причине глупости твоих помыслов и действий; но ты можешь стать другом Божиим, и в терпении твоём проявится сила Его.

53.

[Теперь скажу] о милосердии Господа нашего, [проявляющемся в том], что Он соразмеряет свое слово с человеческой немощью.

И еще в одном [Господь] явил нам милосердие. Если посмотреть на телесность, [увидишь, что Бог] учел слабость природы. Ведь по причине телесной скудости, возможно, она будет не в состоянии противостоять напору искушений, когда окажется среди них. По этой причине она может упасть с твердого основания, одоленная страданиями. Поэтому Он наказал нам: пусть никто, насколько возможно, не опускает себе впадать в искушения.

54.

Но не только это, но также: *«Молитесь усердно, да не увидите в нее [т. е. напасть] неожиданно»*. Если бы это было возможно для вас – без них [т. е. искушений] угодить Богу!

(Молитесь усердно, да не увидите в нее [т. е. напасть] неожиданно)
ср. Мк 13:33

Но если требуется поистине великое [подвижничество] добродетели, то нападают искушения, да притом и самые сильные, и если человек не может их понести, чтобы стяжать эту добродетель во время оно, то ни нам самим, ни кому другому не стоит делать вид [, что мы принимаем их].

55.

И ты уже не оставишь из страха это великое дело, в котором состоит жизнь твоей души, взяв в качестве оправдания твоего нерадения эти слова: *«Молитесь, да не увидите в напасть»*.

(Молитесь, да не увидите в напасть)
ср. Мк 13:33

Подобные люди суть именно те, о ком сказано, что они неявным образом грешат посредством заповедей¹⁴¹.

56.

А если кто из страха искуститься дерзнет нарушить одну из заповедей Божиих, завет ли целомудрия, образ ли воздержания, исповедание ли веры, свидетельство ли перед Словом Божиим¹⁴², или внимательное хранение остальных требований закона, то нет способа избежать падения.

Так что ему теперь надо с полной уверенностью пренебречь телом, верить душу Богу и выступать во имя Господа.

¹⁴¹ Насколько можно понять здесь мысль мар Исхака, «грешниками по заповедям» он называет тех, кто отказывается от духовной борьбы под предлогом буквального выполнения слов Писания об избегании искушения

¹⁴² Мар Исхак явно говорит о внутреннем свидетельстве (образом жизни, поведением) и не имеет в виду исповедничество перед властями. Греческие переводчики сочли возможным такое расширительное толкование, которое выдает полное непонимание смысла фразы

57.

И Тот, Кто был с Иосифом в земле египетской свидетелем его целомудрия, Бывший с Данишлом во рву львином, с домом Анании в печи огненной, Кто был с Иеремией в яме с тиной, Кто избавил его и даровал ему милость в стане халдейском, Кто был с Петром в темнице и вывел его из нее при затворенных дверях, и с Павлом в иудейской синагоге, короче говоря, Тот, Кто в любое время был с рабами Своими в любом месте и [любой] стране и явил в них Свою силу и прославил их, сохранил их многими чудесами – они же явно видели свое спасение во время своих скорбей, – Он укрепит и спасет его среди бурь, в которых он окажется. И он [искушаемый] воспримет тогда на себя против невидимого врага и его подручных ревность Макавеев.

(Иосифом в земле египетской свидетелем его целомудрия)
ср. Быт 39,7-12

(с Данишлом во рву львином)
ср. Быт 39,7д
ср. Дан 6:16

(домом Анании в печи огненной)
ср. Дан 3:20

(тиной)
Иер 38:6

(в стане халдейском)
Иер 39(40):11

И [станет он] как другие святые пророки, апостолы, мученики, истоведники, отшельники, которые соблюли божественные законы и духовные заповеди в местах страшных, в искушениях трудных и тяжких, повергли мир и тело позади себя и твердо устояли в правде своей, не поддались силе, которая давила вместе на души их и тела, но победили мужественно.

(с Петром в темнице и вывел его из нее при затворенных дверях)
Деян 12:6-11

(с Павлом в иудейской синагоге)
Деян 21:30

И вот, мало-помалу, имена их начертываются до самого пришествия Господня в Книге Жизни, и деяния их по Божию повелению сохранены в Писании для нашего назидания и укрепления, как свидетельствует блаженный апостол. По ним познается и выучается путь Божий, когда мы ставим их в пример как живые иконы себя пред очами нашего ума, нося [в себе] таким образом их подобие и сверяя с ними пути нашего поведения, по образу древних.

(начертываются)
Фил 4:3

(как свидетельствует блаженный апостол)
Рим 15:4; Евр 11

58

קבלת תורה וקבלת מצוות : כאלו כללית קבולת מצוות
 *²⁹² כאלו מצוות קבלת מצוות
 קבלת מצוות : כאלו מצוות קבלת מצוות
 * קבלת מצוות קבלת מצוות
 קבלת מצוות קבלת מצוות קבלת מצוות קבלת מצוות
 קבלת מצוות קבלת מצוות קבלת מצוות קבלת מצוות

59.

מיו דריתו קבלת מצוות :²⁹⁶ קבלת מצוות קבלת מצוות
 קבלת מצוות קבלת מצוות קבלת מצוות קבלת מצוות
 קבלת מצוות קבלת מצוות קבלת מצוות קבלת מצוות
 קבלת מצוות קבלת מצוות קבלת מצוות קבלת מצוות

60.

קבלת מצוות קבלת מצוות קבלת מצוות קבלת מצוות
 קבלת מצוות קבלת מצוות קבלת מצוות קבלת מצוות
 קבלת מצוות קבלת מצוות קבלת מצוות קבלת מצוות
 קבלת מצוות קבלת מצוות קבלת מצוות קבלת מצוות
 קבלת מצוות קבלת מצוות קבלת מצוות קבלת מצוות
 קבלת מצוות קבלת מצוות קבלת מצוות קבלת מצוות

קבלת מצוות
 קבלת מצוות
 Vb
 קבלת מצוות
 קבלת מצוות

292 כאלו מצוות בוכ. «через здоровое (правильное) небное ощущение»
 293 קבלת מצוות קבלת מצוות קבלת מצוות קבלת מצוות греч. пер.: πρόνοιαν του Θεού, ην ἐξ ἀρχῆς και μέχρι του νυν προνοείται совершенно меняет конструкцию
 294 קבלת מצוות игра слов: samimānē («лекарства») коррелирует с глагольной основой √sm? («слепнуть»)
 295 קבלת מצוות בוכ. «потемневшие», «померкшие»
 296 קבלת מצוות т. е. о чудесах, совершенных Богом в порядке домостроительства
 297 קבלת מצוות в этом выражении содержится двойная семантика. Пассивная порода (et̄iketm) глагола, как правило, имеет сексуальный подтекст («соитие»). Вместе с тем производное этого корня с иной огласовкой (et̄akam) имеет смысл мудрости. Вероятно, Исхак представлял себе процесс как внутреннее интимное соединение ума со святыми образами, проецирование на себя житейного образца, ассоциация себя с ним
 298 קבלת מצוות боч. «своей ипостаси», далее Исхак говорит о единой природе Бога
 299 קבלת מצוות קבלת מצוות קבלת מצוות греч. пер. следует Soc: ὡς ἐξ ἀμφοτέρων ἦνωμένω
 300 קבלת מצוות от греч. θρόνος
 301 קבלת מצוות заимствование через Новый Завет греч. λεγιών от лат. legio
 302 קבלת מצוות библейское выражение «завеса двери», т. е. храмовая завеса
 303 קבלת מצוות можно перевести как «жизни мира»
 304 קבלת מצוות קבלת מצוות греч. добавляет εἶδομεν αὐτὸν και οὐκ εἶχεν εἶδος οὐδὲ κάλλος

58.

Сладки для души разумной Божественные речения, они как жирная пища, утучняющая тело посредством здорового вкуса¹⁴³.

Сказания же о праведных так же возжеленны слуху кротких, как полив молодым саженцам.

Пусть будет для тебя понимание Божественного домостроительства, которое Он совершил для древних людей, как ценное лекарство для ослабевших глаз¹⁴⁴.

59.

Пусть воспоминание о них сохраняется в тебе на всем протяжении дня¹⁴⁵. Размышляй, сравнивай, соединишься с ними, чтобы воспринять своей душой пречестное воспоминание о величии Божиим и стяжать самому себе вечную жизнь во Хрѣтѣ Ісѣхъ Господе *посреднике между Богом и людьми*, который един в Своих двух естествах¹⁴⁶.

(посреднике между Богом и людьми)
1 Тим. 2:5; Евр 9:15;
12:24

60.

Именно Он, на величие, окружающее престол чести Которого не смеют взирать полки ангельские, ради нас явился миру как *«самый уничиженный и смиренный из людей, не имяше вида, ни доброты»*.

(самый уничиженный и смиренный из людей, не имяше вида, ни доброты)
Ис 53:2-3

И когда его невидимость не подпала под грубое и тварное восприятие, Он под покровом своих [телесных] членов совершил Божественное домостроительство для спасения и жизни всех.

(Сей есть, Егоже ради очистил Господь народы многи)
Ис 53:5

*Сей есть, Егоже ради очистил Господь народы многи, возложи на Него грехи наши по слову Исаии. Господу угодно было уничтожить Его и поразить многими скорблями. Не введшаго бо греха по нас грех сотвори*¹⁴⁷.

(возложи на Него грехи наши)
Ис 53:6

(Господу угодно было уничтожить Его и поразить многими скорблями)
Ис 53:10

(Не введшаго бо греха по нас грех сотвори)
1 Кор 5:21

143 Здесь мар Исхак, вероятно, имеет в виду механизм питания, заставляющий человека потреблять наиболее калорийные (в архаической парадигме – «жирные») продукты, завлекая его вкусом

144 Трудно не видеть здесь автобиографического момента: вероятно, слепнувший Исхак писал эти строки, когда глаза еще видели

145 Имеется в виду, что необходимо удерживать эти воспоминания весь период бодрствования как аскетическое упражнение

146 Приводим чтение Sor, хотя греческий следует Soc

147 Греч. оригинал Апостола звучит так: τὸν μὴ γινῶντα ἀμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἀμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ (ибо не знавшего греха Он сделал для нас [жертвой за] грех, чтобы мы в Нем сделали праведными пред Богом)

61.

ῥῥῥῥῥ ῥῥῥῥῥῥ : ῥῥῥῥῥ ῥῥῥ ῥῥῥῥῥ ³⁰⁵ῥῥῥῥῥῥ ῥῥῥ ῥῥῥῥ
ῥῥῥῥῥ ῥῥῥῥῥῥῥ ῥῥῥῥῥῥῥ ῥῥῥῥῥ ῥῥῥῥῥ ῥῥῥῥῥῥῥ ῥῥῥῥῥῥῥῥ
ῥῥῥῥ.

.ῥῥῥῥῥ ῥῥῥῥῥ ῥῥῥ



305 ῥῥῥῥῥῥ ῥῥῥ ῥῥῥ ῥῥῥῥῥ ῥῥῥ. ἀπὸρ. δὸβῥῥῥῥῥῥῥῥ: ὁ πῥῥῥῥ ῥῥῥῥῥῥ ῥῥῥῥῥ ῥῥῥῥῥῥ ῥῥῥῥ ῥῥῥῥῥῥ ῥῥῥῥῥῥῥῥ

61.

Ему за домостроительство, совершенное нас ради во всех родах, слава, благословение и поклонение от всех, ныне и присно и во веки веком.

Аминь.

Конец третьего трактата.



VIII
ТРАКТАТ ЧЕТВЕРТЫЙ
كتاب الفلك



1.

פעה דלילא דאורייתא: כאלא דאורייתא דאורייתא דאורייתא, וזו חבלה.
אורייתא דאורייתא: אורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא.
דאורייתא דאורייתא: אורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא.

2.

לילא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא.
דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא.
דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא.

3.

מאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא.
דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא.
דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא.
דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא.

4.

ל פסחא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא.
דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא.

5.

אורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא.
דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא.
דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא.

306 אורייתא דאורייתא גרע. פער. עסילעאט: πάντα σύνδεσμον εξωτικόν, хотя в сирийском нет такой абсолютизации

307 אורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא גרע. פער. נעטען: «делаться больше, расти, увеличиваться, двигаться вперед». Греч. пер. неточен: ἐν τοῖς θείοις πλατυνθῆναι, изменяя смысл выражения

308 אורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא גרע. פער. זאמלע ו פולחאנא) разведены как относящиеся к телу и к душе

309 אורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא גרע. פער. ὡς περ ὁ χόος, τῆς ἐμπνευσθείσης τῷ Ἀδὰμ ψυχῆς следует Soc, см. крит. аппарат

310 אורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא

311 אורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא

312 אורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא

313 אורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא

314 אורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא

315 אורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא דאורייתא

1.

Душа, которая любит Бога, лишь в Боге [находит свой] покой. Прежде развяжи внешние путы, а потом заботься о том, чтобы привязать свое сердце к Богу. Ведь связи с Богом предшествует отрешение от вещества.

2.

Хлеб дается в пищу младенцу только после того, как того отнимут от груди. Так и человек, который хочет возрасти в Боге, должен прежде устранить свою душу от мира, как отнимают [младенца] от сосцов матерних.

(как отнимают [младенца] от сосцов матерних) ср. Пс130(131):2; 1Кор 3:2

3.

Телесные труды предшествуют работе душевной, как в [порядке] творения *создание тела предшествовало созданию души*¹⁴⁸.

(создание тела предшествовало созданию души) см. Быт 2:7

У кого нет телесных трудов, нет и душевных, потому что последние рождаются от первых, как колосья из простых зерен. А кто не имеет [телесного] труда, тот лишается и духовных дарований.

4.

Временные страдания [переносимые] ради истины, несравнимы с наслаждением, уготованным страждущим по добродетели.

(Временные страдания [переносимые] ради истины, несравнимы с наслаждением, уготованным страждущим по добродетели.) Рим 8:18

5.

Как за плачем [во время] сева следует радость при сборе урожая, так и за трудами ради Бога следует радость. Для трудящегося хлеб, добытый потом, сладок; так же и труды ради праведности – [сладки] для сердца, воспринявшего знание Христа.

(Как за плачем [во время] сева следует радость при сборе урожая) Пс 125:6 (сеющи слезами радостно пожнут)

¹⁴⁸ Сос дает другое библейское сравнение, Адама и праха, который был «вдунут» в душу

6.

Претерпи презрение со смирением, помышляя о добродетели, ради сердечного дерзновения пред Богом.

За всякое жестокое слово, которое претерпится с рассуждением, кроме сказанного по причине собственной глупости, на главу [поругаемого] ради Христа возлагается терновый венец и [такого] *человека ублажают*. Разумеется, он будет увенчан тогда, когда сам не знает.

(человека
ублажают)
ср. Мф 5:11

7.

Кто сознательно избегает похвал, чувствует в себе упование будущего века¹⁴⁹.

8.

Кто думает, что оставил мир, и препирается с людьми из-за мирского, чтобы не лишиться радостей, тот совершенно слеп. Он добровольно оставил целый мир, однако препирается об одной его частице!

9.

Кто избегает здешнего удовольствия, у того ум уже созерцает будущий век. А кто привязан к имению, тот раб страстей. Не думай, имяние – это только золото и серебро, но все то, к чему привязано стремление твоей воли.

10.

Тот, кто из страха перед страстями отсекает преткновения, есть воистину мудрец. Без постоянного упражнения в добродетели невозможно найти истинное знание.

149 Т. е. чувствует залог будущей награды

11.

Знание жизни получают не только путем телесных трудов, но когда в эти труды мы полагаем смысл отсечения страстей от ума.

Тот, кто подвизается без рассуждения, легко подпадет поводам ко греху, которые ему встретятся.

12.

Никогда не хвали того, кто трудится телом, но чувства которого свободны и распушены, то есть, слух и уста готовы к устремлению, а глаза рассредоточены.

13.

Когда ты предписываешь душе своей заниматься делами милосердия, приучай ее не искать праведности в чужом *дворе*¹⁵⁰, чтобы не оказалось, что ты зарабатываешь одною рукою и расточаешь другою, ибо там потребно сострадание, а тут – широта ума¹⁵¹.

(дворе)
ср. Ам 5:12,
Прем 22:22, 24:7

14.

Реши для себя так: отпущение твоим должникам принадлежит к [области] справедливого. Тогда увидишь как спокойствие взыграет в уме твоём с двух сторон. Это случится, когда ты станешь выше долга и праведности на твоём пути и во всем дашь место свободе.

150 Возможно, поговорка, смысл которой: нельзя оценивать, достоин ли человек милосердия

151 Мысль Исаака такова: милосердие требует не обращать внимания на то, как оно приемлется, следует быть щедрым. Греческий перевод передает фразу с библейскими «вратами» упрощенно: τὸ δίκαιωμα ἐν ἑτέροις πράγμασιν, из-за чего вся конструкция теряет смысл

15.

Один из святых¹⁵², рассуждая об этом вопросе, сказал: *«Милостивый, если не будет праведен, слеп»*. Это значит, что усердный в праведности раздает другим добытое своими трудами, а не средства, добытые обманом, клеветой, насилием и ухищрениями.

(Милостивый, если не будет праведен, слеп)
Nihilus Mg. 22 (p. 12) =
Hesych. Hierosol.,
Γ'ωύματ 43 (1244 C)

Он же в другом месте поучает такого мужа таким образом: *«Если сеешь среди нищих, то сеешь свое собственное, ибо сеяние чуждых — горше плевелов»*.

(Если сеешь среди нищих, то сеешь свое собственное, ибо сеяние чуждых — горше плевелов)
Nihilus Mg. 22 (p. 12) =
Hesych. Hierosol.,
Γ'ωύματ 43 (1244 C)

А я скажу, что если милостивый не преступит меры справедливости, то он не милостив. Иначе говоря, он должен творить милостыню, не только давая людям из своего собственного, но и клевету переносить радостно и добровольно.

То есть, он не будет настаивать и требовать полной справедливости в своих отношениях с ближним, но смиляется над ним. И вот, победив справедливость милосердием, он сможет стяжать себе не венцы праведных по Закону, но [венец] совершенных по Новому Завету.

16.

Даже и тот¹⁵³ [наказывает] человеку уделять нищим из своей собственности, укрыть его, если он будет наг, любить ближнего как себя самого, не обижать, не лгать. Но совершенный закон Нового Завета повелевает иначе: *от взимающего твое не требуй назад, и просящему у тебя дай*.

(от взимающего твое не требуй назад, и просящему у тебя дай)
Лк 6:30

17.

[Надо] не только терпеть с радостью несправедливое отъятие имений или какой-либо внешней вещи, но и самую душу полагать за ближнего.

18.

Милостив тот, кто не только милует своего ближнего, угождая ему, но тот, кто слышит или видит что-либо печальное [другого] человека, испытывает жжение в своем сердце. Также это тот, кто, получив удар от брата своего в ланиту, не рассердится и не отомстит обидчику, пусть даже словом, но *опечалится лишь в своем уме*.

(опечалится лишь в своем уме)
ср. Мф 5:39

¹⁵² Имеется в виду Нил Анкирский

¹⁵³ Т. е. Ветхий Завет

19.

Окажи честь трудам бденным¹⁵⁴, и найдешь близкое утешение внутри своей души. Занимайся чтением в безмолвии¹⁵⁵, и ты станешь все время приходить в дивование.

20.

Упорно люби нищету, чтобы собрать воедино ум свой от рассеяния.

21.

Возненавидь изобилие, и сохранишь ум от смущения. Ограничь общение и следи за своим поведением, чтобы спасти душу свою от расточения внутренней тишины.

22.

Возлюби целомудрие, чтобы не смутиться во время молитвы своей пред устройтеlem стязания.

Приобрати славу добродетели своим образом жизни, и душа твоя возликует молитвой и памятью смертной, и радость возгорится в твоих мыслях.

23.

Исполняй даже мелочи, чтобы не нарушить бóльших [заповедей]¹⁵⁶. Не бойся трудов, чтобы не посрамиться, когда придет время встретиться со всеми твоими спутниками. А труды бери на себя рассудительно, чтобы не потерять совершенно разбега.

24.

Не оставайся без дорожного запаса, иначе твои товарищи покинут тебя одного посреди пути и *уйдут*. Приобрати свободу в своем поведении, и спасешься от беды.

Но *не делай из своей свободы повода к праздности*, чтобы не сдаться тебе рабом рабов.

(уйдут)
ср. притчу
о девах Мф 25:1

*(не делай из
своей свободы
повода
к праздности)*
ср. Гал 5:13;
1Петр 2:16

154 Т. е. «практикуй отказ от сна»

155 Т. е. «не читай вслух», вероятно такая практика была распространена у монахов

156 Здесь проявлен главный принцип мар Исхака: обязательность малого и внешнего как первого этапа настоящей чистоты. Бóльшими он называет подвиги второго этапа

25.

וְיָסַר מִמֶּנּוּ מִכְּלֵי הַמָּוֶת³⁴⁶ כִּי יִבְרָא³⁴⁷: וְהִמְצִיא מִמֶּנּוּ אֶת כָּל הַחַיִּים כִּי יִבְרָא
לֵב הַלֵּל וְהַלֵּל מִמֶּנּוּ.

26.

וְיָסַר מִמֶּנּוּ מִכְּלֵי הַמָּוֶת וְיָסַר מִמֶּנּוּ לֵב הַלֵּל וְהַלֵּל מִמֶּנּוּ:
וְיָסַר מִמֶּנּוּ מִכְּלֵי הַמָּוֶת וְיָסַר מִמֶּנּוּ לֵב הַלֵּל וְהַלֵּל מִמֶּנּוּ:
וְיָסַר מִמֶּנּוּ מִכְּלֵי הַמָּוֶת וְיָסַר מִמֶּנּוּ לֵב הַלֵּל וְהַלֵּל מִמֶּנּוּ:
וְיָסַר מִמֶּנּוּ מִכְּלֵי הַמָּוֶת וְיָסַר מִמֶּנּוּ לֵב הַלֵּל וְהַלֵּל מִמֶּנּוּ:
וְיָסַר מִמֶּנּוּ מִכְּלֵי הַמָּוֶת וְיָסַר מִמֶּנּוּ לֵב הַלֵּל וְהַלֵּל מִמֶּנּוּ:
וְיָסַר מִמֶּנּוּ מִכְּלֵי הַמָּוֶת וְיָסַר מִמֶּנּוּ לֵב הַלֵּל וְהַלֵּל מִמֶּנּוּ:

27.

וְיָסַר מִמֶּנּוּ מִכְּלֵי הַמָּוֶת וְיָסַר מִמֶּנּוּ לֵב הַלֵּל וְהַלֵּל מִמֶּנּוּ:
וְיָסַר מִמֶּנּוּ מִכְּלֵי הַמָּוֶת וְיָסַר מִמֶּנּוּ לֵב הַלֵּל וְהַלֵּל מִמֶּנּוּ:
וְיָסַר מִמֶּנּוּ מִכְּלֵי הַמָּוֶת וְיָסַר מִמֶּנּוּ לֵב הַלֵּל וְהַלֵּל מִמֶּנּוּ:
וְיָסַר מִמֶּנּוּ מִכְּלֵי הַמָּוֶת וְיָסַר מִמֶּנּוּ לֵב הַלֵּל וְהַלֵּל מִמֶּנּוּ:

28.

וְיָסַר מִמֶּנּוּ מִכְּלֵי הַמָּוֶת וְיָסַר מִמֶּנּוּ לֵב הַלֵּל וְהַלֵּל מִמֶּנּוּ:
וְיָסַר מִמֶּנּוּ מִכְּלֵי הַמָּוֶת וְיָסַר מִמֶּנּוּ לֵב הַלֵּל וְהַלֵּל מִמֶּנּוּ:
וְיָסַר מִמֶּנּוּ מִכְּלֵי הַמָּוֶת וְיָסַר מִמֶּנּוּ לֵב הַלֵּל וְהַלֵּל מִמֶּנּוּ:
וְיָסַר מִמֶּנּוּ מִכְּלֵי הַמָּוֶת וְיָסַר מִמֶּנּוּ לֵב הַלֵּל וְהַלֵּל מִמֶּנּוּ:
וְיָסַר מִמֶּנּוּ מִכְּלֵי הַמָּוֶת וְיָסַר מִמֶּנּוּ לֵב הַלֵּל וְהַלֵּל מִמֶּנּוּ:
וְיָסַר מִמֶּנּוּ מִכְּלֵי הַמָּוֶת וְיָסַר מִמֶּנּוּ לֵב הַלֵּל וְהַלֵּל מִמֶּנּוּ:

29.

וְיָסַר מִמֶּנּוּ מִכְּלֵי הַמָּוֶת וְיָסַר מִמֶּנּוּ לֵב הַלֵּל וְהַלֵּל מִמֶּנּוּ:
וְיָסַר מִמֶּנּוּ מִכְּלֵי הַמָּוֶת וְיָסַר מִמֶּנּוּ לֵב הַלֵּל וְהַלֵּל מִמֶּנּוּ:
וְיָסַר מִמֶּנּוּ מִכְּלֵי הַמָּוֶת וְיָסַר מִמֶּנּוּ לֵב הַלֵּל וְהַלֵּל מִמֶּנּוּ:
וְיָסַר מִמֶּנּוּ מִכְּלֵי הַמָּוֶת וְיָסַר מִמֶּנּוּ לֵב הַלֵּל וְהַלֵּל מִמֶּנּוּ:

30.

וְיָסַר מִמֶּנּוּ מִכְּלֵי הַמָּוֶת וְיָסַר מִמֶּנּוּ לֵב הַלֵּל וְהַלֵּל מִמֶּנּוּ:
וְיָסַר מִמֶּנּוּ מִכְּלֵי הַמָּוֶת וְיָסַר מִמֶּנּוּ לֵב הַלֵּל וְהַלֵּל מִמֶּנּוּ:
וְיָסַר מִמֶּנּוּ מִכְּלֵי הַמָּוֶת וְיָסַר מִמֶּנּוּ לֵב הַלֵּל וְהַלֵּל מִמֶּנּוּ:

31.

וְיָסַר מִמֶּנּוּ מִכְּלֵי הַמָּוֶת וְיָסַר מִמֶּנּוּ לֵב הַלֵּל וְהַלֵּל מִמֶּנּוּ:
וְיָסַר מִמֶּנּוּ מִכְּלֵי הַמָּוֶת וְיָסַר מִמֶּנּוּ לֵב הַלֵּל וְהַלֵּל מִמֶּנּוּ:

346 מִמֶּנּוּ *מִמֶּנּוּ* весьма многозначное слово: «нищета духом», «воздержание», «самоотречение», греч. пер. неверно передает всю фразу: τὰ πενυχρά ἱμάτια

347 מִמֶּנּוּ *מִמֶּנּוּ* букв. «в твоём поведении, образе жизни», однако переводчики-савиты поняли, что речь идет об одежде (ἐν ἐνδύμασι σου), вероятно, по согласованию с дальнейшим рассуждением

348 מִמֶּנּוּ *מִמֶּנּוּ* от греч. σχῆμα

349 מִמֶּנּוּ *מִמֶּנּוּ* букв. «краткость, сокращение», греч. пер. ἐγκράτεια καὶ ἡ συστολή

350 מִמֶּנּוּ *מִמֶּנּוּ* букв. «в соединении с пищей»

351 מִמֶּנּוּ *מִמֶּנּוּ* букв. «неделание в молчании», греч. пер. ἀργία τῆς ἡσυχίας

25.

Возлюби самоотказ в своем поведении, и сразу подавишь помышления, появляющиеся в возвышении сердца и развращенности.

26.

Кто любит изысканность [в одежде], тот не может приобрести смиренного ума, ведь обязательно надо, чтобы сердце внутри и внешний вид соответствовали бы друг другу. Кто, любя роскошь, может иметь целомудрие разума? И кто, взыскуя мирской славы, сможет иметь смиренные помыслы? Или кто, будучи невоздержным и распущенным в своих членах, может сделаться чист умом и целомудрен в мыслях?

27.

Когда разум водим чувствами, тогда он вместе с ними питается звериной пищей. А когда [наоборот] – чувства водимы разумом, тогда они питаются с ним *ангельской пищей*.

*(ним ангельской
пищей)*
Пс 77(78):25

28.

Тщеславие – раб блуда и когда в поведении имеется [тщеславие, оно – от] гордыни. Смирение соединено с воздержанием, а славолюбие – с распущенностью. Первое [смирение] – путем постоянного сосредоточения стремится к созерцанию и уснащает душу для целомудрия. Второе [славолюбие] – напротив, по причине постоянного блуждания ума, стремится к вещам, соединяется с едой и оскверняет сердце.

29.

По сути оно [т. е. славолюбие] с вожделением стремится к естеству вещей¹⁵⁷ и возбуждает ум срамными представлениями. Напротив, первое [т. е. смирение], созерцая их [т. е. вещи], собирается духовно и подвигает к славословию тех, кто им обладает.

30.

Поэтому не [думай] сравнивать все силы и чудеса, совершенные в целом мире с [одним] человеком сознательно пребывающим в безмолвии.

31.

Бездейственность в безмолвии возлюби больше, нежели кормление голодающих в миру или обращение многих народов от обмана к поклонению Богу.

¹⁵⁷ Т. е. к материальной природе

32.

יְהוָה יִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי
* וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי

33.

וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי
* וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי

34.

וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי
* וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי

35.

וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי
* וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי

36.

וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי
וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי
וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי
וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי
וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי
וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי
וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי
* וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי וְיִשְׁמַע קוֹלִי

352 מְדַבֵּר גרеч. пер. εἰρηνεύειν несколько смещает семантику
353 מְדַבֵּר слово μαρτυρῆν по прямому смыслу значит «учение, наука», однако в
смысл более обыденный – «вразумление». После этого слова в греч. пер. стоит фраза
Γρηγόριος γάρ φησι· «Καλόν ἐστι τὸ διὰ Θεοῦ θεολογήσαι· κρείσσον δὲ τούτου, τὸ θαυμάζειν
ἑαυτὸν τῷ Θεῷ»
354 מְדַבֵּר довольно экспрессивное слово, обозначающее «пустоту, невозделанность»
355 מְדַבֵּר מְדַבֵּר מְדַבֵּר греческие переводчики избежали терминалогиче-
ских сложностей в переводе этого выражения, упростив его до τῆς ἐν τοῖς θεοῖς κενότητος
356 מְדַבֵּר מְדַבֵּר מְדַבֵּר греч. пер. διότι ... οὐκ ἐφρόντισαν περὶ τῆς ὑψιότητος
ψυχῶν αὐτῶν несколько избыточен, слово ὑψιότητος в данном случае не означает
«душа», а есть только указание на возвратность
357 מְדַבֵּר מְדַבֵּר מְדַבֵּר греч. пер. ἀπώλεσαν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἐκ τῆς ἐκείνου
τοῦ Θεοῦ меняет субъективное действие на объективное, искажая тем самым текст

32.

И в очах твоих будет лучше разрешить душу свою от уз греха, нежели освободить из неволи узников, [вызволяя их] от тех, кто поработил их тела.

33.

И примись с душою своею в согласии той тройственности, что есть в тебе то есть тела, души и духа, [и это лучше,] нежели вразумлением своим примирять ссорящихся. [Вот и Григорий говорит: «Хорошо было повествовать от Бога, но лучше, если кто очистит себя для Бога»⁵⁸.]

34.

И заботь простоту речи, [идушую от] понимания внутреннего упования более путешествий в поисках Геона⁵⁹, [сиречь] учения, [строящегося] на изощренности ума и запасе слуха и чернил.

35.

И старайся воскресить душу твою, мертвую от страстей, чтобы разум свой тягаться в Боге⁶⁰, а это – больше, чем воскрешать умерших от смерти по природе.

36.

И многие [люди] совершали великие деяния, воскрешали мертвых, исцелялись в обращении заблудших и творили великие чудеса, и мнози привлекли к Богу дивными трудами своих рук. А потом те же самые, давшие жизнь другим, впали в мерзкие и гнусные страсти. **И** так одним они давали жизнь, себя самих они умерщвляли, вызывая собственное падение противоречием своих дел.

И дело было в том, что они, будучи еще большими душой своею, не помышлялись о собственном исцелении, но пустились в житейское море исцелять души других, будучи сами больными. И так они утратили для себя своих надежду на Бога в смысле, указанном мной: немощь чувств их не могла вынести сверкания мирских вещей, которые обыкновенно возбуждают бурю страстей в тех, за кем еще надо бороться. Я имею в виду лицезрение женщин, удовольствия, деньги и другие вещи, начальство и превозношение над другими людьми.

⁵⁸ Эти фразы Григория Богослова нет ни в Sor, ни в Soc, однако высока вероятность ее аутентичности, что заставило нас включить ее в текст. Возможна отсылка к Greg. Naz. Or. IX: 31-7: Οὐ παντός, ὡ οὔτοι, τὸ περὶ θεοῦ φιλοσοφεῖν, οὐ παντός...οὐ πάντων μὲν, ὅτι τῶν ἁγίων... καὶ πρὸ τούτων καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα κεκαθαρισμένων, ἢ καθαρισμένων. Возможны параллели с Apologetica (orat. 2, 448: Αὐτὸς...μᾶλλον δὲ καὶ νῦν καὶ αἶε τοῦ Πνεύματος, ὁ ἴσως Θεὸς καὶ νοεῖται καὶ ἐρμηνεύεται καὶ ἀκούεται. Καθαρῶ γὰρ μόνον ἀπτόεν τοῦ καθαροῦ καὶ ἁγίου ἔχοντος

⁵⁹ Этот текст избегает образа поиска Геона (от райской реки осталось лишь слово «образно»), а «сознающий упование» превращается в «гностика»: κρείσσον σοι ἡγασσέν εἶναι, γνωστικῶ ὄντι καὶ πεπειραμένῳ, τοῦ βρούειν ἐν τῇ ἀξίτητι τοῦ νοός σου τὴν διδασκαλίαν. Здесь, по-видимому, намекается на распространенный в подлинном мире мотив «хождения к учителям» (ср. Justinus, Dialogus cum Tryphone, 5)

⁶⁰ И думать о помышлениях о Боге

37.

והוא, וְהַיְחָסוּת לַחֵן מִלְּפָנֶיךָ 358 חַיִּים וְחַיִּים: אֵלֶּיךָ מִן הַיְחָסוּת לַחֵן
שֶׁלְּפָנֶיךָ.

38.

וְהַיְחָסוּת לַחֵן מִלְּפָנֶיךָ: אֵלֶּיךָ מִן הַיְחָסוּת לַחֵן מִלְּפָנֶיךָ

39.

כִּי אֵלֶּיךָ מִן הַיְחָסוּת לַחֵן מִלְּפָנֶיךָ: אֵלֶּיךָ מִן הַיְחָסוּת לַחֵן מִלְּפָנֶיךָ
וְהַיְחָסוּת לַחֵן מִלְּפָנֶיךָ 359 אֵלֶּיךָ מִן הַיְחָסוּת לַחֵן מִלְּפָנֶיךָ

40.

אֵלֶּיךָ מִן הַיְחָסוּת לַחֵן מִלְּפָנֶיךָ: אֵלֶּיךָ מִן הַיְחָסוּת לַחֵן מִלְּפָנֶיךָ
וְהַיְחָסוּת לַחֵן מִלְּפָנֶיךָ 40 אֵלֶּיךָ מִן הַיְחָסוּת לַחֵן מִלְּפָנֶיךָ

41.

וְהַיְחָסוּת לַחֵן מִלְּפָנֶיךָ: אֵלֶּיךָ מִן הַיְחָסוּת לַחֵן מִלְּפָנֶיךָ
וְהַיְחָסוּת לַחֵן מִלְּפָנֶיךָ 360 אֵלֶּיךָ מִן הַיְחָסוּת לַחֵן מִלְּפָנֶיךָ

42.

כִּי אֵלֶּיךָ מִן הַיְחָסוּת לַחֵן מִלְּפָנֶיךָ: אֵלֶּיךָ מִן הַיְחָסוּת לַחֵן מִלְּפָנֶיךָ
(הַיְחָסוּת לַחֵן מִלְּפָנֶיךָ) אֵלֶּיךָ מִן הַיְחָסוּת לַחֵן מִלְּפָנֶיךָ

43.

אֵלֶּיךָ מִן הַיְחָסוּת לַחֵן מִלְּפָנֶיךָ: אֵלֶּיךָ מִן הַיְחָסוּת לַחֵן מִלְּפָנֶיךָ
וְהַיְחָסוּת לַחֵן מִלְּפָנֶיךָ: אֵלֶּיךָ מִן הַיְחָסוּת לַחֵן מִלְּפָנֶיךָ

44.

כִּי אֵלֶּיךָ מִן הַיְחָסוּת לַחֵן מִלְּפָנֶיךָ: אֵלֶּיךָ מִן הַיְחָסוּת לַחֵן מִלְּפָנֶיךָ
וְהַיְחָסוּת לַחֵן מִלְּפָנֶיךָ

45.

אֵלֶּיךָ מִן הַיְחָסוּת לַחֵן מִלְּפָנֶיךָ: אֵלֶּיךָ מִן הַיְחָסוּת לַחֵן מִלְּפָנֶיךָ
אֵלֶּיךָ מִן הַיְחָסוּת לַחֵן מִלְּפָנֶיךָ: אֵלֶּיךָ מִן הַיְחָסוּת לַחֵן מִלְּפָנֶיךָ

358 וְהַיְחָסוּת לַחֵן מִלְּפָנֶיךָ мы принимаем буквальный смысл, ср. греч. пер. ὑποπτευθῆναι σε ἄγροικον, «заподозрят, что ты деревенщина», что искажает смысл текста
359 וְהַיְחָסוּת לַחֵן מִלְּפָנֶיךָ букв. «губ»
360 וְהַיְחָסוּת לַחֵן מִלְּפָנֶיךָ от греч. παρρησία, «открытость, дерзновение, разговор начистоту», здесь – в негативном смысле – «разнузданность», «свобода общения»
361 אֵלֶּיךָ מִן הַיְחָסוּת לַחֵן מִלְּפָנֶיךָ греч. пер. сокращает: μη παραδῶς τινὶ ὅπερ οὐπω κατέλαβες

37.

Лучше пусть глупцы презирают тебя за неотесанность, нежели мудрые – за бесстыдство.

38.

Будь нищ по смирению, а не богат по бесстыдству.

39.

Постыжай образованных силой добродетелей своих, а не словами, обличай наглость строптивых спокойствием уст твоих, а не возмущенными воплями.

40.

Обличай развратных достоинством своего образа жизни, а бесстыдных чувствами – целомудрием взгляда, тихо обращенного внутрь себя.

41.

Куда бы ты ни пришел, считай себя странником¹⁶¹ во все дни твои, так сможешь избежать от большого вреда, порождаемого вольным общением.

42.

Во всякое время думай о себе, что ничего не знаешь¹⁶², чтобы избежать обвинений, которые вызовет твое чрезмерное самомнение. Только тогда будешь в состоянии исправлять других.

43.

Пусть уста твои всегда благословляют, и тебя никто вовеки не оскорбит. Оскорбление рождает оскорбление, а благословение – благословение.

44.

Все время пекись о своей душе, чтобы всю жизнь свою быть мудрым, ибо ты нуждаешься в научении.

45.

Не передавай другому [правила] жизни¹⁶³, будто оно твое, если сам ему еще не научился, чтобы не было тебе стыдно за себя самого, и из сравнения твоей жизни [со словами] не открылась бы твоя ложь.

161 Мар Исхак употребляет не слово *akspāyā*, связанное с особой аскетической практикой «странничества», распространенной у сирийских монахов

162 Имеется в виду т. н. «аскетическое неведение», которое исследователями возводится к темам Пс.-Дионисия Ареопагита

163 Т. е. своего способа аскетического поведения не нужно передавать как правила

46.

Напротив, если станешь говорить о том, что подобает, говори об этом как тот, кто принадлежит к учащимся, а не авторитетно, сперва надо смирить себя самого и показать, что ты хуже него. Так ты дашь своим слушателям образец смирения, слушание словес твоих побудит их споро приступить к делам, и ты заслужишь уважение в глазах их.

47.

Насколько можешь, говори о подобных вопросах со слезами, чтобы принести пользу и себе, и твоим товарищам, – и привлечешь к себе благодать.

48.

Если по благодати Христовой ты сподобился насладиться тайнами¹⁶⁴ видимого творения, что есть первая высота ведения, то приуготовь свою душу сражаться против духа хулы¹⁶⁵, ибо невооруженным ты не попадешь в ту страну: быстро и исподтишка будешь сам убит совратителями. Оружием твоим будут пост и слезы, проливаемые в постоянных самоумалениях.

49.

Остерегайся читать сочинения искушающих боязливые умы с целью ослабить их. Это чтение особенно вооружает духа хулы против души¹⁶⁶.

50.

Когда твое чрево наполнено, не дерзай выражать пожелания, не то расквасишься. Пойми то, что я говорю: в наполненном чреве нет ведения тайн Божиих.

164 Речь идет именно о мистериальных видимых символах творения, о которых Евагрий писал как о втором умозрении

165 Косвенная отсылка к евагрианской классификации бесов и соответствующих страстей

166 Что имеется в виду, понять сложно. Не исключено, что мар Исхак имеет в виду полемические сочинения на тему христологии, в которых применялись риторические и богословские методы опровержения оппонентов. Греч. переводчики, не сомневаясь, поставили «еретиков» вместо «разделяющих»

51.

:כאלה ³⁷³ פתאומיותה קתבס אסו דל הוה אה קבחה
לסוהס, פתאומי פתאומותה קתל פסוה: קתית קתל פסוה
³⁷⁵ קתי, קתיה: וקתו אסוה ³⁷⁴ קתל, פתאומי פתאומותה
לסוה דוה פתו פתוה וקתו קתו: אסוה פתו קתו
פתוה קתו פתוה וקתו ³⁷⁶ קתל: פתוה קתו פתוה קתו
*³⁷⁷ קתו קתו קתו

52.

פאוה: קתו קתו קתו קתו קתו קתו קתו קתו קתו קתו
* קתו קתו קתו קתו קתו קתו קתו קתו קתו קתו
קתו קתו: וקתו ³⁷⁸ קתו קתו קתו קתו קתו קתו קתו
קתו קתו קתו קתו קתו קתו קתו קתו קתו קתו
קתו קתו ³⁷⁹ קתו קתו קתו קתו קתו קתו קתו קתו קתו
קתו קתו קתו קתו קתו קתו קתו קתו קתו קתו
* קתו קתו קתו קתו קתו קתו קתו קתו קתו קתו

53.

³⁸¹ קתו קתו קתו קתו קתו קתו קתו קתו קתו קתו
קתו קתו קתו קתו קתו קתו קתו קתו קתו קתו
קתו קתו קתו קתו קתו קתו קתו קתו קתו קתו
*³⁸² קתו קתו קתו קתו קתו קתו קתו קתו קתו קתו

373 פתאומיותה קתבס в греч. пер. расширительно: εν ταῖς βίβλοις τῶν διδασκάλων περὶ προνοίας Θεοῦ

374 פתאומי פתאומותה קתל פסוה: קתית קתל פסוה в греч. пер. с выпуском и оч. приблизительно: διότι αὐταὶ καθοδηγοῦσι τὸν νοῦν εἰς τὸ ἰδεῖν τὴν τάξιν τῶν κτισμάτων τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν ἔργων αὐτοῦ

375 קתי, греч. пер. νοήματα

376 קתל פתוה קתו букв. «положения творения мира»

377 קתו קתו קתו греч. пер. неточен: πρὸς κατανόησιν τῶν κτισμάτων τοῦ Θεοῦ

378 קתו קתו греч. пер. συμβάλλεται

379 קתו קתו букв. «в тишине от всего», толковательно переведено как ἡρεμία ἀπὸ πάντων

380 וקתו можно понять как «самому тебе», греч. пер. ἐν τῇ ψυχῇ σου, далее в греч. пер. ошибка: διὰ γλυκειάς κατανοήσεως вм. πλιν.

381 קתו קתו в греч. пер. очень расширительно: οἱ τῶν ἐπιπλάστων καὶ ἀπεμπολούντων τὰ θεῖα λόγια

382 קתו קתו букв. «в лице истины» (status constr.), греч. пер. слишком вольно: τρόπῳ δῆθεν χρηστότητος

51.

Усердно займись чтением Писания о Божественном домостроительстве¹⁶⁷, потому что они созданы мужами святыми и показывают смысл разнообразия действий Его в творении разных существ мира. Пусть твой ум укрепится ими, и от утонченности ты воспримешь светоносные движения¹⁶⁸. Твой разум пустится в дорогу в ярком свете по пути к верному уразумению смысла устройства мира, сотворенного по возвышенному и премудрому замыслу Творца существ¹⁶⁹.

52.

Читай оба Завета, данные Богом всей вселенной для познания [Его], чтобы от действия Его домостроительства она питалась бы каждый час и приходила бы в исступление¹⁷⁰.

Такое чтение и иные, подобные ему, очень хороши для этой цели.

Чтение же твое пусть происходит в полной тишине, когда ты свободен от множества забот о теле и от волнения о житейских делах. Тогда оно дает душе твоей приятный вкус сладостный помыслов, превосходящих чувства, и душа ощущает их в себе, если усердствует в них.

53.

Не считай слова, рожденные опытом, равными пустословию торговцев словесами¹⁷¹, иначе останешься во тьме до конца жизни своей, лишенный обладания ими, и в час борьбы пойдешь как будто ночью. Не говоря уже о том, что ты провалишься в одну из тех ям, которые имеют вид истины¹⁷².

167 Т. е. творении мира

168 Имеется в виду источник света

169 Очевидно, здесь имеется в виду чтение книги Бытия, Шестоднева

170 Т. е. смысл Откровения (в т. ч. Заветов) – приведение в мистический экстаз (temhā)

171 Путем этого сильного образа мар Исхак противопоставляет эмпирическое и внешнее знание, хотя не исключен и конкретный адресат упрека

172 Ловушка «ложного учения торговцев словесами», возможно, имеет в виду богословских оппонентов мар Исхака и его учителей

54.

~~Здесь~~ будет тебе признак: когда будешь входить в эту страну, Благодать ~~начнет~~ отверзать тебе очи, так что они смогут воспринимать истинный вид вещей. Тогда очи твои начнут проливать слезы, так что они ~~могут~~ омоют ланиты твои. И тогда укоротится буря чувств и они ~~само~~ соберутся внутри тебя¹⁷³.

55.

~~Этот~~ кто будет учить тебя чему-то иному, не верь ему. Кроме слез, не ~~есть~~ другого, более явного телесного выражения восприятия истины [Ведь] как очевидного знака, разве только прекращение движений членов.

То есть, когда ум возвышается над бытием, то и тело [возвышается] ~~над~~ слезами, без восприятия и без движения, у него вообще остается ~~только~~ естественная жизненность¹⁷⁴.

56.

~~Это~~ знание не снисходит до того, чтобы стать причастным вещечным образам чувственного мира, даже умозрительно, [даже] ~~как~~ аналогия.

«В теле или вне тела, – говорит [Писание], сего не веем, Бог ~~ведет~~ и «услыши словеса невысказанные».

(В теле или вне тела, – говорит Писание, сего не веем, Бог ведет и услыши словеса невысказанные) 2Кор 12:4

57.

~~Знать~~ то, что слышано ушами, можно произнести, но [подвижник] слышит не воспринимаемые звуки и видит не телесные образы чувственных вещей, хотя [слышит и видит] посредством движений ~~тут~~ в исхищении из тела, и воля в этом не соучаствует. Око никогда ~~не~~ видело ничего подобного, ухо никогда не слышало ничего сходного. ~~Также~~ что-то, похожее на то, что видит сердце, не представить себе ~~исходящим~~ через память о разных знаниях. Это – то, что уготовал ~~этот~~ чистым сердцем, чтобы явить им, когда они умрут для мира.

(Око никогда не видело ничего подобного, ухо никогда не слышало ничего сходного) 1Кор 2:9

Это не телесное видение, воспринятое плотскими глазами, с его ~~любимыми~~ чертами, и тем более не иллюзии, которые возникли в уме ~~как~~ отражение их. Это – простое созерцание умопостигаемого и постигаемого верой, которое в противоположность соединению и ~~расчленению~~ отдельных [элементов], выявляет их прообразы¹⁷⁵.

¹⁷³ Здесь мар Исхак поднимает тему слез, четко определяя субъективные показатели перехода к состоянию духовного зрения. Слезы здесь выступают в качестве признака изменения зрения

¹⁷⁴ Таким образом, подвижник «переключает» модус своего существования и входит в мистическое исступление, получая состояние «блаженного видения»

¹⁷⁵ Перед нами вполне классическая платоническая теория анамнезиса, но трактованная аскетически

58.

Вот солнечная сфера¹⁷⁶: сообразно твоей зрительной способности сосредоточь на ней свой взор, но только чтобы радоваться лучам солнца, а совсем не затем, чтобы следить за его движением и получить зред от этого, ибо зрение ограничено.

59.

Если найдешь мед, ешь умеренно, чтобы не стошнило от пресыщения.

(Если найдешь мед, ешь умеренно)
ср. Притчи 25:6

60.

Естество души – тонкая вещь: иногда она делает шаг и желает познать то, что выше ее естества.

61.

Нередко при быстром чтении [Писаний] и при созерцании предметов [душа] что-то там понимает. Но стоит ей посмотреть на себя со стороны, как окажется, что она очень мало знает по сравнению с тем, что открыла. Докуда же простирается ее знание? Ровно до того, как она облекается страхом и трепетом в своих мыслях и со страхом спешит повернуть назад всякий раз как дерзнет приблизиться к этим огненным вещам.

Но все-таки у нее есть страх перед [их] чином, [т. е.] из-за величия [этих] вещей. А рассуждение, [происходящее] от молчания, указывает уму души¹⁷⁷ даже не пытаться [познать], если не хочет умереть.

¹⁷⁶ Платонический образ, см. Plato, De re publica, 508a-509a

¹⁷⁷ Несколько необычное выражение, обозначающее соотношение ума как части и души как целого

62.

תהלת משה: ל תהלת משה. ל תהלת משה. ל תהלת משה.
 תהלת משה: ל תהלת משה. ל תהלת משה. ל תהלת משה.
 תהלת משה: ל תהלת משה. ל תהלת משה. ל תהלת משה.
 תהלת משה: ל תהלת משה. ל תהלת משה. ל תהלת משה.
 תהלת משה: ל תהלת משה. ל תהלת משה. ל תהלת משה.
 תהלת משה: ל תהלת משה. ל תהלת משה. ל תהלת משה.
 תהלת משה: ל תהלת משה. ל תהלת משה. ל תהלת משה.
 תהלת משה: ל תהלת משה. ל תהלת משה. ל תהלת משה.
 תהלת משה: ל תהלת משה. ל תהלת משה. ל תהלת משה.
 תהלת משה: ל תהלת משה. ל תהלת משה. ל תהלת משה.

63.

תהלת משה: ל תהלת משה. ל תהלת משה. ל תהלת משה.
 תהלת משה: ל תהלת משה. ל תהלת משה. ל תהלת משה.
 תהלת משה: ל תהלת משה. ל תהלת משה. ל תהלת משה.

398 תהלת משה: ל תהלת משה. ל תהלת משה. ל תהלת משה. ... תהלת משה: ל תהלת משה. ל תהלת משה. ל תהלת משה. *геч. пер. нарушает порядок мысли: όταν μέν γάρ έξουσια σοι δοθή του κατανοήσαι. κατανοήσον και μη άναιδευθής κατά των μυστηρίων, αλλά προσκύνησον*

399 תהלת משה: ל תהלת משה. ל תהלת משה. ל תהלת משה. *геч. пер. возможно понимание этого слова в смысле «гора», хотя здесь, вероятно, правильное понимать в смысле «мера, расстояние»*

400 תהלת משה: ל תהלת משה. ל תהלת משה. ל תהלת משה. *геч. пер. фразы неверен: επίλανθάνεται του σκοπού αυτού*

401 תהלת משה: ל תהלת משה. ל תהלת משה. ל תהלת משה. *геч. пер. эта фраза выпущена в геч. пер.*

402 תהלת משה: ל תהלת משה. ל תהלת משה. ל תהלת משה. *геч. пер. с некоторым нарушением смысла: μέριμναν τών πραγμάτων τών όντων έξωθεν τής φύσεώς σου*

403 תהלת משה: ל תהלת משה. ל תהלת משה. ל תהלת משה. *букв. «лицо двери»*

62.

Не ищи того, что чересчур сложно для тебя, не стремись к тому, что превосходит тебя. Написано: *примени свой ум к тому, что подвластно тебе, и не дерзай на сокрытое.*

(примени свой ум к тому, что подвластно тебе, и не дерзай на сокрытое) источник цитаты неясен

Посему молись и хвали в молчании, исповедуя непостижимость¹⁷⁸. Раз тебе явилось [нечто] большее тебя, то откажись от прочей деятельности.

*Как нехорошо есть много меда, так же нехорошо посягать на преславные слова*¹⁷⁹. Ибо, желая видеть предметы с большого расстояния, пока мы еще не достигли близости к ним, мы становимся жертвой неизмеримости пути, слабости зрения и несем урон.

(Как нехорошо есть много меда, так же нехорошо посягать на преславные слова) притч 25:27 (по Пшитте)

И вот получается так, что вместо истины [человек] пробавляется видениями, ибо когда он слишком утомился для постижения, его обманывает собственное тщание.

Прекрасно сказал премудрый Соломон, что, *как град укрепленный [оказывается] не защищен, также и муж, не хранящий дух свой.*

(как град укрепленный [оказывается] не защищен, также и муж, не хранящий дух свой) Притч 25:28

Нет необходимости искать Бога на небесах и на земле, не надо направлять наш ум в [разные] места на поиски *Его*.

63.

Очисти душу свою, человеке, отгони от себя мысленные воспоминания о том, что чуждо твоему естеству, повесь перед движениями своей [души] завесу целомудрия и смирения, и найдешь Того, Кто внутри тебя. Ведь *смирением открываются тайны.*

(Его) ср. Втор 30:11-14

(смирением открываются тайны) ср. Лк 10:21

178 Может показаться, что здесь содержится признание отказа от познания, но на самом деле Исхак говорит только об отказе от чисто аналитического подхода к божественным тайнам, опирающегося только на способности разума

179 Вероятно, имеется в виду возвышенное богословие, от занятий которым без очищения ума предостерегает мар Афрем, Григорий Богослов и другие отцы Церкви

64.

Если ты позволишь душе своей потрудиться в молитве, осветляющей ум¹⁸⁰, и в постоянном ночном бдении, то приобретешь сиянный светом разум. Удались от зрения мира и прекрати занятие беседой. Откажись принимать в келье своей друзей, даже под предлогом добродетели, кроме имеющих единую с тобой цель и соотинников твоего образа жизни.

Если ты боишься рассеяния и тайной беседы «по душам», которая обыкновенно возникает у него¹⁸¹ непроизвольно, уклоняйся от таких внешних отношений.

65.

Сопровождай молитвы твои [постническим] деланием, чтобы душа твоя увидела растущее сияние истины.

В той мере, в какой сердце перестает тревожиться воспоминаниями о посторонних предметах, в такой же ум твой получит [дар] изумления¹⁸² для постижения смысла стихов [Писания].

Душа может легко привыкнуть к смене одного общения на другое, если мы постараемся применить хоть немного внимания и тщательности¹⁸³.

Займи ее чтением книг, показывающих тесные пути созерцательной жизни святых¹⁸⁴. Пусть сначала ты и не ощутишь сладости, по причине тьмы и бури недавних воспоминаний. Таким образом ты сможешь сменить одну привязанность на другую.

Когда станешь на молитву и на правило свое, то размышления о мирских вещах посекутся в уме размышлениями от Писаний. С их помощью забудется и развеется из него память о том, что виделось и слышалось до этого. И таким образом ум придет в чистоту.

¹⁸⁰ Здесь видна роль молитвы в очищении ума – важная тема у Евагрия

¹⁸¹ Т. е. у посетителей кельи

¹⁸² Как уже говорилось ранее, постижение смысла Писания должно происходить в экстазе

¹⁸³ Исхак наделяет душу коммуникативным свойством, ее задача – постоянно пребывать в общении. Аскетическая задача – подобрать оптимальное общение: молитву и аскезу («восхождение»)

¹⁸⁴ Здесь, скорее всего, имеются в виду житийные флорилегии (Apothegmata и др.)

66.

Именно это и сказано: «душа воздвигается чтением, когда *станет на молитву; молитвой же, как сказано, она просвещается от чтения*». Ведь вместо внешнего блуждания душа найдет [в Писаниях] изобилие разных видов молитвы. С того часа точные понимания возникнут в уме от дивных воспоминаний. Часто в такие моменты сила умозрения, исходящая из Писаний заставляет молящегося онеметь и замереть на молитве. Так сила умозрения заставляет прекратиться и саму молитву посредством той сладости, о которой я говорил и тишина изливается в сердце и заставляет умолкнуть сердечные движения, сковывая члены душевные и телесные.

(душа воздвигается чтением, когда станет на молитву; молитвой же, как сказано, она просвещается от чтения)
Evagr. Pont.
Pract. 15 (53б. 1-2)

67.

О том, что я сказал, знают имеющие опыт таких вещей в своей душе. [Их ведение идет] изнутри этих тайн, а не от других, укравших их из чьих-то сочинений. Вдобавок нередко оказывается, что те извращают истину.

Полный желудок тошнит от исследования духовных вопросов, так же, как и блудницу воротит от разговоров о целомудрии.

Больное чрево не выносит жирной пищи, так и ум, наполненный мирским, не может приступить к исследованию Божиих деяний.

Огонь не загорается в сырых дровах, и жар Божий не зажжется в сердце, любящем удовольствия.

(Огонь не загорается в сырых дровах)
ср. Лк 23:31

Как блудница не может оставаться в любви с одним [мужем], так и душа, привязанная ко многим [вещам], не пребывает в любви к духовному учению.

Как тот, кто никогда не видал своими глазами Солнца, не может по рассказам представить его свет в своем уме, или воссоздать некий его образ в душе, или понять красоту его лучей. Так и тот, кто не почувствовал собственной душой вкуса духовного труда и не [имеет] внутреннего мистического опыта в своей жизни так, чтобы выстроить в уме образ, сообразный с истиной, не сможет от человеческого наставничества или учения книжного ни найти в своей душе истинного объяснения, ни получить точное представление об [этих] вещах¹⁸⁵.

¹⁸⁵ Т. о. мистический опыт должен в определенном смысле предшествовать чтению и даже ученичеству у наставника

68.

Если у тебя есть нечто большее, чем пропитание на день, ступай и раздай это нищим, а потом иди и приноси молитву дерзновенно, то есть беседуй с Богом, как сын со своим отцом.

Ничто не может так приблизить сердце к Богу, как милостыня; и ничто не дает уму такой тишины, как произвольное самолишение.

Многие будут упрекать тебя в том, что ты из-за своей наивности и безмерной щедрости не понимаешь смысла страха Божия¹⁸⁶. И не назовут тебя мудрым и здравомыслящим из-за твоего милосердия.

Если некий всадник на коне протянет тебе руку мольбы, не отказывай ему в том, в чем он действительно нуждается. Потому что он нуждается как один из нищих. То, что ты подаешь, подавай с великодушием, *покажи ему радостное лицо*, и добавь ему сверх того, что он просил и то, о чем не просил.

(покажи ему радостное лицо)
Ср. Рим 12:8;
2Кор 9:7

*Отправь хлеб твой в пучину вод, и долгое время спустя получишь воздаяние*¹⁸⁷.

(Отправь хлеб твой в пучину вод, и долгое время спустя получишь воздаяние)
Еккл 11:1

Не делай разницы между богатым и бедным. Не старайся распознавать достойного от недостойного. Пусть все люди будут для тебя достойны доброго дела¹⁸⁸, ибо через это ты еще более привлечешь их к истине.

69.

Посредством телесных [поводов] душа легко привлекается к мысли о страхе Божиим. Даже Господь разделял трапезу с мытарями и блудницами, не различая достойных и недостойных, чтобы привлечь их этим средством к страху Божию. Так, посредством телесного участия [Он] привлекал их к участию духовному.

¹⁸⁶ Здесь противопоставлены субъективная наивность, простота и объективная величина, прензобилие атрибута Бога. Однако, возможно и понимание Gallo: оба выражения относятся к субъекту, простота рук и чрезмерная щедрость

¹⁸⁷ Смысл фразы отличается от сказанного в Библии. Там предложения связаны ипотактически через союз *meññoi*, у Исхака – паратаксис (союз *wa*). В Библии требуется не жалеть хлеба, т. к. все находится в круговороте, мар Исхак говорит о принципе отказа. Цитата не совсем соответствует Пшитте, в которой не упоминается воздаяние. Мар Исхак цитирует, немного изменяя смысл

¹⁸⁸ Т. е. милостыни

70.

חַוָּרָא חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:

71.

חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:

72.

חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:

73.

חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:
 חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ:

429 **למל** букв. «потустороннего»
 430 **חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת** по-сирийски проникновение выражается не директивом, а конструкцией с предлогом **חֲמוּסָא** «из»
 431 **חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ**... **חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת** в греч. пер. выпущено
 432 **חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ** греч. пер. неточен: από τής εὐγενείας καὶ ἐλευθερίας τής διανοίας σου
 433 **חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת** греч. пер. неверен: μή ὑποταγῆς
 434 **חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ** вся фраза в греч. пер. неверна: ἡ ἔλεημοσύνη ὁμοία <?> ἐστὶ τῆ παιδοτροφίᾳ, ἢ δὲ ἡσυχία <?> πέφυκεν ἡ ἀκρότης <?> τῆς τελειώσεως
 435 **חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת** (из греч. φoinix) букв. «удовольствие», «утонченность», «изнеженность»
 436 **חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת** букв. «самоограничение», «самоотказ», «добровольная нищета» («нищета духом»), греч. пер. ἐγκράτεια
 437 **חֲמוּסָא** от греч. ἀνάγκη
 438 **חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ** **חֲמוּסָא מִן קָדְמוֹת וְעַל כֵּן קָדְמוֹת בְּעֵינֵינוּ** греч. пер. не соответствует сир. тексту: ἡ γὰρ σπάνις τῶν πραγμάτων διδάσκει τὸν ἄνθρωπον τὴν ἐγκράτειαν, διότι ὅταν ἀδειαν τῶν πραγμάτων λάβωμεν, οὐ δυνάμεθα κατέχειν ἑαυτούς

70.

Поэтому для доброго дела и уважения считай всех людей равно достойными, иудей ли он, или отступник, или убийца, а тем паче, если он – твой брат и одной с тобой природы, который по неведению уклонился от истины.

Когда сделаешь кому добро, не ставь целью получить немедленное воздаяние: и вдвое воздастся тебе от Бога.

Если возможно, твори добро не ради будущего воздаяния, но именно ради любви Божией. Состояние любви глубже даже служения Богу и проникает глубже него в Его тайны, еще глубже, чем душа проникает в тело¹⁸⁹.

71.

Если ты уже поставил своей душе цель отрешения и по милости Божией освободился от забот, своим отрешением ты стал выше мира, смотри, чтобы из любви к нищим не вожделеть и не впасть в заботы о стяжании вещей, например ради того, чтобы, дескать, творить милостыню.

С другой стороны, беря у одного, чтобы дать другому, ты вновь ввергнешь свою душу в смятение и уронишь свое достоинство, идя на поклон к людям, чтобы убедить их дать тебе то или иное. И с высоты твоего свободного разума ты упадешь вновь к земным заботам.

72.

Твоя степень – выше творящих милосердие. Прошу тебя – не стань посмешищем¹⁹⁰. Тот чин – младенческий и еще растущий. А другой есть путь совершенства¹⁹¹.

73.

Если есть у тебя [что-то], тут же растрать это. Если же ничего не имеешь, и не желай, чтобы было у тебя.

{Если есть у тебя [что-то], тут же растрать это}
ср. Мф 19:16-26

Очисти келью свою от удобств и излишеств, и это неизбежно приведет тебя к нестяжанию. Необходимо переносить многое, от чего по доброй воле мы стали бы убеждать себя уклоняться, если только можно.

189 Тема взаимопроникновения души и тела – также платоническая и трактуется обычно как психологическая аналогия умопостигаемого и чувственно-постигаемого

190 Т. е. не окажись смешон вследствие порабощения имущественными отношениями

191 В греч. пер. переформулировано как противопоставление «милостыня» – «тишина», которое отсутствует в оригинальном тексте

74.

Одержавшие победу во внешней борьбе, упразднили и внутренний страх, и нет уже того, что могло бы принудить их против воли, стараясь напасть спереди или сзади.

«Внешней борьбой» я называю ту, которую человек по глупости воздвигает на душу чувствами, когда дает и берет, слушая и глядя, разговаривая или наполняя чрево.

75.

Так неумолимо, одно за другим развиваются в душе последствия [мирских связей], и при наступлении внешнего смущения она становится как будто слепой. Она не может видеть себя в тайной брани, которая начинается против нее, и из-за глухоты [не способна] победить нападающих изнутри¹⁹².

76.

Если же напротив человек затворит городские ворота¹⁹³, тогда битва произойдет лицом к лицу, и ему не придется опасаться коварных [нападений] извне града.

Блажен человек, который, зная это, крепко держится «тишины» и не растрчивает своих трудов [втуне], но все свои телесные силы [кладет] на молитвенный труд, если он к нему способен.

Блажен, кто, совершая одну службу за другой, не считает это за труд Божий, который состоит в молитве и чтении, и верует, что трудясь Богу и размышляя о Нем днем и ночью, он не будет иметь недостатка в том необходимом, которое ему нужно; потому что он работает не ради себя.

Если же кто не может пребывать в безмолвии без труда, то пусть по необходимости работает, но для пропитания, а не от жадности. И пусть он делает это как нечто вторичное¹⁹⁴, а не как главную заповедь.

Это [т. е. наказание работать] – для слабых. *Евагрий называет рукодельный труд препятствием для памятования о Боге.* А Отцы предписывают труд неимущим и отчаявшимся, а не тем, кто ревнует о необходимости закона.

{Евагрий называет рукодельный труд препятствием для памятования о Боге}
Evagr. Pont. Admonitio parthenica 2, 157

192 Греческий перевод понимает b-ḥaylūtā в аскетическом смысле (= тишиной победить), однако здесь контекст кажется иным. Речь идет не о тишине, а об онемении и глухоте души, которая не видит и не слышит нападения изнутри

193 Аллегория «душа-город» имеет библейское происхождение (см. выше, I, 4. 62)

194 Т. е. после чтения и молитвы

77.

В тот момент, когда Бог отверзает твой разум изнутри, непрестанно твори земные поклоны и не попускай сердцу своему заботиться о чем-нибудь, хотя бесы начнут тайком пытаться убедить тебя в противоположном. И тогда смотри и дивись, что произойдет у тебя из этого.

78.

Не сравнивать никого по образу жизни с тем, кто день и ночь кладет земные поклоны перед Крестом, держа руки сзади¹⁹⁵.

79.

Хочешь ли никогда не охладеть в своей горячности, чтобы не оскудели твои слезы? *Делай тогда так.*

Блажен ты, человек, если будешь о том, что я сказал тебе, размышлять день и ночь и не станешь искать ничего другого. *Тогда свет твой воссияет как заря, а праведность твоя быстро возблещет. И ты будешь как рай цветущий и как источник, ему же не оскудеет вода.*

(Тогда свет твой воссияет как заря, а праведность твоя быстро возблещет. И ты будешь как рай цветущий и как источник, ему же не оскудеет вода)
немного измененная цитата из Ис 58:8-11 (тогда бо просияет спать вышг предъ челоѡки). Ср. Пс 36/37:6

80.

Смотри, какие блага приобретаются человеком от усердия.

Иногда человек преклоняет колена в момент молитвы, руки его воздеты или обращены к небесам, а лицо обращено ко Кресту, и, как говорится, все его стремления и помышления обращены к Богу в мольбе. И пока человек погружен в эти молитвы и стенания, в тот самый час вдруг внезапно пробивается в сердце его источник наслаждения. Члены его ослабевают, очи закрываются, лицо склоняется и помышления его изменяются, так что колена его не могут совершить земной поклон из-за благого восторга¹⁹⁶, который охватывает все его тело.

81.

Вдумайся, человеце, в то, что ты прочел! Или эти [тайны] и вправду можно узнать из [написанного] чернилами? Или вкус меда может перейти из книги на небо читателя?¹⁹⁷

195 При совершении земного поклона (на востоке обычно говорили «падать на свое лицо») руки обычно касаются земли, поддерживая тело. При аскетическом поклоне, который описывает мар Исхак, руки сложены за спиной, возможно, обхватывая локти, так, что поклон становится физически более тяжелым

196 Имеется в виду радость и возбуждение одновременно. Мар Исхак добавляет эпитет «благой» для уточнения, что речь идет не о возмущении, не о страсти

197 Здесь видно противопоставление книжного знания и опыта подвижничества, впрочем не систематическое. Вероятно, мар Исхак понимал, что описание экстаза может вызвать скепсис

82.

Если ты не постараться, то не обрящешь¹⁹⁸. Если *не будешь крепко стучать в двери и не станешь непрестанно пребывать при них в бдени*, то не получишь ответа.

(не будешь крепко стучать в двери и не станешь непрестанно пребывать при них в бдени)
Мф 7:7

Кто, услышав это, пожелает внешней праведности, кроме неспособного нести келейные обязанности?¹⁹⁹

Но даже если человек к этому не способен (ведь тут дар от Бога!), и может оказаться за воротами, то, по крайней мере, пускай он не отказывается от той, другой части, чтобы не лишиться обеих частей жизни.

83.

Пока внешний человек²⁰⁰ не умрет для мирских забот, не только для греха, но и для всякого телесного занятия, и внутренний человек – для глупых воспоминаний о непотребствах, пока естественное движение не истощится, а тело едва не умрет от трудов, и не перестанет возбуждаться в сердце греховная сладость, дотоле и сладость Духа Божия не станет действовать в человеке. Члены²⁰¹ его не смогут явиться для жизни, а божественные движения не смогут проявиться в душе.

84.

И пока сердце не перестанет заниматься житейскими заботами, кроме [необходимых] потребностей, которые природа требует в час нужды, – ведь даже и эту заботу оно [т. е. сердце] возлагает на Бога, – дотоле не возбудится в нем упоение Духом. И он не сможет понять то безумие, за которое претерпел насмешки Апостол, ибо *многие писания сделали его безумным*.

(многие писания сделали его безумным)
Деян 26:24

85.

Опять же, я сказал это не для того, чтобы лишить вас надежды, будто бы если кто не достигает верха совершенства, то не сподобится благодати Божией и не пребудет с ним Его утешение.

86.

Но *воистину, как только человек откажется от дурного, совершенно отстранится от него и обратится к добру*, в скором времени он ощутит помощь. Если же немного постарается, то найдет он утешение [и] прощение грехов сам себе, сподобится благодати и получит множество благ.

(воистину, как только человек откажется от дурного, совершенно отстранится от него и обратится к добру)
ср. Пс 33:25

198 Выражение, похожее на поговорку, подобную известной арабской *من جَدَّ وجدَّ*, «кто старался, тот преуспел»

199 Внешняя праведность – праведность «мирская», соответствующая критериям мира, противоположным аскетическим

200 Специфическая концепция ап. Павла, развитая и нормализованная в Макарьевском корпусе

201 Здесь, скорее – традиционное обозначение перцептивных органов тела: глаз, ушей, рук, языка и т. д.

87.

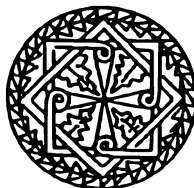
Впрочем, даже это – малость в сравнении с совершенством того, кто отлучил полностью себя от мира, обрел в самом себе образ будущего блаженства и уже понял то, для чего пришел Христос взыскать нас.

88.

Ему со Отцом и со Святым Духом честь и слава во веки веков!

Аминь!

Конец четвертого трактата.



IX

ТРАКТАТ ПЯТЫЙ

كتاب الصلاة



1.

אם יאמר אדם אחר: «אני רואה את המעשה הזה»
 *אם יאמר אדם אחר: «אני רואה את המעשה הזה»

2.

אם יאמר אדם אחר: «אני רואה את המעשה הזה»
 *אם יאמר אדם אחר: «אני רואה את המעשה הזה»

3.

אם יאמר אדם אחר: «אני רואה את המעשה הזה»
 *אם יאמר אדם אחר: «אני רואה את המעשה הזה»

4.

אם יאמר אדם אחר: «אני רואה את המעשה הזה»
 *אם יאמר אדם אחר: «אני רואה את המעשה הזה»

5.

אם יאמר אדם אחר: «אני רואה את המעשה הזה»
 *אם יאמר אדם אחר: «אני רואה את המעשה הזה»

468 אם יאמר אדם אחר: «אני רואה את המעשה הזה»

469 אדם אחר: «אני רואה את המעשה הזה» в греч. пер. неточно: θέλεις δὲ μάρτυρα πιστόν τῶν εἰρημένων; σὺ εἰς ἑαυτὸν γενοῦ

470 אם יאמר אדם אחר: «אני רואה את המעשה הזה» в греч. пер. неточно: ἔξωθεν βούλει γινῶναι τοῦτο

471 אם יאמר אדם אחר: «אני רואה את המעשה הזה» в греч. пер. νοῦς

472 אם יאמר אדם אחר: «אני רואה את המעשה הזה» в греч. пер. λήθης, «забвения», что искажает смысл оригинала

473 אם יאמר אדם אחר: «אני רואה את המעשה הזה» в греч. пер. ἐν ἀκριβεί γνώσει, не учитывающий управление глагола διεκ

474 אם יאמר אדם אחר: «אני רואה את המעשה הזה» в греч. пер. τὸ πέραс τῶν πάντων περαιούτα невозможно понять мысль автора

475 אם יאמר אדם אחר: «אני רואה את המעשה הזה» в греч. пер. неточно: ἐν πρώτοις, причем пропал архаичный образ «писания», ср. «книга с небесе»

476 אם יאמר אדם אחר: «אני רואה את המעשה הזה» в греч. пер. λογικός образован как калька от λογικός

477 אם יאמר אדם אחר: «אני רואה את המעשה הזה» в греч. пер. θεωρία неверен

478 אם יאמר אדם אחר: «אני רואה את המעשה הזה» в греч. пер. παράβασις «отступление», греч. пер. παράβασις слишком общий

1.

Бог усугубил достоинство человека двояким научением²⁰², которое даровал ему. И со всех сторон отверз ему двери, чтобы войти в познание.

2.

Спроси свою душу, верного естественного свидетеля и не ошибешься. А если пойдешь еще дальше, ищи ответа у второго свидетеля²⁰³, который и поставит тебя на путь, с которого ты свернул.

3.

Блуждающее сердце не может избежать ошибки, и премудрость не откроет ему свою дверь.

4.

Кто сможет постигнуть точный смысл будущего конечного достоинства всех людей, тот не станет искать иного учителя кроме того, который научит нищете от мира.

5.

Первым писанием²⁰⁴, данным Богом разумным [существам], была сама природа сотворенного. А правило [писанное] чернилами было прибавлено уже после падения.

(Первым писанием, данным Богом разумным [существам], была сама природа сотворенного) парафраз Рим 1:20

202 Имеются в виду природа (естественные символы) и Писание

203 Т. е. Писания – второе после души

204 Имеется в виду «книга жизни», архаический образ sefer toldot, отражающее порядок и принцип микрокосма в человеческой природе

6.

Тот, кто не удаляется намеренно от причин греха, тот невольно увлекается в грех. Поводы же ко греху суть следующие: вино, женщина, богатство и телесное здоровье.

Эти вещи – не то, чтобы грехи как таковые, но из-за немощи человека и их незаконного употребления. Однако гораздо быстрее всех других они с легкостью могут склонить природу к разным грехам. Поэтому в отношении них нужна особенная осторожность.

Если будешь всегда помнить и точно знать, что немощен, то не преступишь пределов осторожности.

7.

У людей более всего считается презренной нищета, но куда более презренны пред Богом высокомерие сердца и гордый ум.

У людей почтенно богатство, а у Бога – душа смиренная.

8.

Когда хочешь положить начало добродетели, приготовь сперва душу свою²⁰⁵, чтобы несчастья, которые [постигнут] тебя за это, не заставили бы тебя сомневаться в истине.

9.

Как только лукавый видит, что некто с горячностью веры приступил к [аскетическому] труду, то обычно нападает на него сильными и страшными искушениями, чтобы напугать его и победить любовь ума его, дабы она не подвигала человека на занятие трудами Божиими²⁰⁶. И вот так, из страха испытаний, которые сопровождают подвижничество, никто не хочет трудиться аскетически²⁰⁷.

205 В семитских языках выражение «свою душу» можно понимать как «самого себя», однако в данном случае мар Исхак, кажется, понимает душу отстраненно

206 Т. е. теми, которые ведут к обожению

207 Оба слова («подвижничество» и «аскетически») переводят одно и то же понятие: *śaṅgīṭā* (plurale tantum, букв. «прекрасные [вещи]»), важный аскетический термин наравне с *myatrūṭā*

10.

ⲛⲓⲁ ⲁⲟⲓⲕⲟⲓ 493 ⲁⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓ ⲁⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓ :492 ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ
ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ :494 ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ
ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ :495 ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ :496

11.

ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ 497 ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ :498 ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ
ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ :ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ :499 ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ :500 ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ
ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ :ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ :ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ

12.

ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ :ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ
ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ :502 ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ :503 ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ

13.

ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ 504 ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ :ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ
ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ :505 ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ

492 ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ возможно, здесь παῖσα употреблено в смысле «душа», однако более вероятно – как медиальный показатель
493 ⲁⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓ в греч. пер. выпущено
494 ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ здесь употреблен классический термин, что показывает взаимозаменяемость ἁφῖγᾱτᾱ и μυατῦτᾱ
495 ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ греч. пер. μὴ προευτρεπισθῆς πρὸς τὴν τῶν πειρασμῶν ἀπάντησιν неверен
496 ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ мн. ч. основного аскетического термина μαρ Исхака μυατῦτᾱ, в греч. пер. вариативно, здесь: ἀρετῶν ἐργασία
497 ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ в греч. пер. более абстрактно ἄνθρωπος
498 ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ в греч. пер. добавлено: Θεὸν βοηθὸν εἶναι τῇ καλῇ ἐργασίᾳ (= μυατῦτᾱ)
499 ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ в греч. пер. неточно: ἐν τῇ οἰκείᾳ γαλήνῃ
500 ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ греч. пер. соответствует чтению Soc (см. крит. апп.): ζάλῃς πληροῦται
501 ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ греч. пер. очень приблизительно: πάντας ἀνθρώπους φανείται τὸ τίμιον αὐτοῦ
502 ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ возм. «сердцем», в греч. пер. выпущено
503 ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ суффикс 1 sg ad plug относится, видимо, к Богу, ибо видеть в нем отсылку к субъекту (γαβῖᾱ) было бы весьма затруднительно
504 ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ букв. «принадлежащим дому, семье», лат. domesticus, греч. пер. неверен: ταμειούχον
505 ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ ⲛⲉⲩⲓⲛⲁⲓ см. примечания к пер., греч. пер. эксплицирует, уничтожая поэтический образ: ἐπουρανίους ἀγγέλους

10.

Ты же, напротив, приготовь себя мужественно и твердо встретить беды, которые сопровождают [аскетические] подвиги, и потом уже начинай [труд].

А если не будешь ожидать бед, то и не приступай к аскезе.

11.

Муж, сомневающийся относительно²⁰⁸ Господа, бегаёт от собственной тени: во время изобилия он томится голодом, а в мирное время он сильно терзается. Но утвердится сердце того, кто уповает на Бога, прославится в собраниях, и пред врагами слава его²⁰⁹.

12.

Заповеди Божии выше всех сокровищ земли. А кто стяжал в сердце законы Его, в них и обретет Господа.

*(Заповеди Божии
выше всех сокровищ
земли)
Пс 118(119):27*

13.

Тот принимает Бога в свою семью, кто не усypяет²¹⁰ в размышлении о Нем.

Кто пламенно желает воли Его, тот обряцет ее в учителях, озирающих высоты²¹¹.

208 Перевод предлога *ح* вызовет трудности, не исключена христологическая интерпретация

209 Текст похож на цитату, источник ее не ясен, возможно, мар Афрем

210 Возможно, отсылка к агрипнической практике, распространившейся после V в. (Александр Акимит)

211 Имеются в виду ангелы, хранящие и озирающие мир с горных высот

14.

Отвращающийся от грехов беспрепятственно пройдет даже по опасным теснинам и во время мрачное внутри себя обретет свет.

Отвращающемуся от грехов Господь сохранит пути его, а милосердие Его предотвратит падения.

Человек, вины которого малы в очах его, падет в грехи более тяжкие, чем прежде, и в семь раз большее понесет наказание.

15.

Сей милостыню со смирением, и пожнешь милость на Суде.

16.

Как ты расточил богатство, так же снова приобретай его. Если задолжал Богу копейку, ни в коем случае Он не взыщет с тебя жемчужины, **здесь** нужна именно [копейка].

17.

Утратил целомудрие?²¹² Не пускай блуд на его место, ибо если захочешь отплатить милостынею, не примется это от Тебя. Святыня **зри**млется в обмен на святыню.

18.

Если ты не обижал нищих, [это не означает, что ты можешь] лихоимствовать из-за [этого].

19.

Если воздерживаешься от хлеба, не позволяй в обмен несправедливости, и не придется бороться против других вещей²¹³.

20.

[Нанесенное] оскорбление искореняется состраданием и самоограничением.

²¹² Имеется в виду аскетическая добродетель, а не телесное девство

²¹³ Имеется в виду пост (ṣawṭnā, vjṣte(ā)), который при соединении с праведностью не потребует устрожения

21.

Если оставишь растения в поле, тебе придется бороться с другими [вещами], как говорил великий учитель мар Афрем.

*Старайся, как сказано, во время летнего зноя не бороться с жарой, надевая зимние одежды*²¹⁴.

(Если оставишь растения в поле, тебе придется бороться с другими [вещами], как говорил великий учитель мар Афрем. Старайся, как сказано, во время летнего зноя не бороться с жарой, надевая зимние одежды)
Ephr. Syr.
In Ecclesiam,
11.1-14.6

22.

Так каждый от той неправды, что посеял, пожнет противоположное себе. И всякий недуг врачуется свойственными ему лекарствами.

Тебя сильно мучает зависть, а борешься ты [зачем-то] со сном.

23.

Выполни грех как зазеленеет, покуда он не разросся по всей земле.

Если человек не обращает внимания на порок, который кажется ему малым, то скоро тот станет ему жестоким господином, и [бедняга] побредет перед ним, как [скованный] узник. А кто с самого начала ревностно борется против него, легко победит.

24.

Кто с радостью переносит обиду, уже владеет победой и видимым образом приемлет утешение веры от Бога.

И кто со смирением терпит клевету, тот достиг совершенства, и ему дивятся ангелы. Ибо нет иной добродетели труднее и больше этой.

25.

Не верь в свою силу, пока не искусишься испытаниями и не найдешь свой разум неизменным посреди оных.

26.

Во всех случаях испытывай самого себя так: заслужи себе славу верой сердца твоего, чтобы ты наступил на выю врагов твоих, а ум твой смирился бы.

214 Весь пассаж соотносит рассуждение с мадрашем мар Афрема «О Церкви», см.: Муравьев 2008, 78-85, где противопоставлены добрые вертоградари и злые, добрые работают в винограднике летом, а злые уклоняются от работы и зимой остаются без плодов в летней одежде. В аскетическом смысле мар Исхак толкует это как призыв потрудиться заранее, чтобы не оказаться неподготовленным на Суде

27.

Не полагайся на силу свою, чтобы не поддаться естественной немощи и на собственном падении не познать немощь свою.

28.

[Не полагайся] также на свое знание, чтобы не оказаться посреди мыслей, которые суть тайные ловушки, и чтобы не сбиться с пути.

29.

Пусть язык твой будет кроток, и ты [никогда] не встретишься с презрением, а уста [твои] сладки, и каждый человек будет мил с тобою.

30.

Не хвали ни одну вещь языком своим, ибо нет ничего тварного, что не было бы подвержено изменению. Ты можешь удвоить свой позор, когда окажешься перед явным [несоответствием].

Чем бы ты ни хвалился перед людьми, Бог обязательно изменит это, чтобы у тебя был повод к смирению. Таким образом ты все соотнесешь с промыслом Божиим и не будешь полагать, что в тварных вещах есть истина. Когда станешь таким, очи твои будут сосредоточены на Нем все время.

31.

לחלום חתונה: חלילה⁵³² כי תאכל לחם. כי אתם חתונה: כי לא
 לא תאכלו ודבש וצמר: כי חתונה: כי לא תאכלו ודבש וצמר.
 חלילה לחלום חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה:
 חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה:
 חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה:
 חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה:
 חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה:
 חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה:

32.

כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה:
 חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה:
 חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה:
 חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה:
 חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה:
 חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה:
 חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה:
 חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה:

33.

כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה:
 חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה:
 חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה:
 חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה:
 חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה:
 חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה:
 חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה:
 חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה: כי חתונה:

532 חלילה *grec. per. rasширяet: σχέση του Θεού και ή πρόνοια*
 533 חתונה *grec. per. неточен: εξαίρετως δε φανεροῦται*
 534 חתונה *букв. «дом Анании», в grec. per. τριών παιδων*
 535 חתונה *grec. per. добавляет áγλων*
 536 חתונה *grec. per. rasширяet οικονομικός δεδῶσθαι παρὰ Θεού, και ίδίως τῶν τοιούτων όπτασιῶν ήξιοῦντο*

31.

Промысл [Божий] всегда невидимо объемлет всех людей, [особенно же] тех, кто очистил свою душу от грехов и ежечасно помышляет о Боге.

Это открывается им светообразно, когда они входят в великие искушения ради истины и воспринимают ее чувственно, как будто телесными очами, сообразно роду и причине искушения, как бы для большего ободрения.

Так [было] с Иаковом, Ишо' бар Нуном²⁵, с домом Анании, с Петром и прочими, которым являлся [Он] в человеческом виде, ободря и утверждая их в вере.

(Так [было])
с Иаковом, Ишо
бар Нуном,
с домом Анании,
с Петром
и прочими,
которым являлся
[Он] в человеческом
виде, ободря
и утверждал
их в вере)
Быт 32:5;
Ис Нав 5:13;
Дан 3:92; Деян 12:7

32.

Но если скажешь, что «все это – домостроительство и обычное дело», то пусть для твоего вдохновения свидетелями станут святые мученики.

Они нередко, многие разом, а иногда по одному, в разных местах, пострадали ради Бога. С ними была тайная сила, с помощью которой они выдерживали разрывания телесных членов железом и всякие роды пыток, деяния превыше естества! Впрочем, иногда им явственно являлись святые ангелы.

33.

[Это происходило,] чтобы каждый знал, что Промысл Божий всегда [пребывает] с теми, кто по какой-либо причине переносит страдания за Него, для их ободрения и на смущение их палачей. Насколько одни вдохновлялись видением такого рода, настолько же другие были терзаемы их твердостью.

34.

Нужно ли говорить о множестве отшельников, о странниках²¹⁶, о плачущих об истине, которые *пустыню соделали градом* и обратили в страну обитания ангелов? Они могли беседовать с ними по причине одинакового образа жизни. Как истинные ратники одного Господина в любое время в местах их собраний присоединялись к ним их вышние сонмы [ангелов].

{пустыню соделали градом}
выражение Исх 49:10, переосмысленное в Athanasios. Vita Antonii, 14

Они на всю свою жизнь возлюбили уединение, устроили жилища свои *в вертепах и пропастях земных*. Ради любви к Богу они с радостью вступили в пустыню и в безмолвие.

{в вертепах и пропастях земных}
Евр 11:38

Поскольку они покинули землю и полюбили небо, по примеру ангелов, то и ангелы не скрывались за это от взоров их. И не только не прятались, но и сами учили их жизни, а иногда объясняли им вопросы о различных предметах, которые их волновали.

Иногда, если они плутали в пустыне, [ангелы] указывали им путь, а иногда избавляли их, когда они впадали в искушения; другой раз они спасали их при внезапной беде и неожиданной²¹⁷ опасности. Например, от какой-нибудь змеи или от падения со скалы, или от удара камнем, внезапно срывающимся с какой-нибудь вершины.

Иногда [отшельники] оказывались в утеснении от тягот, открываемых сатаной, [ангелы] являлись им видимым образом, и давали ясно понять, что посланы на помощь к ним, и придавали им смелость своими словами.

Бывало и так, что [ангелы] исцеляли их болезни и лечили раны их, вызванные какой-то причиной, прикосновением рук своих.

Иной раз словами или прикосновением рук [ангелы] сообщали сверхъестественную силу их телам, ослабленным от полного [лишения] пищи, вливая тайно в их обессилевшее естество силу.

Иногда [ангелы] *доставляли им пищу, свежий хлеб* и оливки, а некоторым из них приносили различные плоды; а некоторым открывали время их кончины.

{доставляли им пищу, свежий хлеб}
Vita Pauli Theb. 20-21

Сколь много есть у меня таких повествований для доказательства любви святых ангелов к нашему роду и великого попечения их о праведных, – как старших братьев о младших.

216 Имеются в виду сирийские аскетические практики: ξενιτεία (aksnayūtā), отшельничество (ihidayūtā) и плач (avilūtā)

217 Парафраз Пс 90

35.

וּלְמַעַן תֵּדָעוּ: וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת הַקּוֹל
וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת הַקּוֹל וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע
אֱלֹהִים אֶת הַקּוֹל וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת הַקּוֹל

36.

וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת הַקּוֹל וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע
אֱלֹהִים אֶת הַקּוֹל וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת הַקּוֹל
וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת הַקּוֹל וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע
אֱלֹהִים אֶת הַקּוֹל וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת הַקּוֹל
וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת הַקּוֹל וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע
אֱלֹהִים אֶת הַקּוֹל וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת הַקּוֹל
וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת הַקּוֹל וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע
אֱלֹהִים אֶת הַקּוֹל וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת הַקּוֹל

{חבלה וסכנה} LRV חבלה וסכנה S ו

37.

וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת הַקּוֹל וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע
אֱלֹהִים אֶת הַקּוֹל וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת הַקּוֹל

38.

וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת הַקּוֹל וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע
אֱלֹהִים אֶת הַקּוֹל וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת הַקּוֹל
וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת הַקּוֹל וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע
אֱלֹהִים אֶת הַקּוֹל וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת הַקּוֹל
וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת הַקּוֹל וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע
אֱלֹהִים אֶת הַקּוֹל וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת הַקּוֹל
וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת הַקּוֹל וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע
אֱלֹהִים אֶת הַקּוֹל וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת הַקּוֹל
וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת הַקּוֹל וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע
אֱלֹהִים אֶת הַקּוֹל וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת הַקּוֹל

39.

וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת הַקּוֹל וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע
אֱלֹהִים אֶת הַקּוֹל וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת הַקּוֹל

{חבלה וסכנה} חבלה וסכנה חבלה וסכנה חבלה וסכנה Vb חבלה וסכנה חבלה וסכנה

40.

וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת הַקּוֹל וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע
אֱלֹהִים אֶת הַקּוֹל וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת הַקּוֹל

549 וּלְמַעַן תֵּדָעוּ в греч. пер. τοῖς ἐπικαλουμένοις αὐτόν
550 וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת הַקּוֹל из сирийского текста понятно, что риторический собеседник сомневается в Божием промыслении. Греч. пер. заостряет мысль: ἐὰν δὲ οὐ πιστεύῃς τῷ Θεῷ...
551 וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת הַקּוֹל в греч. пер. неточно: τῶν παθημάτων τοῦ Χριστοῦ
552 חַסְדֵי חַסְדֵי חַסְדֵי термин, означающий сострадательное милосердие
553 חַסְדֵי חַסְדֵי חַסְדֵי греч. пер. следует Soc: ἐαυτὸν θανατώσαντα τῆς ἀναγκῆς χρείας

35.

Все это удостоверяет всякого человека в том, насколько *Бог близок всем любящим* Его и какова Его забота о тех, кто предает в Его руки свою жизнь и с чистым сердцем Ему следует.

*{Бог близок
всем любящим}*
Пс 143/144:18

36.

Если ты уверен, если веруешь, что есть Промысл Божий о тебе, то пусть не будет у тебя и попечения о теле, и не надо искать средств для прожитья. Но если ты в этом сомневаешься и хочешь сам заботиться о потребном для себя помимо Бога, то ты самый жалкий из всех людей. Для чего ты вообще живешь?

37.

Возврати на Господа печаль свою и превозможешь всякий страх. Кто раз и навсегда посвятил Богу свою жизнь, тот пребывает в спокойной радости ума.

*{Возврати на
Господа печаль
свою}*
Пс 54:23

38.

Без добровольного отречения от имени душа не может освободиться от суматохи помыслов.

Без безмолвия чувств невозможно ощутить покой ума.

Не входя в искушения, невозможно приобрести духовной мудрости.

Без прилежного чтения [Писания] невозможно научиться тонкости помыслов²¹⁸.

Без молчания помыслов ум не устремится к сокровенным таинствам.

Без уверенности, [подаваемой] верой, никто не сможет отважиться подвергнуть себя лишениям и тяжким обстоятельствам.

Без прямого опыта [воздействия] Божия Промысла, сердце совершенно не в состоянии уповать на Бога.

Если душа не вкусит страдания за Христа, она не соединится с Ним разумом.

39.

Человеком Божиим²¹⁹ почитай того, кто по великому сердоболию всегда соучаствует в нищете.

40.

Тот, кто творит добро нищим, обретет в Боге своего попечителя. И кто ради Него претерпит нужду, обретет в Нем великое сокровище.

218 Тонкость в отношении помыслов, скорее всего, означает изысканность, изящность, но не эстетическую, а интеллектуальную

219 В сирийской житийной традиции – стандартное наименование аскета, отвергшегося мира (ср. житие Человека Божия)

41.

Бог ни в чем не имеет нужды; но радуется, когда видит, что человек угождает образу Его и чтит его [т. е. образ] ради Него.

(Бог ни в чем не имеет нужды; но радуется, когда видит, что человек угождает образу Его и чтит его [т. е. образ] ради Него) cf. Hom. апост., 78; Theod. Mops., Fragm. I (274)

42.

Когда попросят у тебя чего-то, что имеешь, не говори в сердце своем: оставлю это себе для большего удобства, отвергну его, а уж Бог, как говорится, подаст ему от другого человека. А я отложу для себя. Не говори так, ибо так рассуждают люди неправедные. Люди, которые не знают Бога, думают так и поступают по этим соображениям.

43.

Человек справедливый не уступит чести своей иному и не упустит момента для благодеяния.

44.

Разумеется, зная, что кто-то нуждается, Бог изошьет [на него] иным путем всякое благо, потому что Господь никого не оставляет. Но ты в сей час уклонишься от чести Божией и оттолкнешь от себя благодать Его.

Посему, когда имеешь, что дать, радуйся и говори: «Слава Тебе, Боже, что дал мне найти кого обрадовать!»

Если же нечего тебе дать, еще больше радуйся, пространно благодаря Бога многими делами благодарности и говори: «Благодарю Тебя, Боже, что дал мне эту честь – обнищать ради Тебя, что сподобил меня вкусить страдания, которое ты положил на пути заповедей Твоих, болезней и нищеты, как вкушали святые, шествовавшие сим путем!»

45.

И когда заболеешь, говори: «Блаженны обретшие цель, поставленную Богом, пославшим нам эти беды для нашей пользы»²²⁰. Ибо Бог насылает болезнь ради здоровья души.

220 Возможно, цитата, источник не выявлен

46.

אחיה בוכי 557 עתה בך פתח: הנני ראה אהיה 558. הנני ראה, הנני ראה
 לא חשתי לאלהי עמי: הלא נעלה כבודי; בך לא צויה
 נשמיך בך עמ חלמי, הנני ראה: הלא נעלה נשמיך בך:
 חלמי נשמיך בך בן עמי (לחיה) חלמי נשמיך.
 ראה ראה הלא נעלה כבודי: ונני ראה לא חשתי
 הנני ראה: הנני ראה: הלא נעלה ראה חשתי. הנני ראה ראה ראה:
 לחלמי נשמיך 559. עתה הנני ראה, הנני ראה: עמ חלמי,
 עתה ראה: הנני ראה, הנני ראה.
 חלמי ראה: עתה הנני ראה לא חשתי חלמי: חשתי: הלא
 חשתי עמי לחימי: עתה הנני ראה: חלמי חשתי ראה
 ראה לחימי לחימי.
 עתה חשתי לחימי ראה חשתי חלמי. עתה חשתי ראה
 לחימי: לא חשתי.
 עתה לחימי ראה ראה ראה: בך חלמי לחימי ראה ראה
 ראה ראה

(לחיה) R
 חשתי

47.

הנני ראה עתה בך בך חשתי ראה: חשתי עמ לחימי
 כחלימי 560. חשתי עמ חשתי?

48.

אחיה: עתה לא אחיה 562 ראה הנני ראה לחימי: הלא חשתי ראה
 לחימי. עתה חשתי 563 עמ חשתי לחימי: חשתי חשתי
 חשתי חשתי, חשתי ראה חשתי

49.

אחיה חלמי לחימי: חשתי חשתי חשתי לחימי חשתי חשתי
 חשתי חשתי 564 חשתי. חשתי חשתי חשתי: חשתי חשתי
 חשתי חשתי חשתי. חשתי חשתי חשתי חשתי חשתי 565.

557 אחיה בוכי в греч. пер. выпущено
 558 אחיה ראה ראה в греч. пер. выпущено
 559 לחלמי נשמיך в греч. пер. просто τοῖς ἀγαπῶσιν
 560 חשתי ראה חשתי חשתי в греч. пер. ἐν τοῖς πειρασμοῖς διηνεχῶς κρούοντες καὶ δέεμενοι
 561 חשתי букв. «совершая поклоны»
 562 אחיה в евр. тексте קַרְטַר «сокращаться, укорачиваться», ср. греч. μὴ οὐκ ἰσχύει ἡ χεὶρ κυρίου, лат. ecce non est abbreviata manus Domini (Vulgata)
 563 חשתי букв. «задолженности, долги», евр. מְזַדְדִּים «случайные вещи»
 564 חשתי חשתי греч., а за ним и слав. перевод дают неверное толкование слова gedšā («случай») и переводят его как πάθος, а вдобавок личную форму глагола √šbd в 3 sg. masc. переводят безличным γέγονε, что совершенно меняет смысл фразы
 565 חשתי חשתי חשתי חשתי חשתי חשתי в греч. пер. выпущено

46.

Как-то один из святых сказал: «Я заметил, что когда отшельник служит Богу неусердно и не ревностен в делах своих, тем или иным способом попускается ему впасть в какое-нибудь искушение, чтобы он размышлял о нем и не оставался праздным, и от большой праздности не уклонился бы ум к мыслям того, что слева»²²¹.

Поэтому, даже если он не хочет думать о добродетели, действие искушения заставляет его думать о ней и не помышлять о суетном. *Бог творит это со всяким, кого Он возлюбил.* Когда видит, что тот начинает пренебрегать обязанностями своими, подвергает его в большое страдание, чтобы умудрить и вразумить его.

(Бог творит это со всяким, кого Он возлюбил)
ср. Евр 12:6

По той же причине, когда такие люди умоляют Его, Он не обращает внимания на них и не торопится избавить их, пока не изнемогут и не поймут, что именно за нерадение пришлось им выносить такое. Сказано: *Егда прострете руки ваша ко Мне, отвращу очи Мои от вас; и аще умножите моление, не услышу вас.*

(Егда прострете руки ваша ко Мне, отвращу очи Мои от вас; и аще умножите моление, не услышу вас)
Ис 1:15

И хотя это говорится для других, однако же сказано это собственно об оставивших заповеданный путь.

47.

Но если Бог так милостив, то почему же так часто мы должны стучаться в двери к Нему, страдая и моля? И вдобавок Он еще презирает наше прошение?

48.

Говорится: *не мала рука Господня, чтоб спасти, и не отягчил Он слух, чтобы услышать. Но грехи ваши разлучили вас с Богом, и грех ради ваших отворотил лице Свое от вас, чтобы не слышать.*

(не мала рука Господня, чтоб спасти, и не отягчил Он слух, чтобы услышать. Но грехи ваши разлучили вас с Богом, и грех ради ваших отворотил лице Свое от вас, чтобы не слышать)
Ис 59:1-2

49.

Во всякое время воспоминай о Господе, и Он воспомянет о тебе, когда к тебе приблизится зло.

Он сделал твое естество восприимчивым к случайным [вещам], а в мире – для которого Он тебя создал и [в который] поместил – умножил незакономерности и искушения. Он сотворил твое естество отчасти восприимчивым к этим [вещам]²²².

(к тебе приближается зло)
аллюзия на Пс 90:10

221 Источник цитаты не выявлен, возможно, какой-то патерик

222 Понять фразу как банальное указание на беды и горести (как сделала греч. переводчики-савваиты) мешает семантическое поле слова *gedšā*. Скорее, надо видеть в этой фразе указание на акцидентность

50.

Беды вовсе [не находятся где-то] далеко от тебя. Они ищут тебя, [идя путем] от твоего внутреннего [мира] к внешнему проявлению и [хва-тают] тебя снизу за ноги прямо на том месте, где ты стоишь. Как близ-ко одно глазное веко к другому, так искушения близки к людям.

Бог премудро устроил эту твою особенность для твоей же пользы, чтобы ты постоянно стучал в дверь Его, и чтобы из-за страха страда-ний постоянное памятование о Нем пребывало бы в твоём уме. И чтобы ты приближался к Богу твоей непрестанной мольбой и освя-щался непрестанным памятованием о Нем в своём сердце.

И когда воззовешь к Нему, Он ответит тебе, и узнаешь, что твой *спаситель – это Бог*. Ты поймешь, что Бог твой есть твой Создатель, промышляющий о тебе и хранящий тебя. И для этого Он сотворил для тебя два мира: один – для твоего наставления, как училище на краткое время, а другой – как дом Отца твоего и твой дом в век века.

(спаситель – это Бог)
ср. Ис 49:26

51.

[Бог] не сотворил тебя бесстрастным, чтобы охваченного вожде-нием божественности²²³ тебя бы не постигло то же, что сатану.

Он не сотворил тебя также с душой, непреклонной [ко греху], что-бы ты не был, как подневольные существа и чтобы твои добрые и злые дела не остались бы для тебя без пользы и без награды, как у прочих тел на земле.

52.

Сколько позора и унижения вкупе с благодарностью рождается от страстности, страха и даже от способности грешить, ясно каждому. Пусть будет известно, что наше стремление к праведности и отвра-щение от зла – в нашей воле. Так честь и бесчестие, ее [т. е. воли] последствия, приписываются нам. И поэтому в бесчестии мы испы-тываем стыд и страх, а в чести – благодарим Бога и побуждаемся к добродетели.

53.

[Бог] умножил ради тебя всех этих наставников²²⁴, чтобы ты, освобо-дившись от них и не испытывая нужды, не имея более природной восприимчивости [ко греху] и став выше всякого страха и страдания, не забыл бы Бога, не удалился от Него и не стал многобожником.

223 Т. е. стремление стать Богом. Речь не об обожении, а о « гордыне адамовой»

224 Т. е. святых

54.

Так [вышло] со многими, которые хоть и были страстными и нуждающимися, и все эти муки были попущены им, но ради ничтожного приобилия, ради кратковременной власти, ради малоценного здоровья они не только придумали множество богов, но сами себя самих дерзнули именовать [богами] и в безумии своем назвали нашей природу Божию²²⁵.

Посему-то [Бог] уберет тебя от всего этого посредством этих страданий, [которые приключаются] с тобой время от времени, не то повернешь вспять, [а поэтому] Он разгневется на тебя и, сочтя виновным, изгонит от лица Своего.

55.

Не буду говорить о преступности грехов, порождаемых здоровьем, отсутствием страха и уютом, даже если и сказанного выше не случится.

Поэтому страданиями и скорбями [Бог] умножил в твоём сердце памятование о Нем, и страхом противодействия тебя побуждает [прийти] к вратам Его милосердия.

Затем, избавляя тебя от этих [напастей], Он всеял в тебя основания любви к Нему. Когда ты обретешь любовь, Он удостоит тебя чести сыновей, явит тебе Свою богатую благодать, [покажет и] промысл о тебе – сколь верен Он в отношении тебя. Наконец, Он даст тебе почувствовать святыню Его славы и сокрытые таинства Его величественной природы.

56.

Как бы ты смог познать эти [вещи], если бы не было противодействий? Именно от них растёт любовь к Богу в душе. Иначе говоря, оно от понимания даров Его и от памяти о разнообразии Его промысла. Все сии блага произойдут для тебя от страданий, если научишься благодарить.

Поэтому памятуй о Боге, и Он будет постоянно помнить о тебе. А коли будет помнить о тебе, то и спасет тебя, и получишь все эти блага.

57.

Не забывай о Нем, и когда станешь брести без цели, чтобы и Он [не забыл тебя] во время твоих искушений.

²²⁵ Вероятно, имеется в виду не столько язычество, сколько учение последователей св. Кирилла Александрийского, сирийских миафиситов.

58.

וְהָיָה כְּשֶׁיִּזְכָּרוּ אֶת-יְהוָה וְהָיוּ כְּשֶׁיִּזְכָּרוּ אֶת-יְהוָה וְהָיוּ כְּשֶׁיִּזְכָּרוּ אֶת-יְהוָה
+ וְהָיוּ כְּשֶׁיִּזְכָּרוּ אֶת-יְהוָה וְהָיוּ כְּשֶׁיִּזְכָּרוּ אֶת-יְהוָה

59.

(משה) מִיָּדָיו יִשְׁמַע הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְהַיָּם וְהַכִּנּוֹר וְהַכִּנּוֹר וְהַכִּנּוֹר וְהַכִּנּוֹר
וְהָיוּ כְּשֶׁיִּזְכָּרוּ אֶת-יְהוָה וְהָיוּ כְּשֶׁיִּזְכָּרוּ אֶת-יְהוָה וְהָיוּ כְּשֶׁיִּזְכָּרוּ אֶת-יְהוָה
+ וְהָיוּ כְּשֶׁיִּזְכָּרוּ אֶת-יְהוָה וְהָיוּ כְּשֶׁיִּזְכָּרוּ אֶת-יְהוָה

60.

וְהָיוּ כְּשֶׁיִּזְכָּרוּ אֶת-יְהוָה וְהָיוּ כְּשֶׁיִּזְכָּרוּ אֶת-יְהוָה וְהָיוּ כְּשֶׁיִּזְכָּרוּ אֶת-יְהוָה
וְהָיוּ כְּשֶׁיִּזְכָּרוּ אֶת-יְהוָה וְהָיוּ כְּשֶׁיִּזְכָּרוּ אֶת-יְהוָה וְהָיוּ כְּשֶׁיִּזְכָּרוּ אֶת-יְהוָה
+ וְהָיוּ כְּשֶׁיִּזְכָּרוּ אֶת-יְהוָה וְהָיוּ כְּשֶׁיִּזְכָּרוּ אֶת-יְהוָה

61.

(משה) וְהָיוּ כְּשֶׁיִּזְכָּרוּ אֶת-יְהוָה וְהָיוּ כְּשֶׁיִּזְכָּרוּ אֶת-יְהוָה וְהָיוּ כְּשֶׁיִּזְכָּרוּ אֶת-יְהוָה
וְהָיוּ כְּשֶׁיִּזְכָּרוּ אֶת-יְהוָה וְהָיוּ כְּשֶׁיִּזְכָּרוּ אֶת-יְהוָה וְהָיוּ כְּשֶׁיִּזְכָּרוּ אֶת-יְהוָה
+ וְהָיוּ כְּשֶׁיִּזְכָּרוּ אֶת-יְהוָה וְהָיוּ כְּשֶׁיִּזְכָּרוּ אֶת-יְהוָה

575 כְּשֶׁיִּזְכָּרוּ בּוּקׁ. «свободное пространство», «вызволнение», в греч. пер. толковательно εὐθηνία
576 כְּשֶׁיִּזְכָּרוּ אֶת-יְהוָה גּרֵעַ. греч. пер. неверен: γενοῦ αὐτῷ ὑπήκοος
577 כְּשֶׁיִּזְכָּרוּ אֶת-יְהוָה מֵעַתָּה גּרֵעַ. греч. пер. неверен: παρρησία, особая откровенность и честность перед Богом, способность и желание говорить с Ним. Следующее слово (saḡyāthā) выпущено в греч. пер.
578 כְּשֶׁיִּזְכָּרוּ אֶת-יְהוָה גּרֵעַ. греч. пер. неверен: συνεχούς ὀμίλιας, далее это же слово переведено иначе, но тоже неверно: σχέσις καὶ διαμονή
579 כְּשֶׁיִּזְכָּרוּ אֶת-יְהוָה מֵעַתָּה גּרֵעַ. греч. пер. неверен: διά τῆς μνήμης τῆς ψυχικῆς
580 כְּשֶׁיִּזְכָּרוּ אֶת-יְהוָה בּוּקׁ. «скученности, нагромождения»
581 כְּשֶׁיִּזְכָּרוּ אֶת-יְהוָה מֵעַתָּה גּרֵעַ. слово имеет двойную семантику: бездвижности и удивления
582 כְּשֶׁיִּזְכָּרוּ אֶת-יְהוָה בּוּקׁ. в греч. пер. расширительно: κατάδικοι
583 כְּשֶׁיִּזְכָּרוּ אֶת-יְהוָה בּוּקׁ. «к народу»
584 כְּשֶׁיִּזְכָּרוּ אֶת-יְהוָה מֵעַתָּה גּרֵעַ. этого слова нет в Пшитте: כְּשֶׁיִּזְכָּרוּ אֶת-יְהוָה מֵעַתָּה גּרֵעַ. евр. כְּשֶׁיִּזְכָּרוּ אֶת-יְהוָה מֵעַתָּה גּרֵעַ. «к народу упрямому, который ходит путем плохим», греч.: πρὸς λαὸν ἀπειθούντα καὶ ἀντιλέγοντα οἱ οὐκ ἐπορεύθησαν ὁδῷ ἀληθινῇ (LXX)
585 כְּשֶׁיִּזְכָּרוּ אֶת-יְהוָה בּוּקׁ. в греч. пер. Ἰσραήλ

58.

А как найдешь путь, стань близ Него и слушай, чтобы в скорби иметь тебе дерзновение к Нему, чтобы постоянно быть с Ним в сердце твоём посредством молитвы.

59.

Сиди пред лицом Его²²⁶ во всякий твой час, обратя помышление свое на Него и [имея] памятование о Нем в сердце своем, чтобы, оказавшись долго [без памятования о Нем], ты не утратил бы от стыда дерзновение говорить с Ним.

60.

Многое дерзновение происходит от великого постоянства. Постоянство к людям есть плоть, а к Богу – мышление души и приношение молитвы. От своей большой плотности это мышление постепенно соединяется с оцепенением.

61.

Да возвеселится сердце ищущих Господа! Взыщите же Господа, грешники, и утвердитесь надеждою в мыслях ваших. Взыщите лица Его всегда покаянием и освятитесь святынею лица Его, и очиститесь от беззаконий своих.

(Да возвеселится сердце ищущих Господа!)
Пс 104:3

(Взыщите же Господа, грешники, и утвердитесь надеждою в мыслях ваших. Взыщите лица Его всегда)

Пс 104:4
с разрядкой

(и очиститесь от беззаконий своих)
Езек 36:25

(не хочу смерти грешника, но еже обратится и живу быти ему)
Езек 33:1

(руце Мои весь день к людям строптивым и не покоряющимся)
Ис 65:2

(вскую стремитесь умереть, даме Иаковлеву)
Езек 33:1

(Обратитесь ко Мне, и обратятся к вам)
Зах 1:3

Поспешите, нечестивые, ко Господу! Он оставляет беззакония и прощает грехи. Ибо с клятвою изрек Он: *не хочу смерти грешника, но еже обратится и живу быти ему*; и еще: Прострох²²⁷, глаголет Он, *руце Мои весь день к людям строптивым и не покоряющимся*; и еще: *вскую²²⁸ стремитесь умереть, даме Иаковлеву? Обратитесь ко Мне, и обратятся к вам.*

226 Известное семитское (в частности, библейское) выражение, означающее состояние близости, приближенности, верности

227 Т. е. «я протянул»

228 Т. е. «зачем»

62.

А через Иезекииля [Господь] сказал: *в день, в оньже беззаконник оставит путь свой, и обратится ко Господу, и сотворит суд и правду, грехов, ихже сотворил, не помяну, но живя жив будет, глаголет Господь. И если праведник оставит правду свою и, согрешив, соделает неправду, правды, юже содеял, не помяну, но препятствие положу пред ним, и аще не отстанет от дел своих, умрет во тьме дел своих.*

(в день, в оньже беззаконник оставит путь свой, и обратится ко Господу, и сотворит суд и правду, грехов, ихже сотворил, не помяну, но живя жив будет, глаголет Господь)
Иез 18:26-27;
33:19

Почему так? Потому что беззаконник не преткнется в нечестии своем в тот день, в который обратится ко Господу. И праведность праведного не избавит его в тот день, в который согрешит, если он построит свое здание на этом основании.

(И если праведник оставит правду свою и, согрешив, соделает неправду, правды, юже содеял, не помяну)
Иез 33:18

63.

А Иеремии так сказал [Бог]: *Возми себе свиток книжный, и впиши в онь вся яже глаголах к тебе: от дне Иосии царя Иудина и до сего дне... вся злая; что, как сказал Я, наведу на народ сей, может, услышав и убоявшись, оставит человек путь злой и, обратившись, покается предо Мною, и отыму грехи их.*

(Возми себе... предо Мною, и отыму грехи их)
Иер 36:2-3. Cf. Theod. Mops., In Gen. 53: 25-32

64.

И Премудрый²²⁹ говорит: *человек, покрывая нечестие свое, не успешествует; поведаяй же грехи своя и оставляяй я, Богом возлюблен будет.*

(человек, покрывая нечестие свое, не успешествует; поведаяй же грехи своя и оставляяй я, Богом возлюблен будет)
Притч 28:13

65.

И Исаия, богатый откровениями, говорит: *Взыщите Господа, и внегда обрести вам Его, призовите Его, и внегда приближается к вам, да оставит грешник путь свой и муж беззаконен советы своя, и да обратится ко Мне, и помиую его ([он обратится] к Богу нашему, ибо Сей велик в прощении). Не суть бо совети Мои, якоже совети ваши, ниже путие Мои, якоже путие ваши.*

(Взыщите... ваши)
2 Ис 55:6-8

Что цените сребро не в хлебы? Аще послушаете Мене, благая земли снете. Приидите ко Мне и послушайте Меня, и жива будет душа ваша.

(Что цените... душа ваша)
Ис 55:2-3

66.

ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα
ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα

67.

ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα
ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα

68.

(ἁγίασμα)
V ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα
(ἁγίασμα)
M ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα
A ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα
ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα

69.

ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα
ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα

70.

ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα
ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα

71.

(ἁγίασμα)
V ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα
ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα
(ἁγίασμα)
RV ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα
ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα

594 ἁγίασμα букв. «дурное», в греч. пер. толковательно: πειρασμός
595 ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα ἁγίασμα в греч. пер. неточно: πρὸ τοῦ σε εὔξασθαι, ἐτοίμασ- τὰς ὑποσχέσεις
596 ἁγίασμα в греч. пер. добавлено τοῦ Νῶε
597 ἁγίασμα ἁγίασμα в греч. пер. выпущено
598 ἁγίασμα собственно «быти в смятении, беде», хотя греческий перевод драматизирует смысл: οἱ ἄδικοι ἀπώλοντο.
599 ἁγίασμα ἁγίασμα в греч. пер. неточно: καρδία ἀγαθή
600 ἁγίασμα в западно-сир. традиции здесь слово «благочестивое» (см. аппарат)
601 ἁγίασμα букв. «опрокинуться навзничь» (√ηη?)

66.

Когда сохранишь пути Господни и сотворишь волю Господню, тогда надейся на Господа, *тогда призывай Его. И воззовешь, и речет Он: вот Я!*

*(тогда призывай
Его. И воззовешь,
и речет Он:
Вот Я!)*
Ис 58:9

67.

Когда с неправедным происходит беда, не имеет он надежды на Бога, чтобы призвать Его и ожидать от Него спасения; потому что во дни спокойной жизни он отдалялся от воли Божией.

68.

Прежде, нежели начнешь сражение, ищи себе подмоги.

Прежде, чем заболеешь, запасись врачом.

Прежде, чем приключится с тобою несчастье, молись. И во время несчастья ты найдешь [Того, кому ты молился] и Он ответит тебе.

Прежде, чем преткнешься, призывай и умоляй²³⁰.

Прежде, чем уйти в иночество, готовь свои обеты²³¹, то есть свой дорожный припас.

69.

Ковчег [Ноев] построен был во время мира, и деревья для него посажены за сто лет. И во время гнева [Божия] беззаконники, которые бездействовали в преступлении, попали в беду, а *праведнику*²³² он стал убежищем²³³.

(праведнику)
Быт 6:9. Cf. Theod.
Mops. In Gen (S), 70

70.

Неправедный смыкает уста на молитве, потому что осуждение совести изгоняет дерзновение из сердца.

71.

Постоянство же сердца изводит слезы радости на молении.

Добровольное перенесение сильных обид очищает сердце.

Перенесение клеветы бывает от пренебрежения миром.

Человек привыкает терпеть поношение, не теряя равновесия, ибо сердце его видит истину.

²³⁰ Т. е. надо молиться и просить Бога избавить от искушения пока еще не впал в него

²³¹ Т. е. «иноческие»

²³² Ной как «праведник («цэдик») – известная традиция иудейской экзегезы

²³³ Древняя иудейская экзегетическая традиция, отраженная в т. ч. в мидрашах, напр., в комментарии Раши: Бог дает Ною заповедь строить ковчег за 120 лет до потопа. Люди в течение столетия видели Ноя за работой и могли уверовать в скорое наказание, но предпочли этого не сделать, за что и заплатились

72.

Добровольная радость по поводу поношения и обиды возвышает сердце.

Никто не может выносить поношение и обиду с радостным желанием, разве только те, кто совершенно умерли для мира в мыслях своих.

Но тех, чьи мысли еще хранят все запахи этой жизни, тщеславие не оставляет, так что они мгновенно воспаляются гневом или впадают в порожденные им глупые фантазии.

73.

О, как трудна эта добродетель, и сколь славна она у Бога!

Кто желает этого образа жизни, пусть примет [подвиг] странничества и покинет свой край. Действительно, в своем краю затруднительно преуспеть в этой возвышенной добродетели. Только выдающиеся и сильные могут переносить страдания, вызываемые этим образом жизни, среди своих знакомых. Да и то лишь те, кто еще при жизни умер для жизни сей и отсек надежду на утешение в нашем времени.

74.

Насколько смирение близко к благодати, настолько же и невзгоды – к гордыне.

Сердце Господне на смиренных, чтобы одарить их. Лице же Господне [обращено] против гордых, чтобы смирить их.

(Сердце Господне на смиренных, чтобы одарить их) парафразированный Пс 33:5-16

(Лице же Господне [обращено] против гордых, чтобы смирить их) Пс 33(34):5

75.

(חמקל)
MR
חמקל

חבבא רבא חבבא דאסורא: ארבעה דמי. חבבא דאסורא חבבא
 חבבא דאסורא: (חמקל) ארבעה דמי חבבא דאסורא. חבבא
 דמי חבבא דאסורא חבבא דאסורא: חבבא דאסורא חבבא דאסורא.
 ארבעה דמי חבבא דאסורא: חבבא דאסורא חבבא דאסורא
 חבבא דאסורא ⁶⁰⁷.

חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא: חבבא דאסורא חבבא דאסורא
 חבבא דאסורא חבבא דאסורא ⁶⁰⁸ חבבא דאסורא חבבא דאסורא
 חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא
 חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא
 חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא
 חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא
 חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא

76.

(חבבא)
RAV
חבבא

חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא: חבבא דאסורא חבבא דאסורא
 חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא
 חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא
 חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא
 חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא
 חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא
 חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא
 חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא

77.

חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא: חבבא דאסורא חבבא דאסורא
 חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא
 חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא
 חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא
 חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא
 חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא
 חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא

78.

חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא: חבבא דאסורא חבבא דאסורא
 חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא
 חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא

79.

חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא: חבבא דאסורא חבבא דאסורא
 חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא חבבא דאסורא

607 חבבא вероятно, в копии, послужившей оригиналом для савванитов, стояло חבבא
 почему греч. пер. и дает той αἰῶνος τούτου

608 חבבא דאסורא греч. пер. неверен Σωφειρ

609 חבבא דאסורא букв. «показателем», «свидетельством», греч. пер.: κήρυξ γίνεται

75.

Смирение всегда привлекает милость. А жестокосердие и безверие навлекают события тяжкие и неожиданные. Наконец на них посреди тишины обрушивается несчастье, и они не предстают перед последним судом.

Умалй себя во всем пред людьми, и Бог вознесет тебя над правителями народными.

*(Умалй себя во всем пред людьми, и Бог вознесет тебя над правителями народными)
Аропштегт. SC 387.
108.13; Masariāna,
Ep. I, 109; Ioann.
Apat. Hesych. 34*

Да будет склонение твое почтительным перед всяким человеком, приветствуй первым и будешь почтен паче приносящих в дар офирское золото²³⁴.

Будь презрен и отвержен в глазах своих, и увидишь внутри себя славу Божию. Ибо где расцветет смирение, там исходит слава²³⁵.

Если будешь открыто искать у людей унижения, возрастет и слава твоя.

Если же в сердце своем будешь смирен, то в сердце твоём покажет тебе [Бог] славу Свою.

Будь презрен в величии, а не велик в презрении.

76.

Научись быть презренным, когда исполнишься славы Господней, чтобы тебя не почитали, пока внутренне ты исполнен язв.

Презирай почет, чтобы стать почтенным; и не люби чести, чтобы не быть преданным презрению.

Если ты стремишься за почетом, он бежит впереди тебя. Если же ты побежишь от него, то тогда уже он будет догонять тебя сзади и делается для всех людей доказательством твоего смирения.

77.

Если станешь сам себя умалять, чтобы прославиться, Господь тебя смирит. Но если будешь порицать себя ради истины, [Бог] всем тварям Своим велит восхвалять тебя, и они отверзнут пред тобой славу Создателя, Который от века говорит через них. Они восхвалят тебя, как и сам Творец, потому что ты – Его истинный образ.

78.

Кто же тот человек, возвышенный житием, а для людей представляющийся [лицом] ничтожным, просветленный и мудрый, *но нищий духом?*

*(но нищий духом)
ср. Нагорную
проповедь Мф 53*

79.

Блажен, кто смиряет себя во всем, ибо во всем и возвеличится.

Кто ради Бога смирит и умалит самого себя, тот прославлен будет Богом.

234 Офир (ивр. אֹפִיר, 'Ofir) – упоминаемая в Библии (Быт.10; 3Цар.9:28, 1Цар.10:11, 1Цар.22:49 и др.) страна Красноморского региона, которая славилась золотом и другими драгоценностями и привлекала к себе мореплавателей со всех концов мира

235 Аналогия с цветком: где цветет цветок смирения, исходит благоухание славы

80.

הַחֵטְא הַגָּדוֹל הַזֶּה מֵעַתָּה יִקְרָא אֶת-הַחֵטְא הַגָּדוֹל הַזֶּה
 אֶת-הַחֵטְא הַגָּדוֹל הַזֶּה. וְעַתָּה יִקְרָא אֶת-הַחֵטְא הַגָּדוֹל הַזֶּה
 אֶת-הַחֵטְא הַגָּדוֹל הַזֶּה. וְעַתָּה יִקְרָא אֶת-הַחֵטְא הַגָּדוֹל הַזֶּה
 אֶת-הַחֵטְא הַגָּדוֹל הַזֶּה. וְעַתָּה יִקְרָא אֶת-הַחֵטְא הַגָּדוֹל הַזֶּה
 אֶת-הַחֵטְא הַגָּדוֹל הַזֶּה. וְעַתָּה יִקְרָא אֶת-הַחֵטְא הַגָּדוֹל הַזֶּה
 אֶת-הַחֵטְא הַגָּדוֹל הַזֶּה. וְעַתָּה יִקְרָא אֶת-הַחֵטְא הַגָּדוֹל הַזֶּה
 אֶת-הַחֵטְא הַגָּדוֹל הַזֶּה. וְעַתָּה יִקְרָא אֶת-הַחֵטְא הַגָּדוֹל הַזֶּה

81.

הַחֵטְא הַגָּדוֹל הַזֶּה מֵעַתָּה יִקְרָא אֶת-הַחֵטְא הַגָּדוֹל הַזֶּה
 אֶת-הַחֵטְא הַגָּדוֹל הַזֶּה. וְעַתָּה יִקְרָא אֶת-הַחֵטְא הַגָּדוֹל הַזֶּה
 אֶת-הַחֵטְא הַגָּדוֹל הַזֶּה. וְעַתָּה יִקְרָא אֶת-הַחֵטְא הַגָּדוֹל הַזֶּה
 אֶת-הַחֵטְא הַגָּדוֹל הַזֶּה. וְעַתָּה יִקְרָא אֶת-הַחֵטְא הַגָּדוֹל הַזֶּה
 אֶת-הַחֵטְא הַגָּדוֹל הַזֶּה. וְעַתָּה יִקְרָא אֶת-הַחֵטְא הַגָּדוֹל הַזֶּה
 אֶת-הַחֵטְא הַגָּדוֹל הַזֶּה. וְעַתָּה יִקְרָא אֶת-הַחֵטְא הַגָּדוֹל הַזֶּה
 אֶת-הַחֵטְא הַגָּדוֹל הַזֶּה. וְעַתָּה יִקְרָא אֶת-הַחֵטְא הַגָּדוֹל הַזֶּה
 אֶת-הַחֵטְא הַגָּדוֹל הַזֶּה. וְעַתָּה יִקְרָא אֶת-הַחֵטְא הַגָּדוֹל הַזֶּה
 אֶת-הַחֵטְא הַגָּדוֹל הַזֶּה. וְעַתָּה יִקְרָא אֶת-הַחֵטְא הַגָּדוֹל הַזֶּה
 אֶת-הַחֵטְא הַגָּדוֹל הַזֶּה. וְעַתָּה יִקְרָא אֶת-הַחֵטְא הַגָּדוֹל הַזֶּה

610 **וְעַתָּה יִקְרָא** в греч. пер. γυμνίτευω, «наготствовать», «ходить нагим»
 611 **וְעַתָּה יִקְרָא** в греч. пер. выпущено
 612 **וְעַתָּה יִקְרָא** игра слов с \sqrt{gr} , в греч. пер. не отражено: παραχαλείται
 613 **וְעַתָּה יִקְרָא** в греч. пер. σοφὸν ἀγνοοῦντος, что неточно, ибо семантика глагола \sqrt{gr} связана с ощущением, а не со знанием
 614 **וְעַתָּה יִקְרָא** употреблен один и тот же глагол в разных породах. Смысл фразы: «когда презирают за мудрость – хорошо, а когда мудрец позорится – плохо»
 615 **וְעַתָּה יִקְרָא** от греч. ἰδιώτης
 616 **וְעַתָּה יִקְרָא** в греч. пер. неточно: τὸν ἀφελῆ καὶ ἀμαθῆ
 617 **וְעַתָּה יִקְרָא** греч. пер. неверен: χενοδοξία, бегать надо от самой славы, а не от славолюбия

80.

И каждого, кто алчет и жаждет ради Него, Он захмелит Своим благословением, тем вином, опьянение от которого не проходит у тех, кто пьет его.

Кто обнажается ради Него, того Бог облечет в ризу славы.

Кто обнищает и станет побираться ради Него, утвердит утешение свое в истинном богатстве.

Уничижай себя ради Бога, [и] умножится слава твоя [тогда], когда ты и не заметишь.

81.

Всю свою жизнь считай себя грешником, чтобы оправдаться всей своею жизнью.

Будь презрен, хотя и мудр, а не позорься в своей мудрости²³⁶, будь прост в мудрости своей, а коли стал прост – не старайся показаться мудрым.

Если смирение возвышает презираемых, куда же более доставит оно честь почтенным!

Бегай похвалы, и тебя похвалят. Бойся превозношения, и будешь вознесен.

Писано: *не уделено величие сынам человеческим, ни возвышенность сердца – рожденным женами.*

(не уделено величие сынам человеческим, ни возвышенность сердца – рожденным женами)
ср. Иов 11:2;
Мф 11:14; Лк 7:28

82.

כהחיותו של חבלה וסכנה ⁶¹⁸ כהחיותו של חבלה וסכנה
 והחיותו של חבלה וסכנה. ⁶¹⁹ כהחיותו של חבלה וסכנה
 והחיותו של חבלה וסכנה. ⁶²⁰ כהחיותו של חבלה וסכנה
 והחיותו של חבלה וסכנה. ⁶²¹ כהחיותו של חבלה וסכנה
 והחיותו של חבלה וסכנה. ⁶²² כהחיותו של חבלה וסכנה

83.

כהחיותו של חבלה וסכנה ⁶²³ כהחיותו של חבלה וסכנה
 והחיותו של חבלה וסכנה. ⁶²⁴ כהחיותו של חבלה וסכנה
 והחיותו של חבלה וסכנה. ⁶²⁵ כהחיותו של חבלה וסכנה
 והחיותו של חבלה וסכנה.

84.

כהחיותו של חבלה וסכנה ⁶²⁶ כהחיותו של חבלה וסכנה
 והחיותו של חבלה וסכנה. ⁶²⁷ כהחיותו של חבלה וסכנה
 והחיותו של חבלה וסכנה. ⁶²⁸ כהחיותו של חבלה וסכנה
 והחיותו של חבלה וסכנה. ⁶²⁹ כהחיותו של חבלה וסכנה
 והחיותו של חבלה וסכנה. ⁶³⁰ כהחיותו של חבלה וסכנה

(א) R
 חבלה וסכנה

618 כהחיותו של חבלה וסכנה в греч. пер. очень приблизительно: πάσι τοῖς τοῦ βίου πράγμασι, причем утерян поэтический образ «плоти мира»
 619 כהחיותו של חבלה וסכנה букв. «похвала», в греч. пер. та же ошибка, что и ранее: κενοδοξίαν
 620 כהחיותו של חבלה וסכנה : חבלה וסכנה, в греч. пер. неточно: ἀκολάστους ὡς καὶ τὴν ἀκολασίαν, семантика сир. слов связана с блудом, половой распущенностью
 621 חבלה וסכנה слово hūfāqā обозначает «выбор», «манеру», «способ говорить», в греч. пер. ἡ ψιλὴ τῆς πολιτείας αὐτῶν μνήμη
 622 חבלה וסכנה в греч. пер.: ἡ μετ' αὐτῶν διαγωγή
 623 חבלה ... חבלה в оригинале – два разных корня
 624 חבלה это слово имеет два значения: «любитель спорить» и «еретик»
 625 חבלה וסכנה : חבלה וסכנה технический термин для обозначения сирийской аскетической практики отказа от общения с людьми
 626 חבלה וסכנה в греч. пер. неточно: τὰς δυσσομίας τῶν ἀρρώστων
 627 חבלה וסכנה : חבלה וסכנה букв. «недостаточных по естеству, природе», греч. τοὺς ἡχρητηριασμένους, «увечные», «безрукие или безногие»
 628 חבלה וסכנה : חבלה וסכנה сир. текст: «вместе с ними», греч. пер: πάντες ἰσοτίμως εἰς τὸν ἄδην πορευσόμεθα, «все равночестно пойдем в ад». Такое толкование очень произвольное, оно не вычитывается из сирийского текста
 629 חבלה וסכנה в греч. пер. энергичнее: μίσῃσον, «возненавидь!»
 630 חבלה וסכנה в греч. пер. неточно: γεηράς φύσεως

82.

Если ты добровольно отрекся от всей плоти мира, то ни о чем уже ни с кем не спорь ради малых частей его²³⁷.

Если ты отверг похвалы, избегай тех, которые гоняются за славой. Бегай от стяжателей, как от самого стяжания.

Удаляйся от живущих в удовольствиях, как от самого удовольствия. Бегай от развратников, как и от самого блуда. Ибо если одно воспоминание об их привычках смущает ум, то куда более – воззрение на таковых и сближение с ними.

83.

Сближайся с добродетельными, и чрез них приблизишься к Богу. Смиряться со смиренными, и научишься от их путей. Ибо если воззрение на их житие полезно смотрящим на него, то насколько больше свойство их жизни и учение [исходящее] из уст их? Возлюби нищих, чтобы чрез них получить милость.

84.

Не сближайся с любителями спорить, чтобы не быть вынужденным покинуть свое хранение тишины.

Не отвращайся дурных болезней у больных, потому что и ты облечен [такой же] плотью.

Не упрекай удрученных сердцем, чтобы тебя не поразила их же язва. [Тогда] *будешь искать утешения – и не найдешь его.*

Не обижай увечных по естеству, чтобы не войти вместе с ними в преисподнюю.

Люби грешников, но отвращайся от дел их. Не презирай их за ошибки, чтобы самому не быть искушенным тем же самым. Помни, что и ты причастен смраду Адамову²³⁸ и что ты облечен его немощью.

*(будешь искать
утешения –
и не найдешь
его)*
Пс 68:21

237 Ср. ранее с. 329

238 Т. е. «грехопадению». Причастие смраду (греху) Адама мар Исхак видит в греховой склонности человека

85.

Тех, кому не достает истовой молитвы и ласковых словес, не укоряй, и вот почему: ты будешь причиной их гибели: с тебя будут взысканы души их.

86.

Подражай врачам, которые против воспалений применяют холод³³⁹.

87.

Принуждай себя, когда встретишься с ближним своим, оказывать ему честь выше, чем он заслужил. Лобызай руки и ноги его и свято согревай сердце твое любовью к нему. Многократно бери руки его, возлагай их на глаза себе и держи их с большим почтением. Приписывай ему прекрасные [качества], даже если он ими не обладает.

Хвали его даже за то, чего не имеет. А когда он будет далеко, говори о нем доброе и хорошее, называя его всеми лестными именованиями.

88.

Этим и подобным ему образом ты не только подвигнешь его к добродетели, но он будет стесняться той чести, которую ты усвоил ему за то, чего он не делал. Так ты посеешь в нем семена добродетели. Этим и подобными способами, которые сам привыкнешь соблюдать, ты утвердишь в своей душе мирные и смиренные обычаи и освободишься от больших и тяжких борений, от которых другие люди приучились хранить себя путем постнических трудов.

А сверх этого, если он [почитаемый тобою] имеет какой недостаток или ущерб воли, стоит лишь ему ясно указать на это, пусть и намеком, он легко получит от тебя исцеление, пристыженный честью, какую ты [оказал] ему, и доказательством любви, которое он станет постоянно видеть в тебе.

Вот тебе цель в отношении любого человека.

³³⁹ Одна из древнейших процедур симптоматической терапии, состоящая в снижении температуры тела (общем или локальном). В греч. пер. смысл остался не раскрыт

89.

אם יהיה α מספר טבעי, β מספר טבעי, γ מספר טבעי, δ מספר טבעי, ϵ מספר טבעי, ζ מספר טבעי, η מספר טבעי, θ מספר טבעי, ι מספר טבעי, κ מספר טבעי, λ מספר טבעי, μ מספר טבעי, ν מספר טבעי, ξ מספר טבעי, \omicron מספר טבעי, π מספר טבעי, ρ מספר טבעי, σ מספר טבעי, τ מספר טבעי, υ מספר טבעי, ϕ מספר טבעי, χ מספר טבעי, ψ מספר טבעי, ω מספר טבעי.

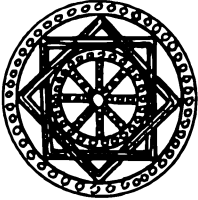
90.

אם יהיה α מספר טבעי, β מספר טבעי, γ מספר טבעי, δ מספר טבעי, ϵ מספר טבעי, ζ מספר טבעי, η מספר טבעי, θ מספר טבעי, ι מספר טבעי, κ מספר טבעי, λ מספר טבעי, μ מספר טבעי, ν מספר טבעי, ξ מספר טבעי, \omicron מספר טבעי, π מספר טבעי, ρ מספר טבעי, σ מספר טבעי, τ מספר טבעי, υ מספר טבעי, ϕ מספר טבעי, χ מספר טבעי, ψ מספר טבעי, ω מספר טבעי.

91.

אם יהיה α מספר טבעי, β מספר טבעי, γ מספר טבעי, δ מספר טבעי, ϵ מספר טבעי, ζ מספר טבעי, η מספר טבעי, θ מספר טבעי, ι מספר טבעי, κ מספר טבעי, λ מספר טבעי, μ מספר טבעי, ν מספר טבעי, ξ מספר טבעי, \omicron מספר טבעי, π מספר טבעי, ρ מספר טבעי, σ מספר טבעי, τ מספר טבעי, υ מספר טבעי, ϕ מספר טבעי, χ מספר טבעי, ψ מספר טבעי, ω מספר טבעי.

תורת המשפט



642 α מספר טבעי в греч. пер. выпущено
643 β מספר טבעי игра слов – причастие и глагольная форма одной основы $\sqrt{\text{h}ss}$, «переносить», «страдать»
644 γ מספר טבעי δ מספר טבעי также игра слов, использованы две формы от одной основы PAUEL $\sqrt{\text{gawzel}}$, «пламенеть», «загораться»
645 ϵ מספר טבעי термин с богатой богословской подоплекой, происходит от греч. $\pi\rho\sigma\omega\pi\omicron\nu$

89.

Кто разгневаешься на кого-то и возревнуешь из-за веры или чьих-то дел, как будешь его корить или обличать, следи за собой, **вспомни**, что «*есть у всех нас праведный Судия на небесах*».

(*есть у всех нас праведный Судия на небесах*)
Nilus. Mg. 52 (p. 18) =
Hesych. Hieros.
Gnom. 54

90.

Кто ты сострадаешь и хочешь *обратить его к истине*, то, конечно, **ты** должен страдать за него. Со слезами и любовью скажи ему **слова два**, не распаляясь на него гневом, и прогони с лица твоего **все** те же вражды.

(*есть у всех нас праведный Судия на небесах*)
2Тим 4:8

91.

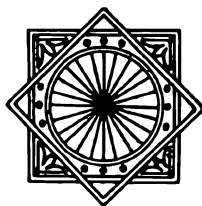
Любовь не умеет раздражаться или негодовать, или укорять кого **со страстью**.

(*обратить его к истине*)
ср. Иак 5:20

Там где есть признак любви и ведения, он состоит в глубоком **смирении**, которое рождается из внутреннего ума.

(*Любовь не умеет раздражаться или негодовать, или укорять кого со страстью*)
парафраз
1Кор 13:5

Конец пятого трактата.



X
ТРАКТАТ ШЕСТОЙ
ⲛⲟⲩⲉⲛ ⲛⲓⲃⲟⲕⲟ



1.

(כֹּחַ) : (כֹּחַ) כֹּחַ וְכֹחַ :⁶⁴⁶ כֹּחַ וְכֹחַ (כֹּחַ) וְכֹחַ
 Va כֹּחַ וְכֹחַ :⁶⁴⁷ כֹּחַ וְכֹחַ כֹּחַ וְכֹחַ
 (כֹּחַ) : כֹּחַ וְכֹחַ כֹּחַ וְכֹחַ :⁶⁴⁹ כֹּחַ וְכֹחַ כֹּחַ וְכֹחַ
 SV כֹּחַ וְכֹחַ :⁶⁴⁸ כֹּחַ וְכֹחַ כֹּחַ וְכֹחַ
 (כֹּחַ) :⁶⁵¹ כֹּחַ וְכֹחַ כֹּחַ וְכֹחַ :⁶⁵⁰ כֹּחַ וְכֹחַ כֹּחַ וְכֹחַ
 AR כֹּחַ וְכֹחַ :⁶⁵⁵ כֹּחַ וְכֹחַ

2.

כֹּחַ וְכֹחַ כֹּחַ וְכֹחַ :⁶⁵² כֹּחַ וְכֹחַ כֹּחַ וְכֹחַ
 כֹּחַ וְכֹחַ : כֹּחַ וְכֹחַ כֹּחַ וְכֹחַ : כֹּחַ וְכֹחַ כֹּחַ וְכֹחַ
 כֹּחַ וְכֹחַ : כֹּחַ וְכֹחַ כֹּחַ וְכֹחַ :⁶⁵³ כֹּחַ וְכֹחַ כֹּחַ וְכֹחַ
 כֹּחַ וְכֹחַ : כֹּחַ וְכֹחַ כֹּחַ וְכֹחַ

3.

: כֹּחַ וְכֹחַ כֹּחַ וְכֹחַ :⁶⁵⁴ כֹּחַ וְכֹחַ כֹּחַ וְכֹחַ
 כֹּחַ וְכֹחַ : כֹּחַ וְכֹחַ כֹּחַ וְכֹחַ :⁶⁵⁵ כֹּחַ וְכֹחַ

646 כֹּחַ וְכֹחַ כֹּחַ וְכֹחַ букв. «случайность», в греч. пер. неточно: συμπτώματι τῆς ἀμαρτίας
 647 כֹּחַ וְכֹחַ букв. «этого», греч. пер. неверен: τῶν παθῶν
 648 כֹּחַ וְכֹחַ כֹּחַ וְכֹחַ букв. «ко второму творению», т. е. парусии, греч. пер. παλιγγενεσία, что
 обычно переводится слав. «пакибытие»
 649 כֹּחַ וְכֹחַ букв. «случайных, приходящих вещей», греч. пер. неверен: τῶν παθῶν, анало-
 гично см. выше
 650 כֹּחַ וְכֹחַ כֹּחַ וְכֹחַ греч. пер. неверен: πρὸς τὴν τῆς συνειδήσεως κατακέντησιν, где
 tañithā, понимается как «совесть»
 651 כֹּחַ וְכֹחַ т. е. «постоянство»
 652 כֹּחַ וְכֹחַ от греч. σχῆμα
 653 כֹּחַ וְכֹחַ כֹּחַ וְכֹחַ греч. пер. неверен: τῆ τοῦ Θεοῦ ἀγάπῃ
 654 כֹּחַ וְכֹחַ כֹּחַ וְכֹחַ : כֹּחַ וְכֹחַ букв. «живот не в порядке», греч. пер. неверен: γαστριμαργία,
 «чревоугодие»
 655 כֹּחַ וְכֹחַ כֹּחַ וְכֹחַ букв. «распущенность», «глупость», в греч. пер. неточно: νοῦ ἢ ἔκστασις

1.

То, что человек оказывается в состоянии преступления, обнаруживает немощь естества, то есть то, что естество наше неизбежно есть вместилище этого²⁴⁰.

Богу не показалось полезным, чтобы человек был вознесен к совершенству от этого прежде, чем его природа достигнет нового творения²⁴¹. Для души полезно быть доступной для случайных [действий] ради уязвления ума; но закоснеть в этом есть дерзость.

2.

Существуют три способа, которыми всякая разумная душа может приблизиться к Богу: бывает от преизобилия веры, а бывает от страха, а еще – от вразумления Божия. В чин любви [человек] сам собою не попадет, если не пройдет одним из этих трех путей.

3.

Как от большого живота рождается смута помыслов, так от невоздержности в словах и бестолковых бесед – невежество и разнузданность рассудка²⁴².

240 По смыслу – падения, греха, хотя греческий перевод в данном случае передает *gedže* как «страсти», что не вполне верно

241 Ср. трактат I, 1.1, где однозначно говорится об апокатастасисе («новом творении» – *tuqānā*)

242 Мар Исхак ставит на одну доску чисто соматический эффект, который производит растроенный живот на мыслительный процесс, и влияние болтовни и общения на глупость и убогость рассудка

4.

Бог житейская забота смущает душу, а привлекая [затем и] **деятельность**, бередит ум, выводит его из покоя и гонит из него **безмолвие**. Инок, который посвятил и принудил себя к небесному труду, **попыщается** всегда и во всякое время быть умом без заботы. Таким образом, **когда** он размыслит сам с собой²⁴³, и помыслит, скажем, в ней **какую-нибудь** действительную [вещь] века сего, то ни одного **представления** о видимом в душе своей он уже не видит²⁴⁴. Таким образом, **став** совершенно свободным от всего преходящего, он может, ничем **не отвлекаяем**, *поучаться в законе Господнем день и ночь*.

(поучаться
в законе Господнем
день и ночь)
Пс 1:2

5.

Телесные труды без красоты ума – то же, что бесплодная утроба и **иссохшие** сосцы; они не приближают к ведению Божию. Тело они **утомляют**, но не заботятся искоренять страсти в своем уме, и вот они [т. е. **телесные** труды] **выходят** жать – а там ничего!

Сеющий среди терний и ничего не могущий собрать подобен **утомляющему** свой ум заботами, злобствованием и любостыжанием. Он **просто** воеет в хижине своей от многого бдения и от воздержания.

Писание свидетельствует, говоря: *яко люди правду сотворивши и не оставившие суда Божия, они ищут у Меня правды и истины и хотят приблизиться к Богу. Что постихомся и не увидел еси? Смиримом себя и не увидел еси? Во дни бо пощений ваших творите воли ваша и приносите жертвы всем вашим идолам*²⁴⁵.

(яко люди правду
сотворивши и не
оставившие суда
Божия, они ищут
у Меня правды и
истины и хотят
приблизиться к Богу.
Что постихомся и не
увидел еси? Смиримом
себя и не увидел еси?
Во дни бо пощений
ваших творите
воли ваша и приносите
жертвы всем вашим
идолам)
Ис 58:2

То есть, вместо Бога душу у вас занимают **лукавые помышления** и **лукавые замыслы**.

6.

Им вы приносите в жертву вашу бесценную свободу воли. Жертва, которая есть **наиценнейшая** из всего, которую Я хочу, чтобы вы посвящали Мне, – это ваши прекрасные дела и очищенная сердечная **сось**.

243 Имеется в виду самоанализ (рефлексия, наблюдение себя)

244 Здесь писатель уже предполагает в душе подвижника очень высокий уровень абстрагирования так, что даже конкретные, акцидентные объекты не имеют в уме никаких акциденций

245 Благодаря Пшитте, у мар Исхака здесь появляется тема фарисейства как идолопоклонства, в котором место жертвы занимает свободная воля человека. В этом месте текст Пшитты (ܘܕܢܝܩ ܡܫܝܚܝܘܢܐ ܘܥܡܝܢܐ ܘܕܢܝܩ ܡܫܝܚܐ ܘܥܡܝܢܐ ܘܥܡܝܢܐ ܘܥܡܝܢܐ) сильно отличается как от Септуагинты (ἐν γὰρ ταῖς ἡμέραις τῶν ἡσθεῖων ὑμῶν εὗρισκετε τὰ θελήματα ὑμῶν καὶ πάντα τοὺς ὑποχειρίους ὑμῶν ὑπονύσσετε), так и от еврейского текста: וַיִּשְׁאַל מַרְיָאן מִן־יְהוָה לְמַעַן יִשְׁאַל מִן־יְהוָה בְּיָמָיו. Мар Исхак следует Пшитте

7.

Добрая земля увеселяет своего господина плодами во стократ. Когда душа просияет заботой о Боге и неусыпным бдением день и ночь, то Господь устрояет для соблюдения и окружения ее облако, осеняющее ее днем, и сияние, огненным светом озаряющее ночь; и посреди мрака ее сияет свет.

(Добрая земля увеселяет своего господина плодами во стократ)
Мф 13:8

8.

Как туман омрачает свет луны, так же и испарения чрева в душе [по-мрачают] Божию премудрость. Как [один лишь] язык огня для сухих дров, так и телесное желание при наполненном чреве. И как жирные вещества, подлитые в огонь, усиливают жар пламени, так изысканность еды возбуждает в теле плотскую страсть. В теле, любящем праздность, не удерживается ведение Божие. Человек, который любит свое тело, не достоин Божиих даров.

(ее облако, осеняющее ее днем, и сияние, огненным светом озаряющее ночь; и посреди мрака ее сияет свет)
аллюзия на конец книги Исход (Исх 40:38)

9.

Как в родовых муках рождается на свет плод, *веселящий роженицу*, так от трудов рождается в душе ведение тайн Божиих.

(плод, веселящий роженицу)
аллюзия на Ин 16:23

А для ленивых и празднолюбцев этот плод – только причина позора. Как отец заботится о сыне своем, так и Христос печется о труждающемся теле и каждый миг бывает близ уст его.

10.

Иск для [приобретения] мудрости не имеет цены.

Странник²⁴⁶ – тот, кто стал чужд мыслью своею всякому образу **ми** **сего**.

Плачущий²⁴⁷ – тот, кто все дни этой жизни проводит в голоде **и жажде**, в плаче по **чаемому небесному упованию**.

Инок²⁴⁸ – тот, кто положил свое обиталище вне мирских взглядов, **и о**на у него просьба на молитве – желание будущего века.

Богатство инока [в его сердце]²⁴⁹ – это утешение, подаваемое среди **печали**, и радость от веры, которая сияет в ризнице ума.

Милостив – тот, кто в мысли своей не делает различения в роде **милости для разных разрядов людей**.

Девство есть у того, кто не только сохранил тело от скверны **растления**, но даже стыдится себя самого, когда остается один.

11.

Если желаешь целомудрия, препятствуй течению срамных помыс-**лов** упражнением в чтении и усердною молитвою пред Богом; и тогда **б**удешь вооружен изнутри против естественных побуждений, а без **сего** невозможно увидеть в самом себе сияние [чистоты].

Если желаешь получить навык милосердия, приучи себя сперва **в**реннебрегать вещами, чтобы их тяжесть не увлекла бы ум и он не со-**т**ел с пути к прежде намеченной цели. Сияние милосердия доказы-**в**ается перенесением обиды, а совершенство смирения в том, чтобы с радостью сносить обвинения.

Если истинно ты милосерд, то, когда неправедно и обманом отня-**то** у тебя твое, не гневайся ни внутри, ни снаружи и не рассказывай о своем переживании посторонним. Пусть лучше ущерб от твоих **обидчиков** будет поглощен милосердием, как терпкость [крепкого] **вина** ослабляется большим количеством воды.

(чаемому
небесному
упованию)
Cf. Theod. Moys.
In symb. Nom. A. 119;
Iohannes Arap.
Epist., 2; Idem.
Dial. 73

(Милостив –
тот, кто в мысли
своей не делает
различения в роде
милости для
разных разрядов
людей)
возм. параллель
с Aporhēgm.
patrum,
abba Andreas

(Девство есть
у того, кто не
только сохранил
тело от скверны
растления,
но даже стыдится
себя самого, когда
остается один)
возм. параллель
с Macariana

246 Странником (акспāуā) именуется особое иноческое послушание, состоящее в отказе от определенного места пребывания

247 «Плачущими» (avilē) называли иноков, принимавших послушание постоянного плача и печали о грехах мира

248 Иноками (от слав. «инъ», один, = греч. μοναχός, ihidāyā) называли тех, кто уединением от людей подражает Единородному (Ihidāyā) Христу

249 Дополнено по ркл. L

12.

Лучше яви знак твоего просветления множеством [дел] милосердия и другими вещами, которые прибавишь, с радостью творя добро обидевшим тебя, как и *блаженный Елисей поступил с врагами своими, пришедшими пленить его*. Ибо когда он помолился и ослепил их очи видениями, тем самым показал, какая заключена в нем [духовная] мощь. И еще, что если бы он захотел, они бы ничего не смогли против него. А когда, дав им пищу и питье, позволил уйти, тем самым доказал, какое присуще ему милосердие.

(блаженный Елисей поступил с врагами своими, пришедшими пленить его)
2 Цар 6:18-22

Если ты истинно смирен, то, будучи обижен, не возмущайся и не бросайся на свою защиту, но принимай наветное слово как истину и не старайся уверять людей, что все было совсем иначе, наоборот – проси прощения.

13.

Иные добровольно навлекали на себя отвратительную славу блудников; другие же терпели именование прелюбодеев, от чего были чисты. И плод греха, которого они не совершали, они слезами увеличивали, словно совершили его. И они с плачем просили у обидевших прощения за грехи, которых не делали, когда душа их была увенчана всяческою чистотою непорочности.

(Иные добровольно навлекали на себя отвратительную славу блудников)
Aporphetm. patrum, SC 474, 20.12

Иные же, чтобы их не прославляли за удивительный образ жизни, соблюдаемый ими тайно, представлялись в образе юродивых, хотя в душе своей они были *непоколебимы во всей своей рассудительности и спокойствии*. Так что, [увидев] их добродетельные дела, святые ангелы стали вестниками величия таких людей.

(другие же терпели именование прелюбодеев, от чего были чисты)
Aporphetm. patrum, SC 474, 20.12

(непоколебимы во всей своей рассудительности и спокойствии)
ср. Кол 4:2

14.

Ты себе самому приписывешь смирение, но те сами свидетельствовали против себя, а ты не можешь молча снести, когда тебя обвинят, и считаешь себя смиренным. Если хочешь узнать, смирен ли ты, то испытай себя: не возмущаешься ли ты?

15.

הוא כן ⁶⁸⁸ לומר כי ⁶⁸⁹ ⁶⁹⁰ ⁶⁹¹ ⁶⁹² ⁶⁹³ ⁶⁹⁴ ⁶⁹⁵ ⁶⁹⁶ ⁶⁹⁷

(הוא)
M
lacuna

(הוא)
M
הוא

16.

הוא ⁶⁹⁸ ⁶⁹⁹

688 כאן הוא часто переводят «в дому Отца», что неверно, ибо bêt здесь выступает в роли предлога
 689 כאן הוא ה'הוא' греч. пер. τὰ μέτρα τῆς διανοίας, слово הוא выпущено при переводе
 690 ה'הוא' букв. «умно» или «умопостигаемо», греч. κατὰ διάνοιαν
 691 ה'הוא' вероятно, речь идет о нематериальном (умном) наслаждении, а не так, как поняли греческие переводчики: «по мере уровня ума»
 692 ה'הוא' греч. пер. выпущено в греч. пер.
 693 ה'הוא' букв. «использование света ее»
 694 ה'הוא' букв. «получает наслаждение», греч. пер.: διαυγάζεται
 695 ה'הוא' букв. «того, кто меньше него»; греч. пер.: οὐτέ τοῦ ὑποβεεστέρου, «ни того, кто ниже его»
 696 ה'הוא' греч. пер. неверен: τὸ ὑστέρημα αὐτοῦ
 697 ה'הוא' выпущено в греч. пер.
 698 ה'הוא' :הוא הוא в греч. пер. текст иной: Μία δὲ ἢ θεωρία, ἢ ἐξωθεν, τῶν πάντων ἐστὶ καὶ μία ἢ χώρα
 699 ה'הוא' букв. «тайное известие, название»

15.

Многие обители у Отца – это различные естественные степени ума обитающих в этой стране, то есть отличия дарований и духовных степеней, которыми умным образом наслаждаются, а также разные виды даров.

(Многие обители у Отца)
Ин 14:2; cf. Macariana,
Hom (GH), 83

Когда говорится о различии мест обитания, здесь явно указано не на отдельное место для каждого²⁵⁰, наподобие того, как свет воспринимаемого солнца для каждого, и каждый наслаждается им соразмерно чистоте зрения.

Как глазное дно способно воспринять лишь ограниченный поток света и как от одного светильника в одном доме количество света бывает различно, хотя он не делится сам по себе по причине простоты своего горения на многие свечения в разнообразии своих форм, – так же, хотя они и пребывают в одной неделимой обители во многих различных частях, те, кто удостоился быть там, в назначенное время по достоинству своей жизни каждый от одного мысленного солнца получает радость, как бы одним воздухом, в одном месте, одном обителище, от одного зрелища и образа²⁵¹.

Низший не видит друга своего как высшего, ибо он меньше его. Ибо, если увидит превосходящие дарования ближнего и свой недостаток, то это может быть для него впоследствии причиною *печали и скорби ума*. Да не будет сего! Такого в стране наслаждений определено нет²⁵².

(печали и скорби ума)
ср. Ис 35:10

16.

Каждый человек сообразно своему дарованию и чину услаждается²⁵³ внутренно, но снаружи у всех это выглядит одинаково и [есть] одно место [наслаждения]. И что еще более верно, их местопребывания подобны [местопребываниям] ангельских воинств в единственности воздушного места, в равенстве явного вида и в тайном обозначении их степеней, по-разному [явленному] в созерцательных откровениях их чинов²⁵⁴.

250 Настоящая фраза весьма сложна для перевода, отчего, например, Венсинк передал ее свободно: «Это не надо понимать в таком смысле, что каждый человек действительно имеет определенный удел в различных местах обитания, так что [эти различия] проявляются открыто в различии разных частных обителей, назначенных для каждого, но их надо сравнивать с личным достоинством (advantage), которое каждый из нас получает посредством личного, но при этом всеобщего употребления чувственного солнца...»

251 Довольно сложный физический аргумент, опирающийся на аристотелевское понимание структуры света как силы, impetus которой может быть сильнее или слабее в зависимости от среды

252 Мар Исхак пытается начертать психологический портрет иерархии душ в раю

253 Понятие «услаждения» имеет тут сугубо положительную семантику

254 Возможно, в этом фрагменте мар Исхак воспроизводит «Ареопагитики»

17.

כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם
כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם
כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם

כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם⁷⁰⁰
כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם

18.

כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם
כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם
כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם⁷⁰¹
כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם⁷⁰²
כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם
כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם
כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם

19.

כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם
כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם
כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם
כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם
כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם
כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם
כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם
כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם
כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם
כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם
כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם
כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם
כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם
כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם

700 כְּתוּבַת מִצְרַיִם букв. «и впредь, и в дальнейшем», что по-разному трактуют переводчики. В греческом переводе фрагмент отсутствует, итальянская переводчица перевела слово как e da quel che consegue, что можно понять как темпорально, так и в смысле логического следствия

701 כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם ... כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם в греч. пер. выпущено

702 כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם букв. «помнимо»

703 כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם в греч. пер. υἱοὶ τῆς βασιλείας, см. прим. к пер. 255

704 כְּתוּבַת מִצְרַיִם כְּתוּבַת מִצְרַיִם в греч. пер. неверен: ἡ πρὸς τὴν ἄνω τάξιν στάσις

17.

Даже если существуют какие-то существа, помимо деятельного чувства обладающие также умственными движениями, никто не дерзнет собственным словом установить порядок, отличный от сего, даже и в будущем веке.

Иначе говоря, [все будет зависеть] от интеллекта и впредь, хотя из-за совершенства природы [в будущем веке это различие] будет более выражено.

18.

Стало быть, справедливо это слово, сказанное Отцами: *с одной стороны это незнание на неопределенное время, а с другой – [это время] отведено для того, чтобы произошло упразднение его [т. е. неведения] вместе с прочими отдельными тайнами, окруженными молчанием вокруг Сущности*²⁵⁵.

Ибо между полным возвышением и совершенным падением нет иного среднего места в этой и будущей судьбе. Либо [страна эта] полностью горняя, либо полностью дольная. Но внутри каждого состояния [есть] чины различий воздаяния.

(с одной стороны это незнание на неопределенное время, а с другой – [это время] отведено для того, чтобы произошло упразднение его [т. е. неведения] вместе с прочими отдельными тайнами, окруженными молчанием вокруг Сущности)
ср. Ареопагит

19.

Если же это правда (а так оно и есть), то какова же глупость людская! – «Я, дескать, не желаю Царствия, – говорит каждый из них, я бы только хотел потрудиться, чтобы избежать геенны!» Но избежать геенны и есть это самое – *войти в Царство*; а отпадение от него – и есть геенна! Писание не назвало нам трех стран, но что [там говорится]? *Егда, сказано, придет Сын человеческий в славе Своей, то поставит овцы одескую Себе, а козлища ошуюю.*

И тут [Писание] не три сонма называет, а два – один одесную, другой ошуюю. И различия между местами пребывания их оно четко указывает: об одних [говоря] – *просветятся яко солнце в Царствии Отца*, а о других – [внидут] *во огонь вечный*. И еще: *от восток и запад придут и возлягут с присными Авраамовыми в Царствии; а сынове же Завета*²⁵⁶, *которые были непослушны, снизойдут во тьму кромешную из Царствия. Там будет плач душевный и скрежет зубом*, и это страдание будет страшнее всякого огня.

Из этого ты понял теперь, что отказ от этого²⁵⁷ восхождения и есть сама мучительная геенна.

(войти в Царство)
Мф 5:20; 7:21

(Егда, ... ошуюю)
Мф 25:32

(просветятся яко солнце в Царствии Отца)
Мф 13:43

(во огонь вечный)
Мф 25:41

(от восток и запад придут и возлягут с присными Авраамовыми в Царствии)
Мф 8:21

(сынове же Завета, которые ... скрежет зубом)
Мф 8:12

255 Разумеется, Сущность Бога

256 Мар Исхак меняет библейское «сыны Царствия» (υιοι βασιλείας, «بنو المملكة») на «сыны Завета» («بنو العهد»)

257 Т. е. от аскетизма

20.

(למעשה) M כֹּהֵן קָדִישׁ אֵלֶּם כֹּהֵן קָדִישׁ: (כֹּהֵן) כָּל־הַיָּמִים לְפָנֶיךָ יְיָ, מִן הַבֹּקֶר וְעַד הָעָרָב, וְעַד הָעָרָב. כֹּהֵן קָדִישׁ אֵלֶּם כֹּהֵן קָדִישׁ: (למעשה) M

אֵלֶּם כֹּהֵן קָדִישׁ אֵלֶּם כֹּהֵן קָדִישׁ: (למעשה) M אֵלֶּם כֹּהֵן קָדִישׁ אֵלֶּם כֹּהֵן קָדִישׁ: (למעשה) M

אֵלֶּם כֹּהֵן קָדִישׁ אֵלֶּם כֹּהֵן קָדִישׁ: (למעשה) M אֵלֶּם כֹּהֵן קָדִישׁ אֵלֶּם כֹּהֵן קָדִישׁ: (למעשה) M

אֵלֶּם כֹּהֵן קָדִישׁ אֵלֶּם כֹּהֵן קָדִישׁ: (למעשה) M אֵלֶּם כֹּהֵן קָדִישׁ אֵלֶּם כֹּהֵן קָדִישׁ: (למעשה) M

אֵלֶּם כֹּהֵן קָדִישׁ אֵלֶּם כֹּהֵן קָדִישׁ: (למעשה) M אֵלֶּם כֹּהֵן קָדִישׁ אֵלֶּם כֹּהֵן קָדִישׁ: (למעשה) M

(הוֹשֵׁעַ)
MVS
הוֹשֵׁעַ

אֵלֶּם כֹּהֵן קָדִישׁ אֵלֶּם כֹּהֵן קָדִישׁ: (למעשה) M אֵלֶּם כֹּהֵן קָדִישׁ אֵלֶּם כֹּהֵן קָדִישׁ: (למעשה) M

(כֹּהֵן)
RAV
כֹּהֵן

אֵלֶּם כֹּהֵן קָדִישׁ אֵלֶּם כֹּהֵן קָדִישׁ: (למעשה) M אֵלֶּם כֹּהֵן קָדִישׁ אֵלֶּם כֹּהֵן קָדִישׁ: (למעשה) M

אֵלֶּם כֹּהֵן קָדִישׁ אֵלֶּם כֹּהֵן קָדִישׁ: (למעשה) M אֵלֶּם כֹּהֵן קָדִישׁ אֵלֶּם כֹּהֵן קָדִישׁ: (למעשה) M

אֵלֶּם כֹּהֵן קָדִישׁ אֵלֶּם כֹּהֵן קָדִישׁ: (למעשה) M אֵלֶּם כֹּהֵן קָדִישׁ אֵלֶּם כֹּהֵן קָדִישׁ: (למעשה) M

אֵלֶּם כֹּהֵן קָדִישׁ אֵלֶּם כֹּהֵן קָדִישׁ: (למעשה) M אֵלֶּם כֹּהֵן קָדִישׁ אֵלֶּם כֹּהֵן קָדִישׁ: (למעשה) M

705 כֹּהֵן קָדִישׁ אֵלֶּם כֹּהֵן קָדִישׁ букв. «постоянством заботы», в греч. пер. неточно: ἐν τῇ διαμονῇ τῆς προνοίας
706 אֵלֶּם כֹּהֵן קָדִישׁ אֵלֶּם כֹּהֵן קָדִישׁ букв. «воспринимают в душе», в греч. пер.: αἰσθάνηται ἑαυτοῦ
707 כֹּהֵן в греч. пер. неточно: ὑποταγῆς

20.

Прекрасное дело учить людей благому и приводить их своей постоянной заботой от заблуждения к познанию жизни. Таков чин Христа и апостолов, и он очень высок.

Если же человек сам понимает, что от постоянного дружеского общения такого рода совесть его занемогла от зрания предметов и его различающее спокойствие смущено, помрачается и понимание того, что ум его нуждается в заботе и в еще большем контроле чувств, и, коли будет врачевать других, сам захворает. Желая исцелить других, он разрушает свое несовершенное здоровье и, оставляя целомудренную свободу воли своей, [приходит] в смятение ума. Пусть вспомнит слово апостола, сказавшего, что *здравых есть твердая пища*²⁵⁸; и возвратится назад, чтобы не услышать от них слов притчи: *како будеши врач другим, егда исполнен еси язв?*²⁵⁹

{здравых есть
твердая пища}
Евр 5:24

{како будеши
врач другим, егда
исполнен еси язв}
(Лк 4:23)

Пусть будет сам с собой и охраняет только собственное здравие; и вместо слова [о] чувственных [вещях] – пусть служит краса его жития. [Она же пусть будет] и вместо гласа уст его. И когда он поймет, что душой сохранил здравие, пусть помогает другим и врачует [их] своим здравием.

Даже когда он будет далеко, своей ревностью о делах добродетели он с большей пользой послужит им, чем собственной словесной болтовней, когда сам немощен и нуждается в лечении куда более таковых.

Ведь *слепец слепца аще водит, оба в яму впадут*.

{слепец слепца
аще водит,
оба в яму впадут}
Мф 15:24

258 В библейском тексте – «совершенных» (τελειων, «تَمَامًا»). Здесь, как и ранее, мар Исхак приспособливает измененный библейский текст к нуждам своей мысли

259 *ܘܕܥܘܪܟܝܢܐ ܕܥܘܪܟܝܢܐ ܕܥܘܪܟܝܢܐ ܕܥܘܪܟܝܢܐ*, имеется в виду арамейская пословица, приведенная Христом «врачу, исцелился сам»

21.

וַיִּשְׁתַּחֲוֶינָהּ כַּדְּבָרִים אֲשֶׁר אָמַר לָהּ אֱלֹהֵינוּ לֵאמֹר
 וְעַתָּה לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם
 * וְעַתָּה לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם

22.

וְעַתָּה לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם
 וְעַתָּה לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם
 * וְעַתָּה לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם
 וְעַתָּה לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם
 * וְעַתָּה לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם
 וְעַתָּה לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם
 * וְעַתָּה לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם
 וְעַתָּה לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם
 * וְעַתָּה לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם
 וְעַתָּה לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם
 * וְעַתָּה לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם

708 וַיִּשְׁתַּחֲוֶינָהּ בּוּכָּה «занимается», «ослабевает», \sqrt{krl} – «хворать», греч. пер. βλαβῆναι
 709 כַּדְּבָרִים греч. пер. διάβολος
 710 כַּדְּבָרִים семантика глагола связана с нечистотой, грязью («загрязнить»)
 711 כּוּמוֹ в греч. пер. выпущено
 712 קְדוּשָׁה здесь, в отличие от других мест, греч. пер. дает верный перевод: πορνεία
 713 חַמְּדֵהּ в греч. пер. ὑπομονή
 714 כּוּמוֹ בּוּכָּה букв. «через посредство питания, пищи», («которой питается скот»)
 715 וְעַתָּה לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם греч. пер. неверен: ἀρξεται τῷ προτέρῳ συνδιαλέγεσθαι λογισμῷ
 716 קְדוּשָׁה וְעַתָּה לְחַמְּדֵהּ דַּם в греч. пер. ἐν τῇ ὕλη τῆς πορνείας, что искажает смысл, т. к. помимо смысла «вещество» первое слово имеет значение «повод» и стоит во мн. ч., на что указывает интерпункция (seyuātē)
 717 קְדוּשָׁה וְעַתָּה לְחַמְּדֵהּ דַּם в греч. пер. неточно: ἀκολασίας πράγματα
 718 כּוּמוֹ корень \sqrt{hgt} связан с ритуальным удалением, ср. слово «назорей» (евр. נָזִיר), от-деленный, посвященный Богу, ср. Суд 13:5 (о Самсоне) и Цар 1:11 (о Самуиле)
 719 וְעַתָּה לְחַמְּדֵהּ דַּם греч. пер. τῆς... ἐπαγωγῆς
 720 קְדוּשָׁה וְעַתָּה לְחַמְּדֵהּ דַּם букв. «многие времена»
 721 וְעַתָּה לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם לְחַמְּדֵהּ דַּם вместо этой фразы в греч. пер. находится иной текст: Ἐάν δὲ μὴ στραφῆ εἰς τὰ ὀπίσω καὶ προκαταλάβῃ τὴν προτέραν τῶν λογισμῶν προσβολήν, ἣτις ἐστὶν αἰτία τῆς τῶν δευτέρων ἐπαγωγῆς, τότε δύναται εὐκόλως κατακρατῆσαι τοῦ πάθους

21.

Твердая пища, как сказано, – прилична здоровым, которые натренировали свои чувства и загубели для принятия любой пищи, то есть для любых ощущений, так, что их сердце из-за упражнения в совершенстве уже не ослабнет.

(Твердая пища, как сказано, – прилична здоровым)
Евр 5:14

22.

Когда сатана пожелает осквернить целомудренный ум блудным помыслом, тогда сперва испытывает его выдержку тщеславием, ибо начало сего помысла не похоже на [наход] страстных [помыслов]. Так поступает он с умом хранимым, в который невозможно просто так, неприкрыто вложить блудное помышление.

Но стоит тому выйти из своей твердыни, которая была крепка против нападения первых помыслов²⁶⁰, и отдалиться немного оттуда, как тот [сатана] встречает его предложениями к блуду, приводя на ум развратные вещи.

И сперва он смущается внезапностью встречи с ними, ибо целомудрие помыслов встретилось с такими предметами, от воззрения на которые их «ум-кормчий» был в достаточной степени удален. Однако он [помысл блуда] все же низвергает [ум] с высоты прежних мыслей, хотя все же не оскверняет.

(ум-кормчий)
Euvagr., Ep. 52
(Frank., 600);
Logism., 3 (160);
Ioann. Apopt.,
Hesych. 32;
Macariana (S) 155

Но если ум не отступит назад и не вернется быстро к первоначальному помыслам, которые служат причиной вторых помыслов, когда он станет часто контактировать с этими тленными предметами²⁶¹, то ослепнет различительная способность души.

Поэтому из-за объема и разнообразия первого переживания [происходит] соединение со вторым [помыслом]²⁶².

260 Т. е. помыслами тщеславия. Греч. переводчики не поняли этого места

261 Т. е. прилогами ко греху

262 Перевод очень интерпретативен из-за темноты фразы. В греческом весь пассаж, видимо, из-за трудности, переведен вне связи с оригиналом. Первым переживанием мар Исхак, должно быть, именуется встречу с прилогом блуда

23.

Лучше и прекраснее отгонять страсти памятованием добродетелей, нежели побеждать их в сражении, потому что стоит страстям сойти со своего места и начать двигаться, чтобы проявить себя в борьбе, как они отпечатывают в уме свои образы и подобия. Этот вид [противников] получает огромную мощь от того, что тянет силу из самого ума и приводит рассудок в смятение.

Но коли действовать по первому правилу, о котором сказано выше, то не окажется в уме и следа страстей по изгнании их.

24.

Для хранения чистоты – труды телесные и чтение Писания. А эти труды подкрепляют надежда и страх. Надежду же и страх утверждают в уме удаление от людей и непрестанная молитва.

25.

Пока человек не примет Утешителя, ему нужны чернильные знаки для того, чтобы образное памятование о полезных вещах напечатлевалось в сердце его. Постоянным чтением обновится в нем стремление к добродетели и он прозрит в душе осторожность к тонким путям греха. Он еще не получил удерживающей мощи Духа, которая предаст забвению силы, сметающие из человека полезные памятования и приближают его к расслаблению через рассеянность ума.

Ибо *когда сила Духа войдет* нематериальной силой в душу и укрепится в ней, тогда вместо законов, [писанных] чернилами, утверждаются в сердце духовные заповеди. Им сердце втайне учится у Духа и не нуждается в помощи вещества через посредство чувств²⁶³.

*{когда сила
Духа войдет}*
ср. Деян 13

26.

Всякий раз, как ум учится от вещества, с учением связываются заблуждение и способность забывать, а когда это учение [происходит] при помощи того, что не подвержено тлению, тогда возникает и нетленное памятование, [происходящее из] умопостигаемого.

263 Весь пассаж стилистически выдает устную речь: аллитерации (производные \sqrt{rgr}) такого рода едва ли были бы допустимы в письменной речи

27.

Бывают добрые помыслы, а бывает добрая воля; бывают же помыслы ~~плохие~~ и сердце лукавое.

Дело в том, что первые [т. е. помыслы] без вторых [т. е. воли и сердца] мало что значат для воздаяния. Они суть движения, происходящие в уме подобно ветрам, дующим на море и воздымающим волны.

А те [т. е. вторые, воля и сердце,] суть основания²⁶⁴. Именно от движений одного основания, а не [только] по движению помыслов, бывают и воздаяние, доброе или злое. Душа не прекращает приводить в движение различные помыслы. Если же за каждый из них следовать воздаяние, хотя оно не двигало основания, то посчитай, сколько близок ты уже будешь к тому, чтобы тысячекратно за один день мерить тебе [считаемое за] блага и свой приговор²⁶⁵.

28.

Это бескрылый птенец – тот ум, который, трудами покаяния, недавно извободился из пут страстей и во время молитвы старается возвыситься над земным, но не может. Более того, он еще ползает по поверхности земли, как пресмыкается змея. Впрочем, человек собирает свои помыслы с помощью чтения, трудов, страха и попечения и разных добродетелях, потому что не знает ничего кроме этого, и это на краткое время сохраняет ум чистым.

Но тут приходят воспоминания и возмущают, и оскверняют сердце потому что человек не ощутил еще того спокойного и свободного воздуха, в котором ум держится сосредоточенным долгое время без воспоминаний о вещах, находясь в покое.

Его у него [ума-птенца] еще только телесные крылья, то есть плотские добродетели, которые совершаются явственно, но теоретические основы этих добродетелей, которые творит человек, он еще не имеет и не осознает, что они суть те крыла ума, на которых он приближается к небесному и удаляется от земли.

264 Модель, которую выстраивает мар Исхак, предполагает понимание воли как основы помысла, движимого, в отличие от собственно помыслов

265 Мар Исхак затрагивает одну из важнейших тем аскеттики: когда помысл становится грехом. Он предлагает считать помысл движущим, а основание («волю и сердце») – движимым. Тогда только помысл становится грехом, когда он инициирует в душе движение. В качестве контрпримера он приводит знаменитый евангельский парадокс из Нагорной проповеди Христа («только подумал – уже согрешил»), который толкует лишь как схему. Одной мысли для греха мало, необходимо основание движения

29.

הוא הוסיף לומר כי המושג "השאלה" הוא מושג רחב יותר, המכיל בתוכו גם את המושג "התשובה".
 והוא מוסיף לומר כי המושג "השאלה" הוא מושג רחב יותר, המכיל בתוכו גם את המושג "התשובה".

30.

הוא מוסיף לומר כי המושג "השאלה" הוא מושג רחב יותר, המכיל בתוכו גם את המושג "התשובה".
 והוא מוסיף לומר כי המושג "השאלה" הוא מושג רחב יותר, המכיל בתוכו גם את המושג "התשובה".

31.

הוא מוסיף לומר כי המושג "השאלה" הוא מושג רחב יותר, המכיל בתוכו גם את המושג "התשובה".
 והוא מוסיף לומר כי המושג "השאלה" הוא מושג רחב יותר, המכיל בתוכו גם את המושג "התשובה".

32.

הוא מוסיף לומר כי המושג "השאלה" הוא מושג רחב יותר, המכיל בתוכו גם את המושג "התשובה".
 והוא מוסיף לומר כי המושג "השאלה" הוא מושג רחב יותר, המכיל בתוכו גם את המושג "התשובה".

33.

הוא מוסיף לומר כי המושג "השאלה" הוא מושג רחב יותר, המכיל בתוכו גם את המושג "התשובה".
 והוא מוסיף לומר כי המושג "השאלה" הוא מושג רחב יותר, המכיל בתוכו גם את המושג "התשובה".

(הוא)
 M
 הוא מוסיף לומר

737 הוסיף לומר в греч. пер. выпущено
 738 הוסיף לומר от греч. σχήμα, «форма»
 739 הוא перед этим словом в греч. пер. находятся слова: ἐν τῷ καιρῷ τῆς ἡσυχίας σου ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς τῆς ταπεινώσεως
 740 הוסיף לומר μάλιστα греч. пер. неверен: όλον τὸν κόσμον
 741 הוסיף לומר специфический термин для медитативного размышления
 742 הוסיף לומר не точно и с расширением: ἄνευ ἀλλοιώσεως ἑτέρας πράγματος, ἡγουν σωματικῆς ἀσθενείας

29.

Бога человек служит Богу чувственным образом и при помощи пред-
метов, оттиски вещей отпечатываются на помышлениях его, и **Боже-**
ственное представляет он в образах телесных.

Когда же получит он ощущение того, что внутри вещей, тогда, по ме-
ре его восприятия, ум его время от времени будет возвышаться даже
над образами вещей.

30.

Очи Господни на смиренных и уши Его в слух их.

Молитва смиренномудрого как бы прямо из уст в ухо: **Господи Бо-**
же мой! Просвети тьму мою. Во время [этого] у тебя будет безмол-
ствие и прекрасный труд смирения.

{Очи Господни на
смиренных и уши
Его в слух их}
Пс 33:16

{Господи Боже
мой! Просвети
тьму мою}
Пс 17(18):29

31.

Когда душа твоя приблизится к тому, чтобы выйти из-под [покрова]
мысли, тогда вот что будет для тебя знаком: сердце у тебя станет гореть
и пламенеть, как от огня, днем и ночью. От этого все земные дела **вме-**
нишь ты в уметы²⁶⁶ и пепел. Да так, что уже не захочешь даже при-
близиться к пище от сладости новых, пламенеющих помыслов, не-
двременно возбуждающихся в душе твоей.

{вменишь
ты в уметы}
ср. Фил 3:8

Внезапно дается тебе источник слез, как бы воды потока текущие
из глаз без принуждения. Они примешаются ко всякому делу твоему,
то есть во время чтения, молитвы твоей и службы твоей, и размышле-
ния твоего, когда принимаешь пищу и питье; и во всяком деле твоём
окажется, что у тебя есть примесь слезная²⁶⁷.

32.

И когда увидишь это в душе своей, крепись, ты переплыл море. Удвой
труды и усердно напрягай внимание, чтобы благодать умножалась
в тебе со дня на день.

А пока не встретишь в себе этого, ты не закончил еще пути своего
и не **вступил на гору Божию**.

{вступил на
гору Божию}
Цар 19:8

33.

Если же и после того, как ты обрел [это состояние], они прекратятся,
и горячность твоя охладет без уклонения куда-то в иную сторону, го-
ре тебе, что потерял! То ли ты возгордился, то ли вознерадел.

266 Т. е. «искры»

267 Одно из знаменитых описаний мистико-молитвенного экстаза

34.

Что там идет за слезами, и что встретит человек после того, как пройдет и что иное есть после них, напишем дальше, в главах о последовательности [подвижнического] жития²⁶⁸, насколько просветились мы из **Святой** и от отцов, которым вверены были такие тайны.

35.

Если не имеешь [опыта] дел²⁶⁹, не говори о добродетели [аскезы].

Больше всех обетов и жертв драгоценны пред Богом страдания за **праведность**; и запах пота от трудов их – паче всех сладостно-ароматных **кореньев** и изысканных благоуханий.

Всю телесную добродетель, совершенную без телесного труда, **считай** неодушевленным выродком²⁷⁰.

Приношение праведных – слезы очей их, и приятная Богу жертва – **вздыхания** их на бдени²⁷¹.

Возопиют святые от бремени тела, и восстенают, и в страдании **вспомнят** Богу молитвы свои, и на вопль гласа их явятся к ним на **помощь** святые воинства ободрить их надеждой и утешить их. **Святые** ангелы – спутники святым в искушениях и скорбях, ибо **они** близки им²⁷².

36.

Любое делание и смиренномудрие делают человека богом на земле. **Бере** и милостыня быстро приближают его к просветлению.

37.

Горение и сокрушение сердца в одной душе не бывает; равно как **з** **упоеании** [не бывает] власти над сознанием²⁷³. Когда дана **горячность**, отъемлется печалование и плач.

38.

Вино дано для веселия, а горячность – для душевной радости. То [т. е. **вино**] согревает тело, а слово Божие – разум.

(Вино дано
для веселия)
ср. Пс 103/104:5

268 Вероятно, мар Исхак задумывал и далее следовать систематическому плану, описывая ступени аскетической практики

269 Имеются в виду дела добродетели, ее плоды

270 Т. е. выкинутым плодом чрева, «выродком» (ἔκτρομα) себя, например, называет ап. Павел (1Кор 15:8)

271 Здесь можно увидеть определенную «мессалианскую» ноту, слово qurḡāpā может означать Евхаристию

272 Имеется в виду известная мифологема о близости подвижника (инока) к ангелам, отчего иноческий труд называется «ангельским житием»

273 Т. е. пьяный человек не владеет своими мыслями

39.

כַּלְמֵי חַיִּים וְחַיִּים כְּחַיִּים: כַּלְמֵי חַיִּים וְחַיִּים כְּחַיִּים כְּחַיִּים
לְחַיִּים וְחַיִּים.

כַּלְמֵי חַיִּים וְחַיִּים כְּחַיִּים: חַיִּים וְחַיִּים כְּחַיִּים
כְּחַיִּים. ⁷⁵⁰ חַיִּים וְחַיִּים כְּחַיִּים וְחַיִּים כְּחַיִּים: לְ
כַּלְמֵי חַיִּים. ⁷⁵¹ חַיִּים וְחַיִּים כְּחַיִּים.

40.

כַּלְמֵי חַיִּים לְחַיִּים וְחַיִּים כְּחַיִּים: חַיִּים וְחַיִּים
כְּחַיִּים וְחַיִּים כְּחַיִּים. ⁷⁵² חַיִּים וְחַיִּים כְּחַיִּים
כְּחַיִּים. ⁷⁵³ חַיִּים וְחַיִּים כְּחַיִּים: חַיִּים וְחַיִּים
כְּחַיִּים.

41.

כַּלְמֵי חַיִּים וְחַיִּים כְּחַיִּים. ⁷⁵⁴ חַיִּים וְחַיִּים כְּחַיִּים
כְּחַיִּים. ⁷⁵⁵ חַיִּים וְחַיִּים כְּחַיִּים: חַיִּים וְחַיִּים
כְּחַיִּים. ⁷⁵⁶ חַיִּים וְחַיִּים כְּחַיִּים: חַיִּים וְחַיִּים
כְּחַיִּים. ⁷⁵⁷ חַיִּים וְחַיִּים כְּחַיִּים: חַיִּים וְחַיִּים
כְּחַיִּים. ⁷⁵⁸ חַיִּים וְחַיִּים כְּחַיִּים: חַיִּים וְחַיִּים
כְּחַיִּים.

כַּלְמֵי חַיִּים וְחַיִּים כְּחַיִּים. ⁷⁶⁰ חַיִּים וְחַיִּים כְּחַיִּים
כְּחַיִּים. חַיִּים וְחַיִּים כְּחַיִּים: חַיִּים וְחַיִּים
כְּחַיִּים. חַיִּים וְחַיִּים כְּחַיִּים: חַיִּים וְחַיִּים
כְּחַיִּים. חַיִּים וְחַיִּים כְּחַיִּים: חַיִּים וְחַיִּים
כְּחַיִּים.

750 כַּלְמֵי חַיִּים в греч. пер. неточно: εἶδωλα ... ἐνηλλαγμένα

751 חַיִּים в греч. пер. выпущено

752 חַיִּים וְחַיִּים כְּחַיִּים греч. пер. неточен: μετὰ τὴν ... ἐργασίαν καὶ καθαρότητα

753 כְּחַיִּים וְחַיִּים כְּחַיִּים греч. пер. неверен: ἐν τῇ τριβῆ τῶν ἀγαθῶν

754 חַיִּים возвратное местоимение, возможно перевести как «свои души»

755 חַיִּים знаменитый глагол θαρρεῖν, выражающий идею чисто интеллектуального эн-
иска, в языке мар Афрема часто употребляется с отрицательной семантикой «безу-
ховного исследования» (De Fide 9, 16, см.: Brock 1985, 26)

756 חַיִּים וְחַיִּים כְּחַיִּים греч. пер. неверен: καὶ ἀνεξετάστῳ τρόπῳ

757 חַיִּים т. е. «не убегают», «не сдаются»

758 חַיִּים от греч. λιμήν

759 חַיִּים букв. «обетований, обещаний», авторы греч. пер., вероятно, ошибочно
приняли это слово за malkūthā, почему и перевели как βασιλεία

760 חַיִּים букв. «бегущие», √hīʿ соответствует греч. глаголу τρέχω, который переводят
обычно славянским тѣщи

39.

Ведь и] движимые ревностью [по Богу] бывают в помышлении упования восхищаемы в помыслах своих к будущему веку.

Ибо как упившиеся вином представляют себе различные видения, так и упоенные и воспламененные надеждой на грядущее не знают ня скорби, ни мира, ни чего-либо мирского.

40.

Это бывает с людьми простосердечными и горящими надеждой. Множество вещей уготованы тем, кто идет путем обычного образа жизни, после трудов по стяжанию чистоты [такие люди] вкушают з самом начале пути по одной лишь вере душевной. *Творит вся, яже хочет!*

*(Творит вся,
яже хочет!)*
Пс 135:6

41.

Блаженны те, которые посреди моря скорбей сохраняют себя в простоте и в горении о Боге не [занимаются] изысканиями и не обращают хребта⁷⁴. Они скоро укрываются в пристань обетованную, упокоиваются в селениях своих, где им воздается за все прекрасные тяготы. Они утешаются в утомлении своем и ликуют в веселии от своего упования.

С надеждою совершающие путь не замечают дорожных трудностей, не могут даже исследовать подобные вещи. Но стоит им выйти из моря, они видят их и прославляют Бога, что сохранил их посреди всех этих бурь, многочисленных стремнин, о которых они и не ведали, ибо не пытались отнести их к себе и измерить.

⁷⁴ Известная семитская идиома, обозначающая «бежать назад», «отступать»

42.

כלם דם הוה יחיהו כדכתיבם ⁷⁶¹ זילם: הוה יחיהו כדכתיבם
מכאן לפעם למשנה קדושה ⁷⁶²: מכאן לחיהו
היכה: ולכמה ללמדה תלדה ונחתה מסע קדושה
שלם קדושה דכתיבם ויחיהו כדכתיבם ויחיהו
שבילם לה הוה יחיהו יחיהו: קדושה קדושה: קדושה
קדושה קדושה קדושה: קדושה קדושה קדושה קדושה
כתיבם. קדושה קדושה: קדושה קדושה קדושה קדושה
לכתיבם שלם קדושה: קדושה קדושה קדושה קדושה
שלם קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה

(שמעיה)
AVS
שמעיה

43.

קדושה קדושה ⁷⁶³ קדושה: קדושה קדושה קדושה קדושה
קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה

44.

קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה
קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה
קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה

45.

קדושה קדושה ⁷⁶⁴ קדושה: קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה
קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה
קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה
קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה
קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה
קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה
קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה
קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה קדושה

761 קדושה קדושה букв. «мысли перепутанные», греч. пер. неточен: πολλούς δια-
γισμούς διανοούμενοι

762 קדושה букв. «страх», но здесь уместнее второй смысл слова – «ложная идея», «лже-
ный бог», ср. в греч. пер. θεοῦ ἕκ

763 קדושה от греч. ιδιωτής, «обычный человек»

764 קדושה в греч. пер. неточно: περιμένων, это семитская поговорка

765 קדושה קדושה букв. «опасение лишиться жизни», греч. пер. неточен: τῇ ἑλίπιδι τῆς παρ-
ύσης ζωῆς

766 קדושה קדושה в греч. пер. неточно: τὸ ἀγωνίασθαι καὶ νικῆσαι

42.

Те же, у кого в голове сумбур мыслей, кто желает быть очень мудрыми и вовлекается в мысленные контroversии и [строит] ложные конструкции, кто предпринимает большие приготовления и [пыгается] увидеть и предусмотреть все риски и расслабляющие мысли, те по большей части оказываются постоянно сидящими перед дверями собственного дома.

Ленивый, как написано, отправляясь в путь, говорит: *«лев на стенах, и убьют мя на путех»*, как и те, которые говорили: *«сынов истопленных видехом тамо и бехом в очах их, яко друзи»*. И еще: *«грады их крепцы, и утвержены стены их до небеси»*. Это те, которые к моменту смерти оказываются еще в начале пути. Они всегда перемудрят мудрецов, и все никак не могут начать [трудиться].

(лев на стенах, и убьют мя на путех)
Прем 22:3

(сынов истопленных видехом тамо и бехом в очах их, яко друзи)
Чис 13:33

43.

А простец пускается в плавание и переплывает с первой лихой попытки, ни о теле не заботясь, ни рассуждая сам с собою, выйдет ли вообще что от его предприятия.

(грады их крепцы, и утвержены стены их до небеси)
Втор 12:8, несколько измененная: в евр. города «велики»

(этл, меудлат), а про стены в Библии не упоминается совсем

44.

Избыток мудрости да не будет тебе преткновением и сетью тебе, чтобы выйти в надежде на Бога мужественно и споро в путь, *обагренный кровью*, чтобы не оказаться тебе вечно *нищим и лишенным* Божия ведения.

(обагренный кровью)
Откр 19:3

(нищим и лишенным)
Откр 3:17

45.

Наблюдающий за ветрами – не сеет.

Полезнее нам смерть за Бога в сражении, нежели жизнь в стыде и трусости.

Когда ты готов приступить к одному из Божих дел, сделай прежде завещание, как человек, которому уже не жить в этом мире или как готовящийся к смерти. Подходи к нему, отбросив надежду, как словно с этим действием пришла твоя кончина и исполнение дней твоих, словно уже не видеть тебе вновь дни после этого.

Утверди это в своем уме, не то ожидание дальнейшей жизни лишит тебя победы из-за расслабления ума.

46.

כּוּזַרִי וְכּוּזַרִי: לֵךְ לִמְלֶכֶת אֲשֶׁר לִפְנֵי 767 לֵךְ לִמְלֶכֶת אֲשֶׁר לִפְנֵי כּוּזַרִי וְכּוּזַרִי.
 כּוּזַרִי וְכּוּזַרִי: אֲשֶׁר לִמְלֶכֶת אֲשֶׁר לִפְנֵי כּוּזַרִי וְכּוּזַרִי: לֵךְ לִמְלֶכֶת אֲשֶׁר לִפְנֵי כּוּזַרִי וְכּוּזַרִי.
 כּוּזַרִי וְכּוּזַרִי: אֲשֶׁר לִמְלֶכֶת אֲשֶׁר לִפְנֵי כּוּזַרִי וְכּוּזַרִי: לֵךְ לִמְלֶכֶת אֲשֶׁר לִפְנֵי כּוּזַרִי וְכּוּזַרִי.
 כּוּזַרִי וְכּוּזַרִי: אֲשֶׁר לִמְלֶכֶת אֲשֶׁר לִפְנֵי כּוּזַרִי וְכּוּזַרִי: לֵךְ לִמְלֶכֶת אֲשֶׁר לִפְנֵי כּוּזַרִי וְכּוּזַרִי.

47.

כּוּזַרִי וְכּוּזַרִי: אֲשֶׁר לִמְלֶכֶת אֲשֶׁר לִפְנֵי כּוּזַרִי וְכּוּזַרִי: לֵךְ לִמְלֶכֶת אֲשֶׁר לִפְנֵי כּוּזַרִי וְכּוּזַרִי.
 כּוּזַרִי וְכּוּזַרִי: אֲשֶׁר לִמְלֶכֶת אֲשֶׁר לִפְנֵי כּוּזַרִי וְכּוּזַרִי: לֵךְ לִמְלֶכֶת אֲשֶׁר לִפְנֵי כּוּזַרִי וְכּוּזַרִי.
 כּוּזַרִי וְכּוּזַרִי: אֲשֶׁר לִמְלֶכֶת אֲשֶׁר לִפְנֵי כּוּזַרִי וְכּוּזַרִי: לֵךְ לִמְלֶכֶת אֲשֶׁר לִפְנֵי כּוּזַרִי וְכּוּזַרִי.
 כּוּזַרִי וְכּוּזַרִי: אֲשֶׁר לִמְלֶכֶת אֲשֶׁר לִפְנֵי כּוּזַרִי וְכּוּזַרִי: לֵךְ לִמְלֶכֶת אֲשֶׁר לִפְנֵי כּוּזַרִי וְכּוּזַרִי.
 כּוּזַרִי וְכּוּזַרִי: אֲשֶׁר לִמְלֶכֶת אֲשֶׁר לִפְנֵי כּוּזַרִי וְכּוּזַרִי: לֵךְ לִמְלֶכֶת אֲשֶׁר לִפְנֵי כּוּזַרִי וְכּוּזַרִי.

767 לֵךְ לִמְלֶכֶת אֲשֶׁר לִפְנֵי כּוּזַרִי וְכּוּזַרִי: греч. пер. искажает смысл: μη σοφίζου
 768 כּוּזַרִי וְכּוּזַרִי: букв. «в двух сердцах», греч. пер.: διψυχία
 769 כּוּזַרִי: в греч. пер. неточно: проθυμία

46.

Дело вот в чем: мудростью ты не сможешь управлять всем, дай хоть немного места вере в своем уме.

Вспоминай постоянно дни после смерти, и вовеки расслабление не залезет тебе в душу. Вот и слово премудрого говорит: *«тысяча лет века сего несть яко един день в веке праведных»*.

*(тысяча
лет века)*
Пс 89(90):4

47.

Мужественно начинай дело подвижническое, и не приступай к нему, как говорится, с «сугубым сердцем»²⁷⁵. Не сомневайся сердцем твоим в пути упования на благодать Божию, чтобы труд твой не был тщетным, а делание обременительно.

Напротив того, веруй сердцем твоим, что Бог милостив и ищущим Его дает благодать не в меру наших трудов, но по любви душ наших и по вере в Него. Об этом сказано: *«якоже веровал еси, буди тебе»*.

*(якоже веровал еси,
буди тебе)*
Мф 8:13

275 Вероятно, поговорка

48.

Часы деяния живущих по Богу²⁷⁶:] один целый день бьет свою **го-
лову** [оземь] и делает это вместо исполнения службы часов²⁷⁷.

Иной, полагая множество земных поклонов на псалмопении с «аминем», включает их в число молитв [своего правила].

Еще один обильное пролитие слез своих вменяет вместо [чтения] **канонов** и не просит ничего иного, ибо это для него лучше всего.

Иной предпочитает усердные размышления ума исполнению **за-
казов**, определенных ему.

Другой томит душу свою голодом, поедаящим плоть его, чтобы **по-
жизны** чрева не помешали бы ему исполнять свой труд.

А иной в горении своего ума не прерывает пение своих псалмов.

Иной книгами²⁷⁸ согревает сердце, и такой в размышлении был **стенен**.

Иной не может произнести слова, [когда] движению губ его меша-
ет **изумление** от стихов.

Другой, вкусив всего этого и исполнившись [им], возвратился **из
мир**] и растворился [в нем]²⁷⁹.

А иной, [вкусив] лишь слегка от этого, надулся, возгордился и по-
терялся.

Есть те, кому препятствует [подвизаться] телесность, с ее много-
численными страданиями и немощами.

Прочим же – кому что: одному – любоначалие, другому – слава **под-
скакая**, третьему – страсть к вещам, а четвертому – имения **вкупе**
с жадностью.

Иной споткнулся, но восстал, и не обратил хребта своего²⁸⁰, пока не
получил многоценную жемчужину.

Есть и те, кто успешно [подвизается] и утвердился, и не **обращает-
ся** вспять, пока не стяжает **жемчужину**²⁸¹.

(жемчужину)
Мф 13:46

276 Фраза добавлена по смыслу из греческого, ибо без нее последующий список подвигов оказывается вне прямой связи с предыдущим предложением

277 Имеется в виду, что подвижник заменял часть дневного келейного правила ударами по голове. Иноки исполняли следующее дневное правило: полунощница и утренняя (лелья), часы (адна) и вечерняя молитва (сапра)

278 В основном, под словом «книги» имеется в виду Писание, Библия, но в кельях иноков имелись и иные писания (отческие), что вынуждает нас отказаться от прямолинейного перевода

279 С этого момента мар Исхак перечисляет риски и отрицательные примеры того, что бывает с подвижниками. Эта фраза обычно вслед за греческим понимается в смысле ухода в безмолвие, но употребленные глаголы довольно однозначно свидетельствуют в пользу нашего прочтения

280 Т. е. «не отступился»

281 Жемчужина – излюбленный образ сирийской аскетической литературы евангельского происхождения (Мф 13:45-46), ей обычно именуют Христа, а также духовное совершенство

49.

ענין דתעניתא דא כול חבדיה ונחילא אלתא. סוף דתעניתא דא סוף סוף
 פליגא דתעניתא⁷⁷⁵ דתעניתא: סוף אלתא דא: סוף דתעניתא דא סוף סוף
 סוף דתעניתא דא סוף דתעניתא דא סוף דתעניתא דא סוף דתעניתא דא
 סוף דתעניתא דא סוף דתעניתא דא סוף דתעניתא דא סוף דתעניתא דא

לחם חלבם ארבעה מאות
 דתעניתא דא סוף דתעניתא דא



775 פליגא דתעניתא в греч. пер. неточно: διαταγμῶν

49.

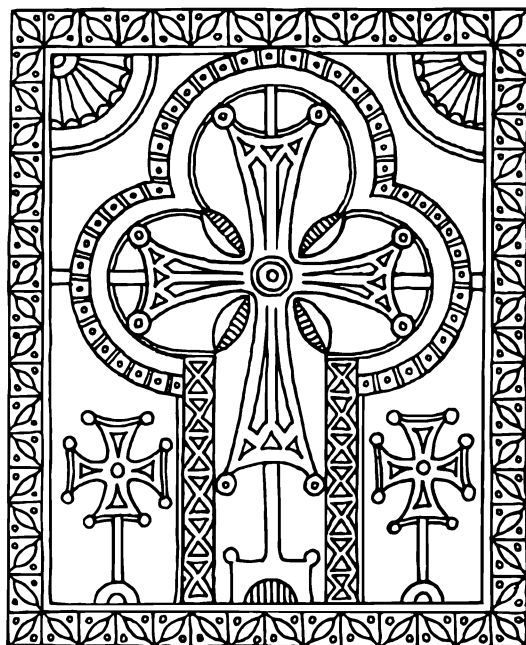
Радостно начинай всякое дело, ради Бога творимое. И если ты очистился от страстей и сомнения сердца, сам Бог возведет тебя на [духовную] вершину и поможет тебе, и умудрит тебя, и по воле Его дивным образом ты станешь причастником совершенства.

Ему же слава и сила, поклонение и величание во веки веком!

Аминь.

Закончились шесть трактатов
о хранении добродетели.





АСКЕТИЧЕСКИЙ
СЛОВАРЬ
МАР ИСХАКА

АНТРОПОЛОГИЯ

движения тела ,סחסי סכ קיף	III, 20
духовный человек סויל קיץ	II, 35
внутреннее в человеке קל י סו : סיל סויל	I, 7
плоть קיט	III, 21; V, 84
свободная воля קסוילק	IV, 24
сердце קל	I, 6; I, 11; I, 12; I, 24; I, 26; II, 3; II, 19; III, 22; III, 23; IV, 25; IV, 26; IV, 28; IV, 57; IV, 66; IV, 67; V, 3; V, 7; V, 38; V, 70; V, 71; V, 72; V, 75; V, 84; VI, 21; VI, 25; VI, 27; VI, 28; VI, 37; VI, 40
тело קיף	I, 5; I, 9; I, 12; I, 41; I, 42; II, 35; II, 36; III, 5; III, 7; III, 10; III, 11; III, 13; III, 17; III, 18; III, 20; III, 21; III, 22; III, 44; III, 45; III, 46; III, 47; III, 57; IV, 33; IV, 55; IV, 57; IV, 70; IV, 83; V, 36; VI, 5; VI, 35; VI, 43
чрево קויל	IV, 50; IV, 67; IV, 74; VI, 3; VI, 8

КОГНИТИВНАЯ И НОЭТИЧЕСКАЯ СФЕРА

интеллект (разум) קסו	I, 4; II, 28; II, 34; III, 31; III, 32; IV, 27; IV, 68; VI, 4; VI, 25; VI, 26; VI, 28
мышление קסו	I, 29; IV, 62; VI, 17
умственный взор ססויל קיל	I, 15
умственные движения קסו י קויל	I, 17
разум קסו י ס	I, 12; IV, 13; IV, 26; IV, 28; V, 91
разумность קסויל	I, 8
вместилища [ума] קסו י	II, 15
рассудок, мышление קסו י	I, 14; I, 18; I, 19; I, 23; II, 16; II, 46; II, 47; III, 18; III, 19; III, 22; III, 23; V, 46; VI, 22; VI, 23; VI, 24
קויל קסו	I, 29; II, 27; II, 35; II, 36; II, 37; III, 30; III, 31; III, 33

ум, разум I, 1; I, 9; I, 14; I, 18; I, 19; I, 23; I, 30; II, 16; II, 46; II, 47;
 כח i
 III, 5; III, 18; III, 19; III, 22; III, 23; IV, 6; IV, 11; IV, 26;
 IV 29; IV, 55; IV, 56; IV, 57; IV, 65; IV, 66; IV, 67; IV, 68;
 V, 7; V, 37; V, 38; V, 46; VI, 5; VI, 11; VI, 15; VI, 22; VI, 23;
 VI, 24; VI, 27

ПСИХОЛОГИЯ

деятельность (пра́ξις) I, 29; II, 27
 כח i
 כח i
 внутренние движения (чувства) I, 12; III, 22
 כח i / כח i
 вожделение I, 14; III, 10; VI, 8; VI, 10
 כח i
 воля III, 17; IV, 8; IV, 57; V, 71; V, 82; VI, 27
 כח i
 образы забот («воображение») I, 1
 כח i
 воспоминания I, 17; VI, 28
 כח i
 гнев II, 28; II, 29; III, 9; V, 69
 כח i
 горячность VI, 33
 כח i
 душа I, 7; I, 16; I, 17; I, 19; I, 24; I, 25; II, 26; II, 35; II, 36; III, 1;
 כח i
 III, 2; III, 4; III, 8; III, 9; III, 10; III, 11; III, 12; III, 15;
 III, 16; III, 57; IV, 1; IV, 3; IV, 49; IV, 65; IV, 66; IV, 67;
 IV, 69; IV, 70; V, 7; V, 38; VI, 2; VI, 4; VI, 7; VI, 8; VI, 9;
 VI, 27; VI, 34
 исток души III, 2
 כח i
 зрение I, 18; IV, 63; IV, 83; IV, 84; V, 60
 כח i
 мышление души V, 60
 כח i
 образ жизни, поведение, обычай II, 45; IV, 45; V, 73; VI, 40
 כח i
 отпечатки (гештальты) II, 46; VI, 29
 כח i
 ощущение IV, 55
 כח i
 память III, 20
 כח i

- печаль II, 25; IV, 21; IV, 52; IV, 71; IV, 77; VI, 4; VI, 5
 ܩܘܚܘܬܐ
- естественные побуждения VI, 11
 ܩܘܚܘܬܐ ܩܘܚܘܬܐ
- помысл (помыслы, движения) II, 45; II, 46
 ܩܘܚܘܬܐ
- раздражительность III, 9
 ܩܘܚܘܬܐ
- размышление I, 18; IV, 65; VI, 39
 ܩܘܚܘܬܐ
- ревность II, 7; II, 8; II, 27; III, 57; VI, 20
 ܩܘܚܘܬܐ
- силы уклонения III, 20
 ܩܘܚܘܬܐ ܩܘܚܘܬܐ ܩܘܚܘܬܐ
- склонность (восприимчивость) I, 3
 к быстрому изменению
 ܩܘܚܘܬܐ ܩܘܚܘܬܐ ܩܘܚܘܬܐ
- слезы (как естественная реакция) II, 31; III, 50; IV, 48; IV, 54; IV, 54; IV, 79; V, 71; VI, 13;
 VI, 32; VI, 34; VI, 35
 ܩܘܚܘܬܐ
- страх I, 9; I, 12; I, 19; I, 40; II, 41; II, 49; III, 27; III, 55; IV, 10;
 IV, 61; IV, 74; V, 9; V, 50; V, 52; V, 53; V, 55; VI, 2;
 VI, 24; VI, 28; VI, 42
 ܩܘܚܘܬܐ
- страх за тело I, 9
 ܩܘܚܘܬܐ ܩܘܚܘܬܐ
- страх смерти I, 9
 ܩܘܚܘܬܐ ܩܘܚܘܬܐ
- стремление к совокуплению, II, 41
 libido, concupiscentia
 ܩܘܚܘܬܐ ܩܘܚܘܬܐ ܩܘܚܘܬܐ
- стыд I, 15; V, 59
 ܩܘܚܘܬܐ
- чувства I, 6; I, 7; I, 12; I, 14; I, 33; I, 34; II, 15; II, 28; II, 34; III, 3;
 III, 4; III, 20; III, 22; III, 25; III, 32; III, 50; IV, 27;
 IV, 36; IV, 52; IV, 54; IV, 74; V, 38; VI, 20; VI, 21; VI, 25
 ܩܘܚܘܬܐ
- внешние влияния (бесы) III, 20; IV, 77
 ܩܘܚܘܬܐ
- мир I, 1; I, 5; I, 6; I, 17; I, 42; II, 11; II, 34; II, 38; II, 39; II, 40;
 II, 41; II, 42; II, 43; II, 45; III, 1; III, 18; III, 20; III, 23;
 III, 25; III, 42; III, 57; III, 60; IV, 2; IV, 7; IV, 8; IV, 9;
 IV, 31; IV, 36; IV, 51; IV, 56; IV, 57; IV, 64; IV, 67; IV, 71;
 IV, 83; IV, 87; V, 4; V, 49; V, 71; V, 72; V, 82; VI, 4;
 VI, 10; VI, 17; VI, 39; VI, 45; VI, 46
 ܩܘܚܘܬܐ

ДЕЙСТВИЕ БОГА

- благодать I, 28; II, 31; II, 34; III, 61; IV, 85; IV, 86; V, 74;
 כחאבאד VI, 32; VI, 47
- блаженный свет III, 7
 כחאבאד כחאבאד
- промысл VI, 8
 כחאבאד כחאבאד
- (удерживающая) сила Духа VI, 25
 כחאבאד כחאבאד

ПАТОЛОГИЯ

- безверие V, 75
 כחאבאד כחאבאד
- блуд IV, 28; V, 17; V, 82; VI, 13; VI, 22
 כחאבאד
- блудные помыслы I, 16
 כחאבאד כחאבאד
- воспоминания блудные IV, 83
 כחאבאד כחאבאד
- страстное стремление
 к совокуплению II, 41
 כחאבאד כחאבאד כחאבאד
- гнев и раздражительность III, 9
 כחאבאד כחאבאד
- гордыня, высокомерие III, 50; IV, 28; V, 74; V, 81
 כחאבאד
- грех II, 9; III, 60; IV, 86; V, 6; V, 14; V, 31; V, 55; V, 61; VI, 13
 כחאבאד II, 4; II, 7; II, 8; II, 10; III, 14; III, 17; III, 50; IV, 11; IV, 32;
 כחאבאד IV, 83; V, 6; VI, 13
- жестокосердие V, 75
 כחאבאד כחאבאד
- забота о теле III, 17
 כחאבאד כחאבאד
- зависть II, 41; III, 10; V, 22
 כחאבאד
- злоба II, 41; VI, 5
 כחאבאד כחאבאד
- любоначалие II, 41
 כחאבאד כחאבאד
- лень VI, 9
 כחאבאד

любовь к богатству	II, 41
כִּיחָאֵל הִשְׁמִי	
любовь к плоти (питание тела)	II, 41
כִּיִּזְעָא כִּסְפָה	
любовь к славе	IV, 28
כִּסְוֵאֵה הִשְׁמִי	
любопрение (любители спорить)	V, 84
כִּסְוֵאֵה	
любостяжание	II, 41; III, 1
כִּהִבְוֵאֵה זָוֵא	
небрежение служением Богу	V, 46
זִמְאֵה כִּמְלַל עֲזָוֵא לִ	
неусердная молитва	II, 24
כִּיִּזְעָו כִּהִבְוֵאֵה	
оскудение веры	I, 10
כִּהִבְוֵאֵהוּ הִוִּיִּמְוֵא	
плотское мышление	II, 45
כִּיִּזְעָאֵה כִּהִבְוֵאֵה	
празднолюбие	IV, 24
כִּשְׁתֵּה הִשְׁמִי	
растленные помыслы	I, 15; II, 22
כִּהִבְוֵאֵה הִתְוֵאֵה	
растление	IV, 25
כִּהִבְוֵאֵה	
скверна потери девства	VI, 10
כִּהִבְוֵאֵה הִבְוֵאֵה	
склонность [ко греху]	I, 8; I, 19; III, 30; V, 52
כִּהִבְוֵאֵה הִתְוֵאֵה	
страсти	I, 6; I, 9; II, 30; II, 40; II, 41; III, 5; III, 6
כִּתְוֵאֵה	
суемудрие	V, 46
כִּהִבְוֵאֵה כִּי	
суетные воспоминания	II, 47
כִּמְוֵאֵה כִּיִּמְוֵאֵה	
тщеславие	VI, 22
כִּמְוֵאֵה כִּסְוֵאֵה	
честолюбие (почести)	I, 12; I, 44; II, 9; II, 41; V, 44; V, 52; V, 55; V, 76; V, 87
כִּיִּזְעָא	

ДЕЛАНИЕ

бдение	VI, 7
כִּימָה	
бдительность	III, 21
כְּחֵימָה	
бегство	I, 2
כְּחֵמָה	
благодарение	II, 4
כְּחֵלֶפֶת	
борьба	
כְּחֵחֲלֵה	I, 15; III, 25; IV, 74; VI, 75; VI, 76; VI, 23
כְּחֵחֲלֵה	III, 18
воздержание	IV, 28
כְּחֵחֲמָה	
восхождение	I, 4; I, 28; II, 29; III, 32; VI, 19
כְּחֵחֲמָה	
добродетель	I, 43; VI, 27
כֶּתֶב	
аскетическое восхождение (иногда добродетель)	I, 1; I, 2; I, 6; I, 26; I, 27; I, 31; I, 36; I, 38; II, 5; II, 16; II, 25; II, 26; II, 34; II, 36; III, 12; III, 15; III, 17; III, 27; III, 46; III, 47; III, 54; IV, 4; IV, 6; IV, 10; IV, 64; V, 10; V, 24; V, 46; V, 73; VI, 13; VI, 25; VI, 28; VI, 35; VI, 47
земные поклоны	IV, 77
כְּחֵחֲמָה / כְּחֵחֲמָה כְּחֵחֲמָה	IV, 78
искушения	I, 9; I, 36; I, 38; III, 18; III, 25; IV, 34; IV, 53; IV, 67; V, 38
כְּחֵחֲמָה	
лишения	V, 38
כְּחֵחֲמָה	
милосердие	I, 33; IV, 13; IV 16; IV, 68; V, 39; VI, 11; VI, 36
כְּחֵחֲמָה	
молитва	II, 19; II, 24; II, 27; II, 31; III, 36; III, 37; III, 39; III, 43; III, 44; IV, 22; IV, 64; IV, 65; IV, 66; IV, 68; IV, 76; IV, 80; V, 46; V, 70; V, 85; VI, 10
כְּחֵחֲמָה	
молчание (безмолвие)	
כְּחֵחֲמָה	IV, 55; IV, 61; IV, 62; VI, 14; VI, 18
כְּחֵחֲמָה כְּחֵחֲמָה	V, 38
отречение от имени	V, 38
כְּחֵחֲמָה כְּחֵחֲמָה	
отречение от мира	II, 38
כְּחֵחֲמָה כְּחֵחֲמָה	
памятование (о Боге)	III, 51; V, 33
כְּחֵחֲמָה כְּחֵחֲמָה	
כְּחֵחֲמָה כְּחֵחֲמָה	

	плач	
	ⲛⲓⲥⲁⲱ	VI, 10; VI, 45
	ⲛⲓⲥ	VI, 10
	ⲛⲓⲥⲁⲛⲓⲥ	VI, 37
	ⲛⲓⲥⲁⲛⲓ	II, 31; VI, 13
подвижничество (букв. доброты)	ⲛⲓⲥⲁⲛⲓⲥ	I, 36
перенесение позора и обид	ⲱⲓⲥⲁⲛⲓⲥ ⲛⲓⲥⲁⲛⲓⲥⲁⲛⲓⲥ	II, 28
	ⲛⲓⲥⲁⲛⲓⲥⲁⲛⲓⲥ ⲛⲓⲥⲁⲛⲓⲥ	V, 72
преодоление материи	ⲛⲓⲥⲁⲛⲓⲥ	I, 28
претерпевание скорбей	ⲛⲓⲥⲁⲛⲓⲥⲁⲛⲓⲥ ⲛⲓⲥⲁⲛⲓⲥⲁⲛⲓⲥ	II, 27; II, 29
	ⲛⲓⲥⲁⲛⲓⲥ ⲛⲓⲥⲁⲛⲓⲥ	II, 16
распятие	ⲛⲓⲥⲁⲛⲓⲥ	II, 27; II, 28; II, 29
самоуничтожение «стань гонимым»	ⲛⲓⲥⲁⲛⲓⲥ ⲱⲓⲥ	II, 10
слезы [как аскетическая практика]	ⲛⲓⲥⲁⲛⲓⲥ	II, 31; III, 50; IV, 48; IV, 54; IV, 79; V, 71; VI, 13; VI, 32; VI, 34; VI, 35
сосредоточение ума	ⲛⲓⲥⲁⲛⲓⲥ ⲛⲓⲥⲁⲛⲓⲥ	VI, 28
сосредоточение [постоянное] духовного взора на Боге	ⲛⲓⲥⲁⲛⲓⲥ ⲛⲓⲥⲁⲛⲓⲥ ⲛⲓⲥⲁⲛⲓⲥ ⲛⲓⲥⲁⲛⲓⲥ	III, 42; IV, 32; IV, 54; V, 30; V, 87; VI, 31
	ⲛⲓⲥⲁⲛⲓⲥ ⲛⲓⲥⲁⲛⲓⲥ ⲛⲓⲥⲁⲛⲓⲥ	II, 21
странствие	(ⲛⲓⲥⲁⲛⲓⲥⲁⲛⲓⲥ, ξενιτεῖα)	V, 73
труды	ⲛⲓⲥⲁⲛⲓⲥ ⲛⲓⲥⲁⲛⲓⲥⲁⲛⲓⲥ	II, 28
удаление от причин греха	ⲛⲓⲥⲁⲛⲓⲥ ⲛⲓⲥⲁⲛⲓⲥ ⲛⲓⲥⲁⲛⲓⲥ ⲛⲓⲥⲁⲛⲓⲥ	V, 6
уединение	ⲛⲓⲥⲁⲛⲓⲥ	I, 6; V, 34
	ⲛⲓⲥ	V, 34
умерщвление [совершенное]	ⲛⲓⲥⲁⲛⲓⲥ ⲛⲓⲥⲁⲛⲓⲥ	III, 23
упование (надежда на Бога)	ⲛⲓⲥⲁⲛⲓⲥ	IV, 36; IV, 85; V, 61; VI, 10; VI, 24; VI, 35; VI, 39; VI, 40; VI, 41; VI, 44; VI, 45; VI, 47
хранение	ⲛⲓⲥⲁⲛⲓⲥ	II, 34; III, 41; IV, 36
чтение	ⲛⲓⲥⲁⲛⲓⲥ	II, 21; IV, 19; IV, 61; IV, 65; IV, 66; IV, 76; V, 38; VI, 11; VI, 28

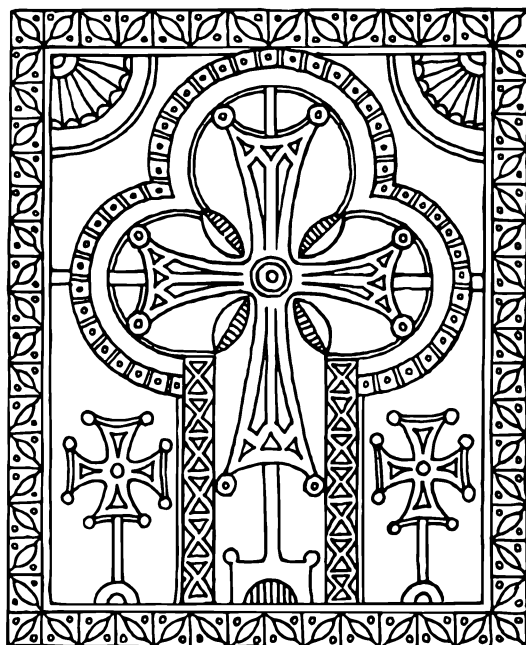
ДОБРОДЕТЕЛИ

- безмолвие** III, 4; III, 23; IV, 19; IV, 30; IV, 31; IV, 52; IV, 66; IV, 76;
 𐤀𐤊𐤋 IV, 80; V, 34; V, 38; VI, 30
 𐤀𐤊𐤌 I, 14; IV, 68
 𐤀𐤊𐤌𐤍 VI, 4
- вера** I, 1; I, 7; I, 10; I, 12; I, 43; II, 33; III, 56; V, 9; V, 26; V, 38;
 𐤀𐤊𐤌𐤍 V, 75; V, 89; VI, 2; VI, 10; VI, 36; VI, 40; VI, 46
- влечение к праведности** I, 9
 𐤀𐤊𐤌𐤍𐤌 𐤀𐤊𐤌𐤍
- воодушевление** IV, 21; IV, 67; V, 9; V, 54; VI, 2; VI, 37; VI, 38; VI, 39;
 𐤀𐤊𐤌 VI, 41; VI, 48
- любовь** I, 39; III, 45; III, 52; III, 57; IV, 1; IV, 16; IV, 20; IV, 22;
 𐤀𐤊𐤌 IV, 31; IV, 34; V, 34; V, 46; V, 83; V, 84; V, 87; VI, 5; VI, 39
- милосердие** I, 33; IV, 13; IV, 16; IV, 68; V, 39; VI, 11; VI, 36
 𐤀𐤊𐤌𐤍𐤌
- смирение** II, 33; III, 45; IV, 28; IV, 46; IV, 63; V, 15; V, 24; V, 30;
 𐤀𐤊𐤌𐤍 V, 74; V, 75; V, 81; V, 91; VI, 11; VI, 14; VI, 30; VI, 36;
 VI, 74
- сострадание** I, 35; V, 20; V, 39
 𐤀𐤊𐤌𐤍𐤌
- справедливость, праведность** IV, 13; IV, 14; IV, 15
 𐤀𐤊𐤌𐤌
- страх Божий** I, 1; I, 9; I, 11; IV, 68; IV, 69
 𐤀𐤊𐤌𐤍 𐤀𐤊𐤌𐤍
- страх за душу** II, 49
 𐤀𐤊𐤌𐤍 𐤀𐤊𐤌𐤍
- стремление к праведности** V, 52
 𐤀𐤊𐤌𐤍𐤌 𐤀𐤊𐤌𐤍
- стыд как завеса помыслов** I, 15
 𐤀𐤊𐤌𐤍
- упование на Бога** IV, 36
 𐤀𐤊𐤌𐤍𐤌 𐤀𐤊𐤌𐤍
- услаждение Богом** I, 12
 𐤀𐤊𐤌𐤍𐤌 𐤀𐤊𐤌𐤍𐤌
- услаждение премудростью Писания** I, 17
 𐤀𐤊𐤌𐤍𐤌 𐤀𐤊𐤌𐤍𐤌 𐤀𐤊𐤌𐤍𐤌 𐤀𐤊𐤌𐤍𐤌 𐤀𐤊𐤌𐤍𐤌
- целомудрие** IV, 22; IV, 28; IV, 67; V, 17
 𐤀𐤊𐤌𐤍𐤌
- (бесстрастные) чистота** I, 30; II, 38; III, 13; III, 18; III, 24; III, 31; IV, 65; VI, 13;
 𐤀𐤊𐤌𐤍𐤌 + 𐤀𐤊𐤌𐤍𐤌 𐤀𐤊𐤌𐤍𐤌 VI, 40

СОЗЕРЦАНИЕ

- ведение Бога VI, 8
 כַּמְלַךְ עֹדֵב
- вѣдение III, 39; VI, 8; VI, 9
 כַּדָּבָר
- восхождение [в созерцание] II, 29
 כְּיִרְכֹּבֵהוּ כַּחֲמַשׁ
- второй образ, стяжание III, 26
 כִּיִּזְכֹּר כַּחֲמַשׁ
- дерзновение III, 51; IV, 6; IV, 41; IV, 68; V, 58; V, 59; V, 60; V, 70
 כַּחֲמַשׁ, פַּרְהַסָּה
- духовная мудрость III, 51; V, 38
 כְּמֵיֵל כַּחֲמַשׁ
- изумление I, 17; II, 27; III, 1; IV, 52; V, 60
 (ἐκστασις) כַּחֲמַשׁ
- истинная (вечная) жизнь III, 59
 כְּחַיִּים כַּחֲמַשׁ
 I, 11
- знание [истинной] жизни IV, 11
 כַּחֲמַשׁ
- истинное знание IV, 10
 כִּיִּזְכֹּר כַּחֲמַשׁ
- истинное богатство V, 80
 כִּיִּזְכֹּר עֵיבָרָה
- исцеление (души) IV, 36; V, 34; V, 88; VI, 20
 כַּחֲמַשׁ
- опьянение I, 7; IV, 84; V, 80
 כַּחֲמַשׁ
- пленение божественным III, 18
 כְּחִמְלָה כַּחֲמַשׁ
- познание истины V, 20
 כַּחֲמַשׁ
- приближение к Богу III, 46
 כַּמְלַךְ עֹדֵב
- просветление I, 23
 אִימָה
- просветление помыслов II, 34
 כַּחֲמַשׁ כַּחֲמַשׁ
- светлость III, 25; VI, 11; VI, 36
 כַּחֲמַשׁ

- соединение [духовное] I, 34
ⲕⲁⲃⲁⲓ ⲕⲉⲃⲁⲛ
- связь I, 34
ⲕⲉⲃⲁⲓⲛⲟⲕ
- тишина III, 4; IV, 80; V, 38; V, 75; VI, 27
ⲕⲁⲃⲁ
- чистота VI, 15
ⲕⲉⲃⲁⲛⲁ
- чистота ума III, 22
ⲕⲁⲃⲁⲓ ⲕⲉⲃⲁⲛⲁ



УКАЗАТЕЛИ

Быт 1:26	III, 5	Пс 77:30-31	III, 36	Ис 58:2	VI, 5
Быт 2:7	IV, 3	Пс 89(90):4	VI, 46	Ис 58:9	V, 66
Быт 6:9	V, 69	Пс 90:10	V, 49	Ис 59:1-2	V, 48
Быт 32:25	V, 32	Пс 103(104):15	VI, 38	Ис 59:17	II, 8
Быт 39:7-12	III, 57	Пс 104:3	V, 61	Ис 64:4	II, 12
Быт 48:22	I, 38	Пс 104:4	V, 61	Ис 65:2	V, 61
Исх 32:27	III, 9	Пс 118(119):27	V, 12	Иер 36:2-3	V, 63
Исх 40:38	VI, 7	Пс 118(119):105	I, 2	Иер 38:6	III, 57
Исх 49:10	V, 34	Пс 125:6	IV, 5	Иер 39(40):11	III, 57
Чис 13:33	VI, 42	Пс 130(131):2	IV, 2	Иез 18:26-27	V, 62
Втор 1:28	VI, 43	Пс 135:6	VI, 40	Иез 33:19	V, 62
Втор 30:11-14	IV, 62	Притч 1:7	I, 11, I, 1	Иез 33:18	V, 62
Ис Нав 5:13	V, 31	Притч 6:27	II, 23	Езек 33:11	V, 61
1 Цар 19:8	VI, 32	Притч 9:10	I, 1	Дан 3:20	III, 57
2 Цар 6:18-22	VI, 12	Притч 17:16	II, 4	Дан 3:92	V, 31
3 Цар 18:40	III, 8	Притч 25:16	IV, 59	Дан 4:28	III, 35
3 Цар 3:9	III, 35	Притч 25:27	IV, 62	Дан 6:16	III, 57
4 Цар 2:9	III, 35	Притч 25:28	IV, 62	Ос 1:2-8	III, 9
Иов 1:2	V, 80	Притч 28:13	V, 64	Ам 5:12	IV, 13
Пс 1:2	VI, 4	Еккл 1:1	IV, 68	Зах 1:3	V, 61
Пс 10:2	I, 11	Прем 5:16	II, 8	1 Сол 5:6	II, 8
Пс 16:11	I, 4	Прем 7:7	III, 35	1 Сол 5:17	II, 20
Пс 17(18):29	VI, 30	Прем 22:13	VI, 42	2 Сол 2:17	I, 43
Пс 24(25):4,10	I, 2	Прем 22:22, 24:7	IV, 13	Сир 7:23	II, 23
Пс 24(25):26:11	I, 2	Прем 24:7	IV, 13	Мф 5:48	I, 35
Пс 33(34):15	V, 72	Ис 1:15	V, 46	Мф 6:10	II, 13
Пс 33:15	IV, 86	Ис 35:10	VI, 15	Мф 5:3	V, 78
Пс 33:15-16	V, 74	Ис 49:26	V, 50	Мф 5:11	IV, 6
Пс 33:16	VI, 30	Ис 52:15	III, 60	Мф 5:16	I, 43
Пс 36(37):6	IV, 79	Ис 53:10	III, 60	Мф 5:20	VI, 19
Пс 54:23	V, 37	Ис 53:2-3	III, 60	Мф 5:39	IV, 18
Пс 67:2-3	II, 49	Ис 53:6	III, 60	Мф 6:4-6	I, 43
Пс 68:21	V, 84	Ис 55:2-3	V, 65	Мф 6:7-31	III, 38
Пс 77(78):25	IV, 27	Ис 55:6-8	V, 65	Мф 6:10	III, 39

Мф 6:26	III, 39	Лк 23:31	III, 67	2 Кор 11:2	I, 15
Мф 6:28	III, 39	Ин 5:13	III, 33	2 Кор 12:2,4	IV, 56
Мф 6:31-32	III, 38	Ин 16:23	VI, 9	Гал. 2:20	II, 42
Мф 6:33	III, 39	Деян 1:8	VI, 25	Гал 3:27	I, 18
Мф 7:7	IV, 82	Деян 12:6-11	III, 57	Гал 5:16	II, 30
Мф 7:21	VI, 19	Деян 12:7	V, 31	Гал 5:13	IV, 24
Мф 8:11	VI, 19	Деян 14:22	III, 47	Гал 5:17	III, 13
Мф 8:12	VI, 19	Деян 21:14	I, 43	Еф 2:10	I, 43
Мф 8:13	VI, 47	Деян 21:30	III, 57	Еф 6:14	II, 8
Мф 10:28	III, 47	Деян 26:24	IV, 84	Фил 1:22	II, 42
Мф 10:38	III, 47	Иак 1:13	III, 13	Фил 3:8	VI, 31
Мф 10:39	III, 47	Иак 5:20	V, 91	Фил 4:3	III, 57
Мф 11:14	V, 81	1 Петр 2:16	IV, 24	Кол 1:10	I, 43
Мф 13:43	VI, 19	1 Петр 4:6	II, 42	Кол 2:20	II, 39
Мф 13:46	VI, 48	1 Ин 1:8-9	II, 2	Кол 3:3	II, 42
Мф 13:8	VI, 7	Рим 1:6	I, 43	Кол 3:5	II, 28; II, 42
Мф 15:14	VI, 20	Рим 1:20	V, 5	Кол 3:10	III, 5; III, 7
Мф 19:16-26	IV, 73	Рим 1:26	II, 30	Кол 4:2	VI, 13
Мф.20:22	III, 49	Рим 8:4-8	II, 45	1 Тим 2:4	III, 45
Мф 22:11-12	II, 33	Рим 8:18	I, 9; IV, 4	1 Тим 2:5	III, 59
Мф 25:1	IV, 24	Рим 11:16	III, 22	2 Тим 3:7	III, 45
Мф 25:32	VI, 19	Рим 12:8	IV, 68	2 Тим 4:8	V, 90
Мф 25:41	VI, 19	Рим 15:4	III, 57	Тит 2:14	I, 43
Мф 26:41	III, 45; III, 47	1 Кор 2:9	II, 12	Тит 3:1	I, 43
Мф 26:41	III, 50	1 Кор 3:12	II, 14; IV, 2	Евр 10:24	I, 43
Мк 13:33	III, 54	1 Кор 5:21	III, 60	Евр 10:26	III, 45
Лк 4:23	VI, 20	1 Кор 13:5	V, 91	Евр 11	III, 57
Лк 6:30	IV, 16	1 Кор 13:12	II, 14; II, 15	Евр 11:38	V, 34
Лк 6:36	I, 35	2 Кор 1:22	II, 14	Евр 12:6	V, 46
Лк 7:28	V, 81	2 Кор 3:18	II, 14	Евр 5:14	VI, 20; VI, 21
Лк 10:21	IV, 63	2 Кор 5:8	I, 5	Евр 9:15	III, 59
Лк.13:24	III, 47	2 Кор 9:7	IV, 68	Евр 12:24	III, 59
Лк 16:10	II, 1	2 Кор 9:8	I, 43	Откр 19:13	VI, 44
Лк 17:21	II, 11	2 Кор 10:3	II, 42	Откр 3:17	VI, 44

А

'Абд ал-Карим бар Жажо бар Абдалла бар Сулайман Парсайя переписчик	75
'Абд ал-Малик халиф	21, 25
Абкош	33, 36
Абу ал-Баракат арабский писатель	93, 94
Абу Бакр халиф	24
Авва Дорофей Газский	89, 90
Авва Исаяя Газский	28, 32, 76, 134, 135, 136
Авдишо Нисибинский сирийский писатель	32, 37, 40, 47, 48, 49, 50, 55, 58, 155
Авраам и Иоанн Бет Раббан настоятели монастыря	27
Авраам Кашкарский законодатель сирийского иночества	18, 27-29, 30, 33, 38
Авраам Натпарский сирийский мистический писатель	64, 74, 76, 136
Адам библейский праотец	138, 212, 253, 319, 335
Аксум христианское царство Эфиопии	22
'Акула географическое название	32
'Али халиф	21
Алкош географическое название	62, 63, 64, 67, 78, 80
Аммиан Марцелин историк	28
Аммоний грекоязычный египетский иноческий автор	113

'Амр ибн Матта церковный хронист	31, 33
Анан-ишо' сирийский писатель	29, 136
Анания персонаж ВЗ	244, 308, 309
Анасима	74
Анджело Кларено переводчик мар Исхака на латынь	109
Антоний Великий законодатель египетского иночества, греческий писатель	113
Антония, св. монастырь	72
Аристотель древнегреческий философ	25, 148, 149, 173
Армения географическое название	47
Арсений	113
Афраат раннесирийский богослов и писатель	133, 136, 144, 156
Афанасий Великий отец Церкви, греческий богослов и писатель	88
Апшурубалит I ассирийский царь	25
мар Афрем (Ефрем Сирин) отец Церкви, раннесирийский богослов и писатель	15, 93, 133, 136, 144, 156, 158, 277, 301, 305, 368
Ахуб сирийский инок	33, 37

Б

Баввай Бóльший церковный деятель Церкви Востока, сирийский писатель	9, 29, 34, 35, 128, 129, 143, 147, 158
Баввай Малый сирийский инок	19

Багдад город	32
Базиан город	39
Байкал озеро	22
Барука монастырь	31
Басра город	20, 23, 40
Бет 'Авв монастырь	21, 27, 28, 29, 34, 41, 42, 43, 45, 51
Бет Арамае провинция	24, 38, 43
Бет Арбайе провинция	24, 27, 47
Бет Забдай провинция	17, 27
Бет Кардо (Кордиена) провинция	16, 41, 45, 113
Бет Катрае провинция	20, 24, 25, 36, 41, 48, 51
Бет Лапат провинция	17, 23, 31
Бет Нишар монастырь	32
Бет Нухадра провинция	17, 24, 25-27, 29, 39, 42
Бет Слота церковь	31
Бет Хале монастырь	31, 32, 35
Бет Хузайе провинция	23, 25, 32, 39, 41, 51
Блаженный Толкователь отец Церкви в Церкви Востока, греческий экзегет писатель	См. Феодор Мопсуестийский
Боран иранская шахиня	24

Бушир | 44
неизвестное лицо

В

Василий Великий | 28, 95, 135, 150, 151, 215
отец Церкви,
греческий богослов и писатель

Величковский, Паисий | 90, 91, 92, 118
молдавско-украинский
духовный писатель XVIII в.

Г

Гавриил Катарский | 26, 37, 43, 51, 126, 127
катарский экзегет,
родственник мар Исхака

Гавриил Шиггарский | 19
друстбед

Гапита | 29
гора

Геваргис | 21, 25, 29, 41, 42, 43, 50, 51
католикос

Геон | 265
река в Раю

Гомерь | 215
жена Осии, ветхозаветный персонаж

Григорий Бар-Эвройо | 47, 57
сирийский и арабский
писатель и энциклопедист

Григорий Богослов | 28, 127, 151, 160, 265, 277
отец Церкви,
греческий богослов и писатель

Григорий Кашкарский | 19, 47

Григорий Кипрский | 75, 144
сирийский
мистико-аскетический писатель

Григорий Неокесарийский | 127
отец Церкви,
греческий богослов и писатель

Григорий Палама | 113, 128
исихаст, византийский
богослов и писатель

Григорий Синаит | 88, 113
исихаст, византийский
богослов и писатель

Гундишапур | 20, 23, 25, 31, 38
город

Д

Дадваран | 27
географическое название

Дадишо' из Бет Дарайе | 28

Дадишо Катарский | 32, 34, 35, 36, 37, 38, 82-83, 135
Сирийский
мистико-аскетический писатель

Дайр Хамим | 32
монастырь

Дайрин | 25, 29, 38
географическое название

Даниил | 21, 245
библейский пророк

Даниил бар Туванита | 41, 42, 43, 49, 50, 51, 80, 155
сирийский церковный деятель,
полемист

Дара | 18
город

Дейр аль-Зафаран | 74
монастырь

Дейр эс-Сурьян | 95
монастырь сирийцев в Египте

Джебель Мақлуб | 26
гора и монастырь

Диодор Тарсский | 67, 68, 70, 71, 85, 137

Дуляб | 30
географическое название

Е

Евагрий Понтийский | 19, 28, 49, 67, 68, 70, 71, 76, 78, 79, 82, 85, 86, 100,
греческий мистико-аскетический
писатель | 101, 118, 127-129, 134, 137, 142, 144, 145, 147, 152-153,
154, 159, 160, 173, 175, 180, 203, 228, 229, 269, 279, 287

Евфимий Святогорец | 100, 101, 102
древнегрузинский переводчик и писатель

Евфрат река	17, 20, 23, 32, 39
Египет географическое название	47, 77, 127
Екатерины, св. на Синае монастырь	74, 95
Ерм «апостольский муж», греческий христианский писатель	173

З

Загрос географическое название	39, 40, 41, 42, 44, 51
Закишо'	33
Захей Вагил переводчик мар Исхака на славянский	88

И

Иаков бар Андреос	75
Иаков Саругский сирийский писатель	75, 76
Иакут арабский историк и географ	39
Йасуп бар Тома бар Сипа бар Патрос из семьи Абуна переписчик	75
ибн ал-Фадл арабский переводчик мар Исхака	93, 94, 95, 108
ибн ас-Ѕалт арабский переводчик мар Исхака	92, 93
Иеремия библейский пророк	245, 325
Иерофей спутник ап. Павла, которому приписана «Книга блаженного Иерофея	197
Иерусалим город	35
Изидушт	33

Изра гора	23, 27, 30, 33, 34, 36
Илия ветхозаветный пророк	215
Индия географическое название	38, 43
Иоанн I бар Марта католикос	25, 31, 33
Иоанн II ибн Нарсай католикос	92
Иоанн IV ибн 'Иса ал-Арадж католикос	92
Иоанн Апамейский раннесирийский мистико-аскетический писатель	41, 42, 49, 129-132, 135, 159, 174, 175, 177, 178
Иоанн Дальятский сирийский мистико-аскетический писатель	41, 42, 45, 73, 74, 82-83, 96, 97, 98, 99, 101, 107, 109, 117, 129, 136, 138, 146, 159
Иоанн Дамаскин отец Церкви, греческий богослов и писатель	95, 127, 157
Иоанн Златоуст отец Церкви, греческий богослов и писатель	67, 70, 95, 101, 126, 137
Иоанн Лествичник отец Церкви, греческий богослов и писатель	90, 109
Иоанн Отшельник раннесирийский мистико-аскетический писатель	См. Иоанн Апамейский
Иоанн Федоров печатник славянских книг на Руси	90
Иоанн Хата, сын монаха Сливы переписчик	75
Йозадак сирийский инок	45
Иона библейский пророк	26

Иосиф Волоцкий русский церковный деятель и писатель	90
Иосиф Хаззайя сирийский мистико-аскетический писатель	16, 42, 129, 136, 159
Иракий византийский император	21, 24, 26
Исаак Италийский сирийский инок, подвизался в Италии (Сполето)	15
Исаак Сирин греческое именование мар Исхака	См. мар Исхак
Исайя библейский пророк	114, 124, 125
Исмаил библейский персонаж, сын Авраама и Агари	20
Исхак Антиохийский сирийский церковный писатель	15, 61, 75, 93, 108
Ишо-Аммех	31
Ишодад Мервский	37
Ишоднах	27, 32, 40-45, 49, 57, 119, 155
Ишояв I католикос	18
Ишояв II католикос	20, 24
Ишояв III католикос	20, 21, 25, 34, 37, 38
Ишояв бар Кусра сирийский инок	26
Иштар (Астарта) месопотамское божество	25

К

Кадисийя город	20
Карка де Бет Селох	19

Карха де-Ледан город	42
Кашкар город	17, 27, 30, 31, 32, 35
Кирилл Александрийский отец Церкви, греческий богослов и писатель	70, 321
Книга благодати сочинение Шем'она д-Тайбуте	81-82
Книга целомудрия	См. Ишоднах
Корнилий Комельский русский инок, духовный писатель	90
Куллар (Колара) географическое название	39, 40
Қурқұб географическое название	
Куфа город	20, 32
Куянджик географическое название	25, 26

Л

Лебна Денгель эфиопский царь	107
--	-----

М

Маврикий византийский император	18
Мадра географическое название	28
Макарий Египетский египетский инок	127, 132, 133, 134
Макарий (Пс.-) Египетский автор Макарьевского корпуса (Симеон Месопотамский)	82, 133
Максим Исповедник отец Церкви, греческий мистик, богослов и писатель	95, 127, 144
Малкишо' сирийский инок	31, 38

Мар Ава епископ Ниневии	26
Мардин город	62, 63, 74
Мари церковный историк	18
Мар-Ишайя монастырь	26
Марк Монах (Отшельник) отец Церкви, греческий аскетический писатель	28, 82, 101
Мар-Маттай монастырь	26, 42, 45, 46, 47, 51, 76, 119
Мартиниан	67
Мартирий (Сахдона) сирийский богослов	24
Марута миафиситский митрополит Тагрита	32, 157
Марэммех католикос	20, 31, 36
Матта бар Паулос переписчик	75, 76
Матут географическое название	39, 44
Махозе (Ктесифон) город	17, 20, 21, 23
Мерв город	20
Месин город	31
Месопотамия географическое название	27, 30, 40, 77, 78, 156
Мецхафа манакосат эфиопский литературный памятник	107
Моисей ветхозаветный пророк	179, 215
Мосул город	21, 22, 23, 25, 26, 27, 38, 39, 45, 51, 61, 62, 63, 64, 67, 75, 76

Моше	41, 77
епископ Ниневии	
настоятель обители	
Дайр ас-Сурьян	
Мэ'аррэ (Пещеры)	31
географическое	
название	
Н	
Наби-Юнус	25, 26, 39
географическое название	
Набопалассар	26
вавилонский царь	
Нав Ардашир	26, 29, 39, 45
географическое название	
Нарсай	27, 40, 92,
митрополит Бет Хузайе	
сирийский писатель	
Насер ибн Никифор ал-Кабкалис	95, 108
Несторий	19, 28, 161
архиепископ Константинополя,	
ересиарх	
Никифор Уединенник	113
греческий аскетический писатель	
Никон Черногорец	89
греческий церковный писатель	
Нил Анкирский	135, 156, 157
(Синайский)	
греческий аскетический писатель	
Ниневия	12, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 39, 41, 45, 47, 93, 114
город	
Нисибин	18, 19, 23, 27, 47
город	
Нитрия	127
(Вади-Натрун)	
пустыня,	
иноческая колония	
Нихавенд	20
город	

Ной ветхозаветный праотец	27
О	
Ориген греческий богослов и церковный писатель	127, 128, 147, 149-150, 151, 160
Осия ветхозаветный пророк	215
Откровение Пс-Мифодия апокалиптический памятник	21, 22
Офир ветхозаветный топоним	331
П	
Павел апостол, новозаветный писатель	124, 127, 138, 142, 160, 175, 189, 193, 197, 201, 223, 245, 291, 367
Паламон	113
Палестина географическое название	28, 74, 78, 84, 127, 160
Палладий еп. Еленопольский греческий церковный писатель	29
Патрикий и Авраамий переводчики на греческий Первого собрания	83, 115, 119
Пафнутий египетский инок	113
Пахомий Великий законодатель египетского общежительного иночества	33, 35, 113
Петр апостол, новозаветный писатель	245, 309
Петр Дамаскин греческий аскетический писатель	89, 113
Платон древнегреческий философ	142, 143, 144, 145, 167, 195, 269

Послание к Патрикию	См. Филоксен Маббутский
Поучения Отцов древнегрузинский литературный памятник	99
протопоп Аввакум писатель XVII в.	90
Пс.-Дионисий Ареопагит автор Ареопагитского корпуса	67, 82, 134-135, 145, 211, 267
Пс.-Макарий Египетский автор Макарьевского корпуса (Симеон Месопотамский)	127, 132, 133, 134

Р

Раббан бар Сахдэ	33, 38
Раббан Давид	74
Раббан Дауса	35
Раббан Маккыха	32
Раббан Саргис Дауда	35
Раббан Хайя	30, 33, 35
Раббан Хвадахой	31, 32, 34, 35
Раббан Шапур	25, 30-37, 38, 119
Раббан-Шапур монастырь	28, 30-37, 38, 40, 45, 48, 51
Рабкеннарэ монастырь	32, 37
Раши еврейский толкователь Писания	321
Рев Ардашир город	17, 21, 23

С

Саввы, св. в Палестине (Мар-Саба) монастырь	15, 70, 74, 83, 93, 95, 115
Савришо' католикос	18, 19, 41, 42
Салама эфиопский митрополит	107

Сеннахериб ассирийский царь	26
Сергия Радонежского монастырь	88
Сиирт географическое название	59, 62, 63, 64, 67
Сииртская летопись Симеон (Столпник Младший)	24, 30, 31, 32, 35, 36, 37, 38, 40
Симеон Дивногорец сирийский подвижник	81
Симеон Столпник сирийский подвижник и автор писем	80, 95
Симеон, Авва неизвестное лицо	81
Синай гора и монастырь	27, 74, 78, 93, 95, 98, 179
Сир Бани Йас географическое название	38
Сирия географическое название	15, 29, 156
Скит (Шихэт) географическое название	33, 36, 47
Скитский патерик (Aporhtegmata patrum)	135, 136
Слива-аха католикос	36
Соломон царь Израиля, ветхозаветный пророк	137, 227, 233, 271, 277, 319, 325
Стефан бар Суд'айле сирийский мистический писатель	128
Суж ал-ахўаз географическое название	20
Сулеймания город	39
Сурин настоятель монастыря	29, 31

Т

Тагрит город	23, 24, 32
Тахал город	42, 49, 155
Тыгр река	17, 20, 23, 25, 37, 39

У

Умар ибн ал-Хаттаб халиф	24
Урмия город	66, 79
Утба ибн Фарқад исламо-арабский полководец	26

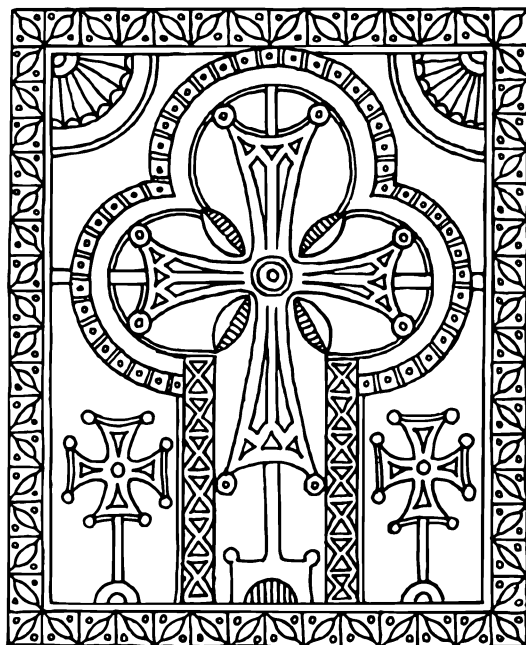
Ф

Файлака географическое название	38
Фаликан географическое название	38
Фарс провинция	20, 31
Феодор Мопсуестийский отец Церкви в Церкви Востока, греческий экзегет, писатель	28, 63, 67, 68, 71, 117, 119, 127, 137, 140, 146
Феодорит Кирский отец Церкви, греческий экзегет, писатель	137, 156, 157, 159
Филоксен Маббугский западно-сирийский писатель	73, 74, 80, 83, 95, 98, 107, 108, 129, 157
Фока византийский император	134
Фома Маргский историк сирийского иночества	27, 28, 29

Х

Халеб (Алеппо)	24
Харг географическое название	30, 38
Хасан халиф	21

Херпа географическое название	29
Хира город	17, 18, 20, 23, 27, 31, 32
Хнана Адиабенский	19, 24
Хнанишо' католикос	25, 40, 41
Хосров II шаханшах	18, 24, 26, 32
Хузистан	См. Бет Хузайе
Хусай город	20
Ш	
Шавушка хурритское божество	25
Шем'он митрополит Рев Ардашира, VII в.	21, 144
Шиггар город	21, 22, 47
Шим'он д-Тайбуте сирийский мистико-аскетический писатель	81, 136
Ширин шахиня	18, 19
Шубха-л-маран сирийский инок	35
Шуштер город	17, 30, 32, 33
Э	
Эрбиль (Арбела) город	17, 23, 39
Я	
Яваллаха III католикос	47
Я'куб переводчик на арабский	94
Ярмук географическое название, место битвы	20



БИБЛИОГРАФИЯ

СОКРАЩЕНИЯ

- BHO** – Bibliotheca hagiographica orientalis
BO – Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana
CPE – Connaissance des Pères de l'Eglise
CPG – Corpus Patrum Graecorum
CSCO – Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scr. Syr. – Scriptores syri; Subs. – Subsidia; Scr. Aeth. – Scriptores Aethiopici
DHGE – Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique
GCAL – Geschichte der Cristlichen Arabischen Literatur
GSL – Geschichte der Syrischen Literatur
JA – Journal Asiatique
JTS – Journal of Theological Studies
LM – Le Muséon
OC – Oriens Christianus
OCA – Orientalia Christiana Analecta
OCP – Orientalia Christiana Periodica
PBR – The Patristic and Byzantine Review
PdO – Parole de l'Orient
PG – Patrologiae Cursus completus, Series Graeca
PO – Patrologia Orientalis
PS – Patrologia Syriaca
RMPH – Rheinisches Museum für Philologie
ZAM – Zeitschrift für Aszese und Mystik
ΕΕΘΣ – Επιστημονική Επετηρίδα Θεολογικής Σχολής
ВДИ – Вестник Древней Истории
ПЭ – Православная Энциклопедия

СОЧИНЕНИЯ МАР ИСХАКА

Первое собрание (первый том), *Tomus I*, см.: Vedjan 1909. Все сноски на номера трактатов Первого собрания даются в тексте в виде I, 2. Для трактатов, опубликованных в настоящей книге, приводится также номер главы.

Второе собрание (второй том) без сотниц, *Tomus II*, см.: Brock 1995.

Второе собрание, сотницы, *Senturiae*, часть Второй коллекции (второго тома), см.: ркп. Syr. e. 7 (Бодлеянская библиотека, Оксфорд), см.: Bettio 1990.

Третье собрание (третий том), *Tomus III*, см.: Chialà 2011.

Fragmenta Abramowski, см.: Abramowski, Goodman 1972.

Fragmenta Aethiopica Arras, см.: Arras 1984.

Oratio Sanders, см.: Sanders 1982.

Sententiae Isaaci, см.: Besson 1901.

Versio Aethiopica (Meshafa Mar Yeshaq), см.: Berhanu 1997.

Versio Arabica Ibn as-Salt, см.: Sbath 1934.

Versio Graeca Patricio et Abrahamio, греческий перевод савваитов Патрикия и Авраамия, см.: Θεοτόκης 1870, в нашей книге использован крит. текст М. Пирара (в печати).

Versio Latina, см.: [Clareno Angelo] 1506.

Versio palaeogeorgica (Книга св. Исаака), см.: Абуладзе И. 1967.

Versio Palaeoslavica, славянский пер. XIV в. греч. текста Патрикия и Авраамия, см.: неопубликованный текст в ркп. Троице-Сергиевой лавры 172, роспись: Муравьев 2008, 149-167 (Трактат I, 1 опубликован в: Муравьев 2008, 95-107).

Versio paleoslavica revisa, слав. пер. П. Величковского по изд. Феотоки, см.: Величковский 1854.

ИСТОЧНИКИ, ВСТРЕЧАЮЩИЕСЯ В ПРЕДИСЛОВИИ

Сирийские источники можно проверять по: Ортис де Урбина 2011

Авва Исаия. Аскетикон, см.: Draguet 1968.

Анонимная хроника до 1234 г. (сир.), см.: Chabot 1920.

Бар Хадбшавва из Бет Арбайе. История Церкви, часть II, см.: Nau F. 1913.

Бар Хадбшавва Халванский, см.: Scher 1907.

Василий Великий. Письма, см.: Courtonne 1957.

Григорий Нисский. Об устройении человека, см.: Лурье 2000.

Григорий Синаит. О безмолвии, см.: Gregorius Sinaita 1865.

Дадишо Катрайя. Комментарий на «Аскетикон» Аввы Исайи, см.: Draguet 1972.

Дадишо Катрайя. Письмо к Абкошу, см.: Guillaumont, Albert 1984.

Евагрий Понтийский. Гностические главы (сотницы), см.: Guillaumont 1958.

Евагрий Понтийский. Монах, см.: Guillaumont 1971.

Евагрий Понтийский. Сборник рус. пер.: Сидоров А. И. (изд.) 1994.

Евагрий Понтийский. Сир. версия сочинений, см.: Frankenberg 1912; Muyltermans 1952.

Епифаний Саламинский. Панарион, см.: Holl 1933.

Житие Ахудеммэха и Маруты, см.: Nau 1909.

Житие Раббана Бар Итта, см.: Budge 1902.

Иоанн Аламейский. Беседы с Эавмасием, см.: Strottmann 1972.

Иоанн Аламейский. Диалог о душе, см.: Dederling 1936.

Иоанн Аламейский. О молитве, см.: Brock 1979.

Иоанн Аламейский. Трактаты, см.: Rignell 1960.

Иоанн Дальятский. Мемры, см.: Khaayat 2007.

Иоанн Дальятский. Письма, см.: Veulay 1978.

Ишо'днах Басрский. Книга целомудрия, см.: Chabot 1896.

Ишо'дад Мервский. Истолкование Ветхого Завета, см.: Eynde, van 1955-1972.

Ишо'яв III католикос. Житие, см.: Fiey 1970.

Ишо'яв III католикос. Письма, см.: Duval 1904.

Йакут. Книга стран, см.: Wustefeld 1866.

Книга соборов Церкви Востока, см.: Chabot 1902.

Книга степеней, см.: Kmosko 1926.

Макарьевский корпус, см.: Дунаев 2002б 2012².

Малая хроника (сир.), см.: Brooks, Guidi, Chabot 1905.

- Мар Афрем Нисибинский (Ефрем Сирийский).** Юлиановский цикл, см.: Муравьев 2006.
- Мари, 'Амр и Слива.** История патриархов Церкви Востока, см.: Gismondi 1897.
- Марк Монах (Подвижник),** см.: Durand 1999.
- Несторианские мистики VII-VIII вв.,** см.: Mingana 1934.
- Откровение Пс.-Мефодия Патарского,** см.: Reinink 1993.
- Патерик Римский (Диалоги Григория Великого).** Лат. текст, см.: Grégoire le Grand 1979; слав. и греч. текст см.: Дидди 2001.
- Платон.** Сочинения, см.: Burnet 1902.
- Поучения отцов (грузинский флорилегий),** см.: Абуладзе И. 1955.
- Пс.-Мефодий Патарский.** Откровение (Апокалипсис) Мефодия Патарского, см.: Reinink 1993 (сир. текст); греч. пер.: Aerts W. J., Kortekaas G. A. A 1998: Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten Griechischen und Lateinischen Übersetzungen. CSCO 569-570, Subs. 97-98. Louvain; слав. пер. Истрин В. 1897: Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах: исследование и тексты. М.
- Сниртская летопись (анонимное произведение на араб. яз.),** см.: Scher 1911; Scher 1919.
- Скитский Патерик (Aporhptegmata patrum),** см.: Хосроев, Марков, Поспелов 2005; Guy 1993; Guy 2003; Guy 2005.
- Тимофей, католикос.** Письма, см.: Braun 1914-1915.
- Феодор Мопсуестийский.** Диспут с македонянами, см.: Nau 1913a.
- Филоксен Маббугский.** Письмо к Патрикию, см.: Lavenant 1963.
- Фома Маргский.** Книга настоятелей, см.: Bedjan 1901; Wallis Budge 1893.
- Шем'он де-Тайбуте,** см.: Bettiolo 1992.
- Яков Саругский.** Мемры, см.: Bedjan 1907.

ИСТОЧНИКИ, УКАЗАННЫЕ В ПРИМЕЧАНИЯХ К ТЕКСТУ

- Abba Iasaia Serm**, см.: Ιορδάντης 1911.
- Abdisho Treat**, см.: Mingana 1934.
- Apophteg, patrum I**, см.: Guy 1993.
- Apophteg, patrum II**, см.: Guy 2003.
- Apophteg, patrum III**, см.: Guy 2005.
- Areopagitica, De coel. Hier**, см.: Heil, Ritter 1991.
- Athanasios, Vita Antonii**, см.: Bartelink 1994.
- Bas. Caes. Ad Gregorium**, см.: Courtonne 1957.
- Bas. Caes. De Spiritu sanct**, см.: Pruche 1968.
- Basil. Caesar. Hexahemer**, см.: Amand de Mendieta, Rudberg 1997.
- Ephr. Syr. In Ecclesiam**, см.: Муравьев 2006.
- Evagr. Epist. Magna**, см.: Vitestam 1964.
- Evagr. Epist. 52**, см.: Frankenberg 1912.
- Evagr. Gnost**, см.: Guillaumont A., Guillaumont C. 1989.
- Evagr. Keph. gnost**, см.: Guillaumont 1958.
- Evagr. Log**, см.: Géhin, Guillaumont C., Guillaumon A. 1998.
- Evagr. Logism**, см.: Géhin, Guillaumont A., Guillaumont C. 1998.
- Evagr. Pract**, см.: Guillaumont A., Guillaumont C. 1971.
- Hesych. Hierosol., Gnom**, см.: Hesychius Hierosolymitanus. Γνώμαι ἀπάγουσαι τῶν φθαρτῶν καὶ κολλῶσαι τοῖς ἀφθάρτοις τὸν ἄνθρωπον. PG. 79. Paris, 1240-1248.
- Hom. anon**, см.: Overbeck 1865.
- Greg. Nyss. Vita Moysis**, см.: Danielou J. 1968.
- Iohan. Apam. Dial**, см.: Dederling 1936.
- Iohan. Apam. Epist**, см.: Rignell 1941.
- Iohan. Apam. Hesych**, см.: Brock 1988, 44-47.
- Iohann. Apam. Trakt**, см.: Rignell 1960.
- Iohann. Apam. Thaum**, см.: Strottmann 1972.
- Macariana, Ep. I**, см.: Géhen 1999.
- Macariana (M)**, см.: Marriott 1918.
- Macariana (S)**, см.: Strothmann 1981.
- Nilus**, см.: Bettiolo 1983.
- Theod. Mops., In Gen**, см.: Tonneau 1953.
- Theod. Mops., In Gen (S)**, см.: Jansma 1962.
- Theod. Mops., Symb. Hom**, см.: Mingana 1934.
- Vita Pauli Theb**, см.: Bidez J. 1900.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Абуладзе И. 1955: Поучения отцов по рукописи X-XI веков // Памятники древнегрузинской письменности, т. 8. Тбилиси [აბულაძე ი. 1955: მამათა სწავლანი X-XI საუკუნის ხელნაწერების მიხედვით // ძველი ქართული ენის ძეგლები. 8. თბილისი].
- Абуладзе И. 1967: Книга св. Исаака // Памятники древнегрузинской литературы. II, Тбилиси [წიგნი წმიდისა ისააკისი, რომელსა შინა არიან სხუათაცა მამათა გამორჩეულნი სწავლანი: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ილია აბულაძის რედაქციით, წიგნი II, თბილისი, 1967, გვ. 62].
- Аверинцев С. С. (пер.) 1987: Преподобный Исаак Сирин. Слова 46, 76, 77 // От берегов Босфора до берегов Евфрата. М., 288-294.
- Алексеев М. 1998: Добрый доктор Бармалей. О нетрадиционности в патрологии // Радонеж. 9 (74). Июнь, 2-3.
- Алфеев Иларион, нером. 1998: Мир Исаака Сирина. М.
- Алфеев Иларион, нером. (пер.) 1998а: Преподобный Исаак Сирин. О божественных тайнах и духовной жизни. Новооткрытые тексты. М.
- Андроникашвили М. 1966: Очерки по ирано-грузинским языковым взаимоотношениям, Тб. [ანდრონიკაშვილი მ. 1966: ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობებიდან, თბილისი].
- Большаков О. Г. 1993: История Халифата. М.
- Васильев А. 1998: История Византийской империи. Время до Крестовых походов. СПб.
- Васильчева Ю. 2003: Пятикнижие сирийской Пешитты и экзегетические традиции арамейских таргумов // Богословский сборник [ПСТГУ] 11, 89-127.
- Величковский П. 1854: Святого отца нашего Исаака Сирина епископа бывшего Ниневийскаго, слова духовно-подвижническия, переведенныя с греческаго старцемъ Паисиемъ Величковскимъ. М.
- Габидзашвили Э. 2006: Грузинская переводная аскетика и мистика, т. 2, Тб.
- Гранстрем Е. Э., Тихомиров Н. Б. 2007: Сочинения Исаака Сирина в славяно-русской письменности // Вестник церковной истории 1 (5), 134-197.
- Двали М., Жгамаია Л. 1978: По поводу одного фрагмента из Патерика (Син. 35) X века // Мравалтаვი, 6. Тბ., 72-80 [დვალი მ., ჯგამაია ლ. 1978: მეათე საუკუნის პატერიკის (Sin. 35) ერთი ფრაგმენტის შესახებ // მრავალთავი. 6. თბ., 72-80].
- Демкова Н. С. 1998: Произведения древнерусской письменности в сочинениях протопopa Аввакума // Сочинения Аввакума и публицистическая литература раннего старообрядчества. СПб., 176-190.
- Дидди К. (изд.) 2001: Патерик Римский. Диалоги Григория Великого в древнеславянском переводе. М.
- Дунаев А. Г. (изд.) 2002: Преподобный Макарий Египетский. Духовные слова и послания. Собрание типа I (Vatic. graec. 694). М.
- Дунаев А. Г. (изд.) 2015: Симеон Месопотамский. Духовные слова и послания. М.

- Жгун П. Б., Жгун М. А. и др. 2004: Прп. Паисий Величковский. Автобиография, жизнеописание и избранные творения по рукописным источникам XVIII-XIX вв. М.
- Жгун П. Б., Жгун М. А., Родионов О. А. 2007: Прп. Паисий Величковский. Полемические произведения, поучения, письма. М.
- Жизнеописания отечественных подвижников благочестия XVIII и XIX в. 1907. М.
- Иосиф игумен, юже на Волоце Ламском 2001: Духовная грамота преподобнаго игумена Иосифа // Древнерусские иноческие уставы / Сост. Т. В. Суздальцева. М., 57-155.
- Корнилий Комельский 1812: Устав // Амвросий (Орнатский). История российской иерархии. Т. 4. М., 661-707.
- Ломанов А. В. 2002: Христианство и китайская культура. М.
- Лурье В. М. 2000: Святой Григорий Нисский. Об устройении человека. СПб.
- Мейендорф И. 1997: Жизнь и труды святителя Григория Паламы. *Subsidia byzantinorossica*. 2 / И. П. Медведев, В. М. Лурье (ред.). СПб.
- Метцгер Б. 2002: Ранние переводы Нового Завета. М.
- Минчева А. В. 1990: Постнические слова на Исак Сирин в Киев. Фрагм. // *Paleobulgica* 14 (4), 19-38.
- Муравьев А. В. (пер) 2006: Мар Афрем Нисибинский (преп. Ефрем Сирин). Юлиановский цикл. М.
- Муравьев А. В. (пер.) 2008: Мар Исхак с горы Матут (Преподобный Исаак Сирин). Воспламенение ума в духовной пустыне. М.; СПб.
- Муравьев А. В. 2010: Ишо'днах Басрский как источник биографических сведений о мар Исхак Ниневийском // Дар и крест. Памяти Натальи Трауберг / Е. Рабинович, М. Чепайтите (сост.). СПб., 283-301.
- Муравьев А. В. 2010а: «Мессалианский» миф IV-V вв. и споры об аскетике в иранской Церкви Востока VII в. н. э. // ВДИ. 4, 154-165.
- Муравьев А. В. 2011: Msalyanūthā. Сирийское досье «мессалианского» феномена (IV в.) К вопросу о начале движения «молитвенников» в сирозыгчной среде // Вестник ПСТГУ. Филология.
- Муравьев А.В. 2011а: Исхак Ниневийский в каталоге книг мар Авдишо бар Бриха // *Scripta Antiqua*. I, 405-414
- Муравьев А.В. 2011б: Иоанн Дальятский. ПЭ, s. v. М.
- Нестерова О. Е. 2006: *Allegoria pro tyrologia*: Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху. М.
- Ортис де Урбина И. 2011: Сирийская патрология / Пер. с лат. М. В. Грацианского. М.
- Пигулевская Н. В. 1946: Иран и Византия на рубеже VI и VII вв. М.; Л.
- Пигулевская Н. В. 1979: Культура сирийцев в средние века. М.
- Прохоров Г. М. 2008: Преподобные Нил Сорский и Арсений Комельский. Сочинения. М.

- Райт В., Коковцов П. 1902: Краткий очерк истории сирийской литературы. СПб.
- Сальвестрони С. 2001: Библейские и святоотеческие источники романов Достоевского. СПб.
- Селезнев Н. Н. 2005: Несторий и Церковь Востока. М.
- Селезнев Н.Н. 2012: Иракий и Ишойав II: «восточный эпизод» в истории экуменического проекта византийского императора // Символ 61, 280-302.
- Сидоров А. И. (изд.) 1994: Творения Аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. М.
- Сидоров А. И. 2001: Библейско-эксегетический труд Оригена «Гекзаплы» // Патристика. Новые переводы, статьи. Нижний Новгород, 333-341.
- Соболевский С. И., Новоселов М. А. (пер.), свящ. Четверухин И. Н. (пред.) 1911 (1993²): Аввы Исаака Сириянина слова подвижнические. М.
- Спасский С. 1901, 1972²: Полный месяцеслов востока. Т. 2. М.
- Трейгер А. 2009: Могло ли человечество Христа созерцать Его божество? Спор VIII в. между Иоанном Дальятским и Тимаеосом I, католиком Церкви Востока /: Символ 55, 121-151.
- Федотова М. С. 2001: К вопросу о славянском переводе постнических слов Исаака Сирина (по рукописям XIV - начала XVI вв. петербургских собраний). Труды Отдела Древнерусской Литературы 52, 498-511.
- Флоровский Г. В., прот. 1931: Восточные Отцы IV в., П.
- Флоровский Г.В., прот. 1933: Византийские Отцы VII-IX вв., П.
- Хосроев А., Марков А., Поспелов Д. 2005: Великий Патерик или Великое Собрание изречений старцев. Систематическая коллекция (Codd. Coisl. 108, Coisl. 127, Sinait. 454). М.
- Хоружий С. С. (ред.) 2004: Исихазм. Аннотированная библиография. М.
- [Clareno Angelo (tr.)] 1506: Isaaci Syri liber de contemptu mundi, Venetia. PG. 86, coll. 811-886.
- Abramowski L. 1974: Die Christologie Babais des Grossen // OCA. 197. Roma.
- Abramowski L., Goodman A. E. 1972: A Nestorian Collection of Christological Texts, v. 1, 58-105 (textus); v. 2, 36-61. Cambr.
- Alexander P. 1985: The Byzantine Apocalyptic Tradition. Berkeley; L. A.; L.
- Amadutius J.-Ch. 1773: Anecdota litteraria. V. II. Roma.
- Amand de Mendieta E., Rudberg S. Y. (eds) 1997: Basilius von Caesarea. Homilien zum Hexaemeron // GCSEJ, NF 2. Berlin (CPG 2835).
- Andia Y., de 1994: Hésychia et contemplation chez Isaac le Syrien // Mystiques d'Orient et d'Occident. Abbaye de Bellefontaine, 114-115.
- Andia Y., de 1996: L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite. Leiden; N. Y.; Köln.
- Andia Y., de 1997: Denys l'Aréopagite et sa postérité en orient et en occident. Etudes Augustiniennes. 151. P.

- Andia Y., de 2006:** *Inconnaissance et prière chez Évagre le Pontique et Denys l'Aréopagite, Studia patristica vol. XLII (2006), 97-106.*
- Antiga R., de 1988:** *Isaaco di Ninive e la preghiera spiritual // Palestra del Clero. 9, 535-538.*
- Arras V. (ed.) 1984:** *Asceticon, CSCO. 458-459. Sript. Aeth. 77-78, 73-81. Louvain.*
- Arseniew N., von 1940:** *Geistige «Nüchternheit» und Gebet. Einige Züge aus der Mystik des christlichen Ostens, hauptsächlich nach der mystischen Lehre des Isaak von Syrien // Zeitschrift für Ascese und Mystik, XV. 136-143.*
- Assad A. S. 1995-1996:** *Addai Shir 1867-1915 // The Harp 8/9, 209-220.*
- Assemani J. (ed.) 1719-1725:** *BO. Vol. I-III. Roma.*
- Assemanus S. E., Assemanus J. S. 1759:** *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus, part I, t. 3. Roma.*
- Assfalg J. 1963:** *Syrische Handschriften. Syrische, Karšunische, Christlich-Palästinische, Neusyrische und Mandäische Handschriften. Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, 5. Wiesbaden.*
- Aubert R. 1995:** *Isaac de Ninive // DHGE XXVI, 88. P.*
- Auw L., von 1979:** *Angelo Clareno et les spirituels italiens. Roma.*
- Badger G. P. 1852:** *The Nestorians and their Rituals, II. London.*
- Balicka-Witakowska E., Brock S., Taylor D., Witakowski W. 2001:** *The Hidden Pearl. Vol. 2: The Heirs of the Ancient Aramaic Heritage. Roma.*
- Băncilă I. D. 2009:** *Christian Sogdian Literature: an Overview // Asian Studies. International Journal for Asian Studies. X, 233-262.*
- Barbier de Meynard, C. 1861-1970:** *Dictionnaire géographique, historique et littéraire de la Perse et des contrées adjacentes: extrait du Mo'djem al-Buldan de Yaqut. P.*
- Bareille G. 1939:** *Euchites // Dictionnaire de Théologie catholique. V. 2. P.*
- Bartelink G. J. M. (tr.) 1994:** *Athanase d'Alexandrie, Vie d'Antoine. SC 400. Paris (CPG 2101).*
- Baum W. 2003:** *Schirin. Christin – Königin – Liebesmythos. Wien.*
- Baum W., Winkler D. 2000:** *The Church of the East. A concise history. London; N. Y. 42-80.*
- Baumstark A. 1922:** *Geschichte der syrischen Literatur. Bonn.*
- Beaucamp J., Robin C. 1983:** *L'évêché nestorien de Mâamâhig dans l'archipel d'al-Bahrayn (Ve-IXe siècles) // Dilmun. New Studies in the Archaeology and Early History of Bahrain. Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 2 / D. T. Potts, (éd.), 171-196. Berlin.*
- Beck E. (ed.) 1957:** *Des heiligen Ephraem des Syriers Hymnen contra Haereses. CSCO. 170 / Scriptorum syri 77. Louvain.*
- Bedjan P. 1901:** *Liber superiorum, seu historia monastica, Leipzig, P.*
- Bedjan P. (ed.) 1907:** *Homiliæ selectæ Mar-Jacobi Sarugensis, vol. III. P.*
- Bedjan P. (ed.) 1909:** *Mar Isaacus Ninivita. De Perfectione religiosa. P; Leipzig.*

- Bees N. 1913:** *Un manuscrit des Météores de l'an 861/2 (avec une étude sur les manuscrits grecs datés du IXe siècle)* // *Revue des Etudes Grecques*, 26.
- Berhanu D. 1997:** *Das Mashafa Mar Yeshaq von Ninive. Einleitung, Edition und Übersetzung mit Kommenar.* Hamburg.
- Bernard V., Callot O., Salles J.-F. 1991:** *L'église d'al-Qousour Failaka, Etat de Koweit. Rapport préliminaire sur une première campagne de fouilles, 1989* // *Arabian Archaeology and Epigraphy* 2, 145-181.
- Besson M. 1901:** *Un recueil de sentences attribuées à Isaac* // *OC.* 1, 46-60; 288-298 (CPG 7868).
- Bettiolo P. 1983:** *Gli scritti siriaci di Nilo il solitario.* Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 30. Louvain-la-Neuve (CPG 6068).
- Bettiolo P. 1988-1989:** *Povertà e conoscenza: appunti sulle centurie gnostiche della tradizione evagriana in Siria* // *Parole de l'Orient.* 15, 107-125.
- Bettiolo P. 1989:** *Lineamenti di patrologia siriana* // *Complementi interdisciplinari di patrologia* / A. Quacquarelli (ed.). Roma, 575-584.
- Bettiolo P. (tr.) 1990:** *Isacco di Ninive, Discorsi spirituali. Capitoli sulla conoscenza, preghiere, contemplazione sull'argomento della Gehenna, altri opuscoli.* Magnano.
- Bettiolo P. 1990a:** «Avec la chanté comme but», Dieu et création dans la méditation d'Isaac de Ninive // *Irénikon.* LXIII, 323-345.
- Bettiolo P. 1992:** *Simone di Taibuteh, violenza e grazia, la coltura del cuore.* Trad., introd. e note a cura di Paolo Bettiolo. Roma.
- Bettiolo P. 1999:** «Prigionieri dello Spirito». Libertà creaturale ed eschaton in Isacco di Ninive e nelle sue fonti // *Annali di scienze Religiose*, IV, 343-363.
- Beulay R. 1978:** *La collection des lettres de Jean de Dalyatha.* PO 39,3. Turnhout.
- Beulay R. [1987]:** *La Lumière sans forme. Introduction à la mystique chrétienne syro-orientale.* Chevetogne.
- Beulay R. 1990:** *L'Enseignement spirituel de Jean de Dalyata mystique syro-oriental de VIII^e siècle.* Théologie historique 83. P.
- Bickell G. (ed.) 1874:** *Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter Aphraates, Rabulas und Isaak von Nivive.* Kempten.
- Bidez J. (ed.) 1900:** *Deux versions grecques inédites de la vie de Paul de Thèbes.* Université de Gand, *Recueil de travaux publiés par la Faculté de Philosophie et de Lettres*, 25. Gand; Bruxelles.
- Bitton-Ashkelony B., Kofsky A. 2006:** *The monastic school of Gaza.* Supplements to *Vigiliae Christianae.* 78. Leiden; Boston.
- Blum G. G. 1979:** *Vereinigung und Vermischung. Zwei Grundmotive christlich-orientalischer Mystik* // *OC* 63, 41-60.
- Blum G. 1982:** *Nestorianismus und Mystik, Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 93, 273-294.

- Blum G. 1986:** *Mysticism in the Syriac Tradition*, 34-35. Kottayam.
- Braun. O. (ed) 1914-1915:** *Timothèi patriarchae epistulae I. CSCO 74-75, Script. Syr. 30-31.* Rome; P.
- Briquel-Chatonnet F. 1997:** *Manuscrits syriaques de la Bibliothèque nationale de France (nos 356-435, entrés depuis 1911), de la bibliothèque Méjanes d'Aix-en-Provence, de la bibliothèque municipale de Lyon et de la Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg.* P.
- Brock S. 1973:** *Early Syrian Asceticism // Numen 20, 1-19.*
- Brock S. 1975:** *St. Isaac of Nineveh and Syriac spirituality // Sobornost, VII/2, 79-89.*
- Brock S. 1978:** *Secundus the Silent Philosopher: Some Notes on the Syriac Tradition // RMPH, CXXI, 94-100.*
- Brock S. 1979:** *John the Solitary, On Prayer // JTS. 30, 84-101.*
- Brock S. 1980:** *Notes on Some Monasteries on Mount Izla // Abr-Nahrain. XIX/1 (repr.: Brock S. 1984: Syriac Perspectives on Late Antiquity, VARIORUM. Ch. XV. London).*
- Brock S. 1981:** *Divine Call and Human Response, the Syriac Tradition II: St. Isaac of Nineveh // The Way, nr. 1, 68-74.*
- Brock S. 1982:** *The Prayer of the Heart in the Syriac Tradition // Sobornost, IV/2, 131-142.*
- Brock S. 1986:** *Isaac of Nineveh: some newly discovered works // Sobornost, VII/1, 28-33.*
- Brock S. 1988:** *Maggnanuta: a technical term in East Syrian spirituality and its background // Melanges Antoine Guillaumont. Contributions a l'etude des christianismes orientaux. Cahiers d'Orientalisme, 20. Genève, 121-129.*
- Brock S. 1988a:** *Malpanuta d-'abahata suryaye d-'al-slota. Glan.*
- Brock S. 1988b:** *The spirituality of the heart in Syrian tradition // Thy Harp (Kottayam). 1:2-3, 93-115.*
- Brock S. [1989]:** *The Bible in the Syriac Tradition. Kottayam, Kerala.*
- Brock S. 1990:** *Humanity and Natural World in the Syriac Tradition, Sobornost, XEI/2, 131-142.*
- Brock S. (ed. et tr.) 1995:** *Isaak of Nineveh (Isaak the Syrian). The Second Part, Chapters IV-XLI. Louvain.*
- Brock S. 1995a:** *Notulae syriacae: Some Miscellaneous Identifications // Le Muséon, 108, 69.*
- Brock S. 1996:** *Some uses of the term theoria in the writings of Isaac of Nineveh, // Parole de l'Orient, XX, 407-419.*
- Brock S. 1997:** *Two unpublished texts by St. Isaac the Syrian // Sobornost/Eastern Churches, Review 19.*
- Brock S. 1998:** *Translating the New Testament into Syriac (Classical and Modern) // Interpretation of the Bible / J. Krašovec (ed.). Ljubljana, 371-386.*
- Brock S. 1999/2000:** *Syriac Writers from Beth Qatraye // Aram. 11/12. 85-96.*

- Brock S. 1999-2000:** From Qatar to Tokyo, by way of Mar Saba: The translations of Isaac of Beth Qatraye (Isaac the Syrian) // *Aram*. 11-12, 475-484.
- Brock S. 2001-2008:** Syriac into Greek at Mar Saba: the translation of St. Isaac the Syrian / The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present Day, J. Patrich (ed.), Leuven (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 98).
- Brock S. 2003:** Syriac on Sinai: the Main Connections // V. Ruggieri, L. Pieralli (eds), *EΥΚΟΣΜΙΑ. Studi miscellanei per il 75 di Vincenzo Poggi S. J. Soveria Mannelli. Rubbettino*.
- Brock S. 2004:** Crossing the Boundaries: An Ecumenical Role Played by Syriac Monastic Literature // M. Bielawski, D. Hombergen (eds), *Il monachesimo tra Eredità e Apertura. Atti del simposio «Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano» per il 50^o anniversario dell'Istituto monastico di Sant'Anselmo, Roma, 28 maggio – 1^o giugno 2002 (Studia Anselmiana, 140; Analecta monastica, 8). Roma, 232.*
- Brock S. 2004a:** Without Mushē of Nisibis, Where Would We Be? Some Reflections on the Transmission of Syriac Literature // *Journal of Eastern Christian Studies* 56.
- Brock S. 2007:** L'apport des pères Grecs à la littérature syriaque // *Les Pères Grecs dans la tradition syriaque* / A. Schmidt, D. Gonnet (eds). P., 9-27.
- Brock S. 2011:** Isaac the Syrian / C. Conticello (ed.), *La théologie byzantine*.
- Brooks E. W., Guidi I., Chabot J.-B. 1905:** *Chronica minora*, CSCO 5, Scr. Syri 5. P.
- Budge E. A. W. 1902:** *The History of Rabban Hormizd the Persian and Rabban Bar-'Idta.* (= Luzac's Semitic Text and Translation Series IX-XI). London.
- Budge E. A. W. 1904:** *The Book of Paradise being the histories and sayings of the monks and ascetics of the Egyptian Desert by Palladius, Hieronymus and others. The Syriac texts, according to the recension of 'Anân-Īshō of Bēth 'Ābhē.* London, Leipzig.
- Budge E. A. W. 1913 (1976²):** *The Syriac Book of Medicines, Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics in the Early Middle Ages I-II,* London; Amsterdam.
- Bunge G. 1985:** Mar Isaak von Nineve und sein 'Buch der Gnade' // *Ostrkirchliche Studien* 34, 3-22.
- Bunge G. 1995:** *Akedia: Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos vom Überdruss.* Würzburg.
- Burnet I. 1902:** *Platonis opera.* 1-5. Oxford.
- Calvet Y. 1998:** *Monuments paléochrétiens à Koweit et dans la région du Golfe* // VII Symposium syriacum, Uppsala University, Department of Asian and African Languages, 11-14 August 1996. OCA 256 / R. Lavenant (éd.). Rome, 671-685.
- Caner D. 2002:** *Wandering begging monks: spiritual authority and Promotion of Monasticism in Late Antiquity.* Oxford.
- Casiday A. 2006:** *Evagrius Ponticus.* N. Y.
- Casiday A. 2011:** On heresy in modern patristic scholarship: the case of Evagrius Ponticus // *The Heythrop Journal*. 52, no. doi: 10.1111/j.1468-2265.2008.00428.
- Cerulli E. 1968:** *La letteratura etiopica.* Firenze; Milano.

- Chabot J.-B.** 1892: *De S. Isaaci Ninivitæ vita, scriptis et doctrina*. P.
- Chabot J.-B. (ed.)** 1896: *Le Livre de la Chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Baçrah. Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* 16. P.
- Chabot J.-B. (ed.)** 1902: *Synodicon orientale ou Recueil de synodes nestoriens*, P. (нем. пер.: *Das Buch der Synhados*. 1975).
- Chabot J.-B. (ed.)** 1920: *Anonymi auctoris chronicon ad AC 1234 pertinens*. CSCO 81, Scr. Syr. 36. Louvain.
- Chialà S.** 2002: *Dall'ascesi eremitica alia misencoroia infinita Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*. Biblioteca della Rivista di Stona e letteratura Religiosa, XIV. Firenze.
- Chialà S.** 2004: *Isacco di Ninive. Discorsi ascetici terza collezione*, Comunità di Bose.
- Chialà S.** 2005: *Abramo di Kashkar y la sua comunità*. Bose.
- Chialà S.** 2007: *L'opera di Isacco di Ninive nella tradizione manoscritta siriana*. Thèse soutenue à l'Université Catholique de Louvain.
- Chialà S.** 2009: *Evagrio il Pontico negli scritti di Isacco di Ninive // Adamantius*. 15, 73-84.
- Chialà S. (ed.)** 2011: *Isacco di Ninive. Terza Collezione*. CSCO 637-638, Scr. Syr. 246-247. Louvain.
- Christensen A.** 1944: *L'Iran sous les Sassanides*. Kopenhagen.
- Chryssavgis J., Penkett P.** 2002: *Abba Isaiah of Scetis ascetic discourses*. Kalamazoo.
- Clemons J.** 1966: *A checklist of Syriac manuscripts in the United States and Canada // OCP* 32, 248.
- Colless B.** 1969: *The Mysticism of John Saba, vol. I. The Mystical Discourses of John Saba*. Melbourne [неизданная докторская диссертация].
- Coakley S., Stang Ch. M. (eds)** 2009: *Rethinking Dionysius the Areopagite*. Chichester; Oxford.
- Courtonne Y.** 1957: *Saint Basile. Lettres*. P.
- Cowley R. W.** 1980: *Scholia of Ahob of Qatar on St. John's Gospel and the Pauline Epistles // LM Mus* 93, 329-343.
- Daley B.** 1995: *What Did «Origenism» Mean in the Sixth Century? // Origeniana Sexta. Origen and the Bible / G. Dorival, A. le Boulluc*. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium. 118. Leuven.
- Daniélou J.** 1948: *Origène*. P.
- Daniélou J.** 1968, 2007²: *Gregoire de Nysse, La vie de Moïse*. SC Ibis. P.
- Dattino L.** 1998: *Evagrio Pontico. Trattato pratico sulla vita monastica*. Roma.
- Dederig S. (ed.)** 1936: *Johannes von Lykopolis. Ein Dialog über die Seele und die Affekte des Menschen*. Uppsala.
- Dekkers E., Hoste A.** 1980: *De la pénurie des manuscrits anciens des ouvrages les plus souvent copiés // Sapientiae Doctrina. Mélanges de théologie et de littérature médiévales offerts à Dom Hildebrand Bascour O. S. B. Recherches de théologie ancienne et médiévale, numéro spécial 1*, Leuven, 24-37.

- Deppe K. 1968:** Die Ἀσκητικὸι λόγοι des Isaak von Nineveh. Die griechische Übersetzung der Schriften Isaaks nach fünf Codices des Katharinenklosters vom Sinai / Paul de Lagarde und die syrische Kirchengeschichte, 35-57, Göttingen.
- Desreumaux A. 1991:** Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits syriaques. CNRS. P.
- Devreese R. 1954:** Introduction à l'étude des manuscrits grecs, tab. 13. P.
- Dolabany F. Y. 1994:** Catalogue of Syriac Manuscripts in Za'faran Monastery. Syriac Patrimony, 9. Damascus.
- Draguet R. (ed.) 1968:** Les cinq recensions de l'Asceticon syriaque d'Abba Isaïe. CSCO 289-290, 293-294, Scr. Syr. 120-123. Louvain.
- Draguet R. 1972:** Commentaire du Livre d'Abba Isaïe (logoi I-XV) par Dadiso Qatraya (VII-e s.). CSCO 326-327, Script. Syr. 144-145, Louvain.
- Draguet R. 1978:** Les formes syriaques de la matière de l'histoire lausiaque. I. Les manuscrits. Édition des pièces liminaires et des ch. 1-19. CSCO 389, Scr. Syr. 169. Leuven.
- Drijvers J. W., MacDonald A. A. 1995:** Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East. Leiden.
- Durand G. 1999:** Marc le Moine. Traités, 2 vols. SC 445, 455. P.
- Duval R. 1901:** Lexicon syriacum auctore Hassano Bar Bahlule I. P.
- Duval R. (ed.) 1904:** Isho'yahb Patriarchae III, Liber Epistularum. CSCO 11-12, Louvain.
- Duval R. 1907 (1970²):** La littérature syriaque. P., Amsterdam.
- Ellverson A.-S. 1981:** The dual nature of man: A study in the theological anthropology of Gregory of Nazianzus. Uppsala.
- Engelmann T. 2007:** Der Kephalaiakommentar Babais des Großen als Beispiel monastisch-mystischer Theologie // Makarius. Mystik-Metapher Bild. Beiträge des VII. Makarios-Symposiums (Göttingen) / M. Tameke (Hrsg.). Göttingen, 210-220.
- Esbroeck M., van 1978:** Un feuillet oublié du Codex Arabe Or. 4226 à Srtasbourg /, Analecta Bollandiana. 96, 383-384.
- Esbroeck M., van 1997:** La triple préface de Phocas // Denys l'Aréopagite et sa postérité en orient et en occident. Etudes Augustiniennes. 151 / Y. de Andia (ed.). P., 167-186.
- Esbroeck M., van 1998:** Les versions orientales de la Bible: une orientation bibliographique // Interpretation of the Bible / Jože Krašovec (ed.). Ljubljana, 399-510.
- Escolan Ph. 1999:** Monachisme et église: le monachisme syrien du IV^e au V^e siècle: un ministère charismatique // Théologie historique. 109. P.
- Evelyn White H. G. 1932:** The Monasteries of the Wādi 'n Natrūn. Part II. The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis. N. Y., 443-445.
- Eynde C., van 1955-1972:** Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament I: CSCO 156, Script. Syr. 75; II: CSCO 179, Script. Syr. 81; III: CSCO 230, Script. Syr. 97; V: CSCO 328-329, Script. Syr. 146-147, Louvain.

- Frey J.-M.** 1962: Aonès, Awun et Awgin (Eugène). Aux origines du monachisme mésopotamien // AB 80, 52-81.
- Frey J.-M.** 1965: Assyrie chrétienne: contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du nord de l'Iraq. Recherches de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth. XXII-XXIII. 2 vols. Beyrouth.
- Frey J.-M.** 1966: Isho'denah métropolitaine de Basra et son oeuvre // Orient Syrien 11, 6-54.
- Frey J.-M.** 1969: L'Elam, la première des métropoles ecclésiastiques syriennes-orientales // *Revue* 5, 221-267.
- Frey J.-M.** 1970: Išō'yaw le Grand. Vie du catholicos nestorien Išō'yaw III d'Adiabène (580-645) // OCP 35, 305-333.
- Frey J.-M.** 1970a: Išō'yaw le Grand. Vie du catholicos nestorien Išō'yaw III d'Adiabène (580-645) (suite) // OCP 36, 5-46.
- Frey J.-M.** 1970: L'Elam, la première des métropoles ecclésiastiques syriennes-orientales (suite) // Parole de l'Orient 1, 123-153.
- Frey J.-M.** 1975-1976: Isho'denah et la Chronique de Séert // Parole de l'Orient 6/7, 447-459.
- Frey J.-M.** 1977: Nisibe: métropole syrienne orientale et ses suffragants, des origines à nos jours. CSCO 388, Subs. 54. Louvain.
- Frey M.** 2004: Les saints syriaques. Princeton.
- Frischen K.** 1996: Messalianismus und Antimessalianismus: ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte. Göttingen.
- Franckenberg W.** 1912: Evagrius Ponticus. Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, nF 13, 2.
- Frich Fairaday B.** 2001: Isaac of Nineveh's Biblical Typology of the Cross / M. F. Wiles, E. Yarnold, P. M. Parvis (ed.). Papers presented at the thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1995, Leuven, (Studia Patristica, 35), 385-390.
- Frothingham A. L.** 1886, 1981²: Stephen bar Sudaili: the Syrian mystic, and the book of Eerotheos. Leiden.
- Gallo M., Bettio P. (ed.)** 1984: Isacco di Ninive. Discorsi ascetici/1. L'ebrezza della fede. Roma.
- Garitte G.** 1956: Catalogue des manuscrits géorgiens du mont Sinaï. CSCO 165, Subs. 2. Louvain.
- Garitte G.** 1969: Homélie d'Éphrem «sur la mort et le diable». Version géorgienne et version arabe, // LM. 82, 125-129.
- Géhin P., Guillaumont C., Guillaumon A. (ed.)** 1998: Evagre le Pontique. Sur les pensées. Sources Chrétiennes. 438. P.
- Géhin P.** 1999: Le dossier macarien de l'Athéniensis gr. 2492. Recherches augustinienne. 31. 89-147.

- Géhin P. 2006:** Fragments sinaïtiques dispersés I: les fragments syriaques et arabes de P' // OC 90, 32-40.
- Géhin P. 2007:** Manuscrits sinaïtiques dispersés II: les fragments theologiques syriaques de Milan (Chabot 34-57) // OC 91, 1-24.
- Gignoux P. 1998:** Le traité syriaque anonyme sur les medications // Symposium syriacum VII. OCA 256, Rome, 725-733.
- Gismondi H. 1896-1899:** Maris, Amri et Slibae de patriarchis nestorianorum commentaria, Roma (repr. Bagdad 1964).
- Gleede B. 2007:** Vermischt, ausgetauscht und kreuzweis zugesprochen. Zur wechselvollen Geschichte der Idiome Christi in der alten Kirche // Creator est creatura. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation / O. Bayer, B. Gleede (ed.). Berlin: N. Y., 35-94.
- Goshen-Gottstein M. H. 1979:** Syriac Manuscripts in the Harvard College Library. A Catalogue. Missoula.
- Graf G. 1944:** Geschichte der Chrislichen Arabischen Literatur I. Die Uebrezetzungen. Vaticano.
- Graf G. 1947:** Geschichte der Chrislichen Arabischen Literatur II. Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts. Vaticano.
- Grégoire le Grand 1979:** Dialogues. T. II. Livres 1-3. A, de Vogüé, P. Antin (eds). P.
- Gregorius Sinaïta 1865:** De hesychia et duo modibus orationis, cap. XV // PG 150, col. 1314-1330.
- Gribomont J. 1957:** Le monachisme au IV^{me} siècle en Asie Mineure: de Gangres au messalianisme // L'Orient syrien. 2, 419-432.
- Gribomont J. 1972:** Le dossier des origines du messalianisme // Epektasis. Mélanges J. Daniélou. P., 611-625.
- Griffith S. H. 1992:** Anthony David of Bagdad, Scribe and Monk of Mar Sabas: Arabic in the Monasteries of Palestine // Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine. Variorum. Aldershot.
- Griffith S. H. 1994:** Julian Saba, 'Father of the Monks' of Syria // Journal of Early Christian Studies. 2, 185-216.
- Guidi I. 1932:** Storia della letteratura etiopica. Roma.
- Guillaumont A. 1954:** Dadišō' Qatraya // Dictionnaire de Spiritualité 3, col. 2-3.
- Guillaumont A. 1958:** Les six Centuries des «Kephalaia Gnostica» d'Évagre le Pontique. Edition critique de la version syriaque commune et édition d'une nouvelle version syriaque, intégrale // PO, 28, 1. P.
- Guillaumont A. 1971:** Évagre le Pontique, Traité Pratique ou Le Moine. 2 vol. // SC, 170-171. P.
- Guillaumont A. 1974:** Situation et signification du Liber Graduum dans la spiritualité syriaque // Symposium Syriacum I. OCA. 197 / R. Lavenant (ed.). Roma, 311-322.

- Guillaumont A.** 1976: Un mouvement de spirituels dans l'Orient chrétien // *Revue de l'Histoire des religions*. 189, 126-129.
- Guillaumont A.** 1977-1978: *Annuaire de l'EPHE Sciences religieuses* 86, 345-349.
- Guillaumont A.** 1978: Esquisse d'une phénoménologie du monachisme // *Numen* 25, 40-51.
- Guillaumont A.** 1978: Le témoignage de Babai le Grand sur les Messaliens // *Symposium syriacum* 1976. OCA 205. Roma, 257-266.
- Guillaumont A.** 1979: Aux origines du monachisme chrétien. *Spiritualité orientale* 30, Abbaye de Bellefontaine.
- Guillaumont A.** 1980: Messaliens // *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. 10. 68-69. 1074-1083.
- Guillaumont A.** 1983: Les versions syriaques de l'oeuvre d'Evagre le Pontique et leur rôle dans la formation du vocabulaire ascétique syriaque // *III Symposium syriacum* 1980. OCA. 221. Roma. 35-42.
- Guillaumont A., Albert M.** 1984: Lettre de Dadisho Qatraya à Abkosh, sur l'hésychia // *Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité paienne et chrétienne. Cahiers d'Orientalisme* 10, Genève, 235-245.
- Guillaumont A.** 1996: Le mystique syriaque Isaac de Ninive // *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes-Etudes, Section des Sciences Religieuses, LXXXH-LXXXV [Etudes sur la spiritualité de l'Orient Chrétien, Spiritualité Orientale, 66. Bellefontaine, 211-225]*.
- Guillaumont A., Guillaumont C. (ed.)** 1989: *Evagre le pontique, le gnostique* // SC 356. Paris (CPG 2431).
- Guy J.-C.** 1993: *Les apophthèmes des Pères. Collection systematique. Ch. I-IX. SC. 387. P.*
- Guy J.-C.** 2003: *Les apophthèmes des Pères. Collection systematique. Ch. X-XVI. SC. 474. P.*
- Guy J.-C.** 2005: *Les apophthèmes des Pères. Collection systematique. Ch. XVII-XXI. SC. 498. P.*
- Hage W.** 1966: Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit nach orientalischen Quellen, 26-27, Wiesbaden.
- Hagman P.** 2008: Saint Isaac the Syrian and the Messalians // *Makarios. Mystik-Metapher-Bild. Beiträge des VII. Makarios-Symposiums. Göttingen / M. Tamcke (ed.). Göttingen, 55-66.*
- Hagman P.** 2010: *The Asceticism of Isaac of Nineveh. Oxford.*
- Halleux A., de** 1963: *Philoxène de Mabbog, sa vie, ses écrits, sa théologie* // *Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica vel in Facultate Iuris Canonici conscriptae, ser. 3, t. 8. Louvain.*
- Hansbury M.** 1989: *Isaac Bishop of Nineveh. On Ascetical life. Homily 1-6. Crestwood; N. Y.*
- Hansbury M.** 2006: *The Letters of John of Dalyatha. Piscataway.*
- Hatch W. P.** 1946: *An Album of Dated Syriac Manuscripts* // *Monumenta palaeographica vetera, 2. Boston, Massachusetts.*

- Hausherr I. 1932:** Par delà l'oraison pure, grâce A une coquille. A propos d'un *texte* d'Évagre // *Revue d'asétique et mystique*, XIII, 184-188 [перевзд.: *Hésychasme et Prière*. Roma, PIO, 1966 (OCA, 176), 8-12].
- Hausherr I. 1939:** Jean le Solitaire – Pseudo-Jean de Lycopolis. Dialogue sur l'âme et les passions des hommes. OCA, 120. Roma.
- Hausherr I. 1948:** Un grand auteur spirituel retrouvé: Jean d'Apamée // *OCP*, 14, 3-42 [Repr. Hausherr I. *Études de spiritualité orientale*, 1969. OCA 183. Roma, 181-216].
- Hausherr I. 1969:** Un précurseur de la théorie scotiste sur la fin de l'incarnation, Isaac de Ninive // *Recherches de science religieuse*, XXII, 1932, 316-320 [перевзд.: *Études de spiritualité orientale*, Roma, 1969 (OCA, 183), 1-5].
- Heil G. and Ritter A. M. (ed.) 1991:** *Corpus Dionysiacum II. Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*. Berlin; N. Y.
- Henry R. (ed.) 1960:** Photius Bibliothèque. II. P.
- Hieronymus Stridonensis 1883:** *Translatio Latina Regulae Sancti Pachomii* // *Patrologia Latina*. vol. 23, coll. 59-86D.
- Holl K. 1933:** Epiphanius vom Salamis. Panarion. GCS 37. Berlin.
- Hombergen D. 2001:** The second Origenist Controversy. A new perspective on Cyril of Scythopolis' Monastic Biographies as historical sources for sixth-century origenism. *Studia anselmiana*. 132. Roma.
- Hryniewicz W. 1996:** Hoffnung der Heiligen. Das Zeugnis Isaaks des Syrers // *Ostkirchliche Studien*, XLV, 21-41.
- Hunt H. 1998-1999:** «Praying the body»: Isaac of Nineveh and John of Apamea on anthropological integrity // *Harp*, XI-XII, 153-159.
- Hunter E. 1988:** Isaac of Nineveh, the Persian mystic // *Iqbal Review*, 91-95.
- Jammo S. H. 1967:** L'office du soir chaldéen au temps de Gabriel Qatraya // *OS* 12/2. 187-210.
- Jansma T. 1962:** Théodore de Mopsueste, interprétation du livre de la Genèse. Fragments de la version syriaque (B. M. Add. 17,189, fol. 17-21) // *Le Muséon* 75, 63-92.
- Joosten J. 1996:** The Syriac Language of the Peshitta and Old Syriac versions of Matthew. Syntactic structures, inner-Syriac developments and translation technique. Leiden; N. Y.; Köln.
- Jullien F. 2004:** La réforme d'Abraham de Kaškar dans le golfe Persique. Le monastère de l'île de Khârg, *Symposium Syriacum IX*, Beyrouth.
- Jullien F. 2006:** Le charisme au service de la hiérarchie: les moines et le catholicos iso'yahb III. Regard sur la crise sécessionniste du Fars au VII^e siècle // *Charisme et hiérarchie* / D. Aigle, S. Mervin (eds). Damas; P.
- Jullien F. 2006:** Rabban-Šapūr. Un monastère au rayonnement exceptionnel. La réforme d'Abraham de Kaškar dans le Beth-Hūzayē // *OCA* 2, 333-348.

Jullien F. 2008: *Le monachisme en Perse. La reforme d'Abraham le Grand, père des moines de l'Orient.* Louvain.

Kahil Samir S. 1990: *Alphonse Mingana (1878-1937).* Birmingham.

Kamil M. 1970: *Catalogue of all manuscripts in the Monastery of St. Catherine on Mount Sinai.* Harrasowitz, Wiesbaden.

Kavvadas N. 2010: *On the relations between the eschatological doctrine of Isaac of Nineveh and Theodore of Mopsuestia // Studia Patristica 45 / J. Baun, A. Cameron, M. Edwards, M. Vinzent (eds).* Leuven, 245-250.

Kern C. 1957: *Les traductions russes des textes patristiques.* Chevetogne.

Kessel G. 2008: *The Activity of Grace in the «Book of Grace». Some preliminary observations // Tamcke M. (ed.). Christliche Gotteslehre im Orient seit dem Aufkommen des Islams bis zur Gegenwart / Beirut Texte und Studien, 126.* Würzburg: Ergon Verlag in Kommission. Beirut, 57-68.

Kessel G. 2009: *Letter of Thomas the Monk. A Study of the Syriac Text and its Author // The Journal of Eastern Christian Studies 61, 43-100.*

Kessel G. 2010: *Sinai syr. 24 as an Important Witness to the Reception History of Some Syriac Ascetic Texts // Briquel-Chatonnet F., Debie M. (éds). Sur les pas des Araméens chrétiens. Mélanges offerts à Alain Desreumaux. Cahiers d'études syriaques, 1. P., 207-218.*

Kessel G., Pinggéra K. 2011: *Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature.* Leuven.

Khalifé-Hachem É. 1969: *La prière pure et la prière spirituelle selon Isaak de Ninive, Mémoial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis (1898-1968) / F. Graffin (ed.), 157-173,* Louvain.

Khalifé-Hachem É. 1976: *Les versions Arabes d'Isaac de Ninive // Proceedings of the 28th International Congress of the Orientalists (Canberra 6-12 January 1971) / A. R. Davis (ed.).* Wiesbaden, 36-37.

Khalifé-Hachem É. 1978: *Isacco di Ninive, Dizionario di Istituti di Perfezione, v. V, Roma, Paoline, coll. 18-20.*

Khalifé-Hachem É. 1971: *Isaac de Ninive, Dictionnaire de Spiritualité, v. VII, P, coll. 2041-2054.*

Khalifé-Hachem É. 1984-1985: *L'âme et les passions des hommes d'après un texte d'Isaac de Ninive // Parole de l'Orient, XII, 201-218.*

Khalil Samir S. 1978: *L'Éphrem Arabe, état des travaux // Orientalia Christiana Analecta. 205. Symposium syriacum 1976, Roma, 229-240.*

Khayyat N. 2007: *Jean de Dalyatha. Les Homélie I-XV. Sources syriaque, 2. CERO/UPA. Antélias.*

King G. R. D., Hellyer P. 1994: *A pre-islamic Christian site on Sir Bani Yās // Tribulus. Bulletin of the Emirates Natural History Group 4/2, 5-7.*

King G. R. D. 1997: *A nestorian monastic settlement on the island of Sir Bani Yās, Abu Dhabi: a preliminary report // BSOAS 60/2, 221-231.*

- Klein W. 2004:** Die Heiligkeit Isaak des Syrers von Ninive (7. Jh.) in der neuzeitlicher orthodoxen Überlieferung // *Syriaca II. Beiträge zum 3. Deutschen Syrologen-Symposium in Vierzehnheiligen. Studien zur orientalischen Kirchengeschichte. M. Tamcke (Hrsg.) Bd. 3. Münster.*
- Kmosko M. 1926:** Liber Graduum. *Patrologia syriaca* 1 (3). P.
- Korolevskij C. 1931:** 'Audo (Israel) // *DHGE* 5, col. 317.
- Labourt 1904:** Le christianisme dans l' Empire Perse sous la dynastie Sassanide (224-632).
- Ladeuze P. 1961:** Étude sur le cénobitisme pakhômien pendant le IV^e siècle et la première moitié du V^e, Francfort-am-Main.
- Landron B. 1994:** Chrétiens et musulmans en Irak: Attitudes Nestoriennes vis-à-vis de l'Islam. P.
- Lantschoot A., van 1965:** Inventaire des manuscrits syriaques des fonds Vatican (460-631). Barberini Oriental et Neofiti. *Studi e testi* 243. Vatican.
- Lavenant R. 1963:** La lettre à Patricius de Philoxène de Mabboug / René Lavenant (ed. PO 30/5. P.
- Lavenant R. 1984:** Jean d'Apamée. Dialogues et traités., Sources Chrétiennes. 311. P.
- Leclercq H 1931:** Cénobitisme // *DACL* II/2, P, col. 3047-3248.
- Leles Vilaça C., de 2008:** Livro dell'abate Isaac di Siria (Cod. ricc. 1489 da BRF) edição e confronto com a edição princeps de 1500. *Disertação de Mestrado, Faculdade de Letras da Universidade federal de Minas Gerais. Belo Horizonte.*
- Leroy J. 1961:** Un témoin ancien des Petites Catéchèses de Théodore Studit// *Scriptorium*. 15, 30-45.
- Lichter D. A. 1976:** Tears and contemplation in Isaac of Nineveh, *Diakonia* 11, 239-258.
- Louf A. 2000:** Pourquoi Dieu se manifesta, selon Isaac le Syrien // *CPE*, nr. 80, 37-56.
- Louf P. A. 2003:** Isaac le Syrien. Oeuvres spirituelles. Discours récemment découverts. *Spiritualité Orientale* 81, Abbaye de Bellefontaine.
- Lourié B. 2010:** Peter the Iberian and Dionysius the Areopagite: Honigmann – van Esbroeck's thesis revisited // *Scrinium*. 6, 143-213.
- Macomber W. F. 1968:** New Finds of Syriac Manuscripts in the Middle East // **Voigt W.** (ed.), XVII. *Deutscher Orientalistentag. Vom 21. bis 27. Juli 1968 / Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Supplementa I, Vorträge Teil 2, Wiesbaden.*
- Mai A. 1831:** *Scriptorum veterum nova collectione*, vol. 5. Roma.
- Makrides V. 2002:** Nicéphore Théotokès // *La théologie byzantine et sa tradition (XIII-XIX-e s.) / G. C. Conticello, V. Conticello (eds), 849-903, Turnhout.*
- Manoj O. T. 1999:** *Spiritual Vision of Man. A Study based on the complete works of St. Isaac of Nineveh. Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum – Pontificium Institutum Orientale. Roma.*
- Mansour G. J. 1995:** Humility according to St. Isaac of Nineveh // *Diakonia*, XXVIII. 181-186.

- Marcuzzo G.B. 1986:** *Le dialogue d'Abraham de Tibériade avec 'Abd al-Rahmān al-Hāšimī à Jérusalem vers 820: étude, édition critique et traduction annotée d'un texte théologique chrétien de la littérature arabe (Textes et études sur l'Orient chrétien, 3).* Roma.
- Margoliouth, D. S., Woledge, G. 1939:** *Alphonse Mingana: a Biography and Bibliography.* Birmingham.
- Mariott G. L. (ed.) 1918:** *Macarii Anecdota. Seven Unpublished Homilies of Macarius.* Harvard Theological Studies. Cambr.
- Mariott G. L. 1919:** *Isaac of Nineveh and the writings of Macarius of Egypt // The Journal of Theological Studies. OS XX. 80, 345-347.*
- Mascia P. T. 1979:** *The Gift of Tears in Isaak of Nineveh // Diakonia 14, 239-258.*
- Mathews E. G. Jr. 2002:** *A Bibliographical Clavis to the Corpus of Works attributed to Isaac of Antioch. Hugoye 5.1 (<http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol5No1/HV5N1Mathews.html>).*
- Mathews E. G. Jr. 2003:** *The Works attributed to Isaac of Antioch: A[nother] Preliminary Checklist // Hugoye. 6.1 (<http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol6No1/HV6N1Mathews.html>).*
- Mcgraw Conner F. 1981:** *The Early Islamic Conquests.* Princeton.
- [Miller D. (tr.)] 1984:** *Ascetical Homilies of St. Isaac the Syrian (translated by the Holy Transfiguration Monastery).* Boston.
- Mingana A. 1933:** *The Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts now in the Possession of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham, vol. 1.* Cambr.
- Mingana A. (ed.) 1934:** *'Abdiso' Hazzāya, Mystical Treatises // Woodbrooke Studies vol. 7.* Cambr.
- Muraviev A. 2003:** *Macarian or Evagrian: the problem of Origenist Legacy in Eastern Syriac Mystical literature // Origeniana octava. Origen and the Alexandrian tradition. Papers of 8th International Orige Congress (Pisa, 2001). II. Leuven, 1185-1191.*
- Murre-van den Berg H. 2006:** *Paul Bedjan, Missionary for Life (1838-1920) // Bedjan P. Homilies of Mar Jacob of Sarug [Homiliae Selectae Mar-Jacobi Saurgensis], vol. VI, reprint. Piscataway, NJ, 339-369.*
- Muyldermans J. 1952:** *Evagriana Syriaca. Textes inédits du British Muséum et de la Vaticane édités et traduits, Louvain (Bibliothèque du Muséon 31).*
- Nasrallah J. 1983:** *'Abdalkh Ibn Al-Fadl (XI^e siècle)// Proch-Orient Chrétien. XXXIII, 142-159.*
- Nau F. 1909:** *Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta, métropolitains Jacobites de Tagrit et de l'Orient. PO 3, P.*
- Nau F. (ed.) 1913:** *La seconde partie de l'histoire ecclésiastique de Barhadbesaba 'Arbaïa. PO 9/V. P.*
- Nau F. 1913a:** *Théodore de Mopsueste, Controverse avec les Macédoniens // PO 9, 635-667.*
- Nau F. 1929-1930:** *Analyse du manuscrit syriaque de P N 378 // ROC, troisième série. 7, N 1-2, 411-415.*

- Nin M. 1995:** Giovanni il Solitario. Due dossologie cristologiche // *Mysterium Christi. Symbolgegenwart und theologische Bedeutung (Festschrift für Basil Studer)* / M. Löhner, E. Salmann (eds). *Studia Anselmiana*. 116. Roma, 205-218.
- Odish M. 1989-1990:** Dio e il mondo, l'uomo e la fede in S. Isacco Siro // *OC. XLX/4*. 1989, 7-23; *XXX/1-2*, 1990, 19-44; *XXX/3*, 1990, 25-38.
- Oestrup J. 1987:** Über zwei arabische codices sinaitici der Strassburger Universitäts und Landesbibliothek // *ZDMG*. 51, 455-458.
- O'Meara D. J. 1993:** Plotinus. An Introduction to the Enneads. Oxford.
- Omont H. 1891:** Facsimilés des manuscrits grecs datés de la Bibliothèque Nationale du IX^e au XIV^e siècle, tab. 14. P.
- Outtier B. 1973:** Les Enseignements des Pères. Un recueil géorgien traduit de l'arabe / Bedi Kartlisa. 31, 36-47.
- Outtier B. 1974:** Les recueils géorgiens d'œuvres attribuées à St. Éphrem le Syrien // *Bedi Kartlisa*. 32, 118-125.
- Outtier B. 1996:** A propos des traductions de l'arabe en arménien et en géorgien // *PdO*. 21, 57-63.
- Overbeck J. J. 1865:** S. Ephraemi Syri, Rabulae Episcopi Edesseni, Balaei, Aliorumque Opera Selecta, Oxford.
- Palmer A. 1990:** Monk and mason on the Tigris frontier: the early history of Tur 'Abdin. *Cambr*.
- Palmer A. 1993:** The seventh century in the West-Syrian Chronicles. Liverpool.
- Peeters P. 1920:** La légende de S. Jacques de Nisibe // *AB*. 38, 285-373.
- Peradze G. 1933:** Die alt-christliche Literatur in der georgischen Überlieferung. cont. 7. *OC III*, 8: 1933, 86-92.
- Perczel I. 2008:** The Earliest Syriac Reception of Dionysius // *Modern Theology*. 24, 557-571.
- Peterson E. 1932:** Nilus, De octo spiritibus im Isaak-Frorilegium, Innsbruck.
- Petit F. 1993:** La Chaîne sur la Genèse I, Louvain.
- Pirard M. 2005:** Οι άσκητικοί Λόγοι του Άββά Ίσαάκ του Σύρου. Προλεγόμενα για μιá κριτική έκδοση // *Σύναξη*, 52.
- Podskalsky G. 1972:** Byzantinische Reichseschatologie. München.
- Pongratz-Leisten B. 2002:** «Lying King» and «False Prophet»: the Intercultural Transfer of a Rhetorical Device within Ancient Near Eastern Ideologies // *Ideologies as Intercultural Phenomena* / A. Panaino, G. Pettinato (eds). Milan, 215-243.
- Pourshariati P. 2008:** Decline and Fall of the Sasanian Empire. N. Y.
- Pruche B. (ed.) 1968:** Basile de Cesaree, Sur le Saint-Esprit. SC. 17bis. Paris.
- Rahmani Ignatius Ephræm II (ed.) 1904:** *Studia Syriaca*. Sharfé in Monte Libano (SSyr 33).

- Beade J. E.** 1998: Ninive (Niniveh) // *Reallexikon der Assyriologie* / D. O. Edzard (ed.). Berlin; N. Y., 388-439.
- Begnault L.** 1970: Isaïe de Scété ou de Gaza // *Revue d'ascétique et de mystique*. 43, 33-44.
- Beinink G. J.** 1993: Die Syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius. CSCO 540-541, Scr. 571 220-221. Louvain.
- Bey D.** 2001: Nombreux sont mes peches, Seigneur, mats ta misericorde est plus grande que mes peches. La doctrine de la gehenne chez Isaac le Syrien // *Lien des Moniales*, 12 147, 1-22.
- Bignell L. G. (ed.)** 1941: Briefe von Johannes dem Einsiedler, mit kritischem Apparat, Einleitung und Übersetzung. Lund.
- Bignell L. G. (ed.)** 1960: Drei Traktate von Johannes dem Einsiedler (Johannes von Apamsia). Lunds Universitets Årsskrift. N. F. Avd. 1. 54/4. Lund.
- Bio Sanchez F. F., del** 2001: Los cinco tratados sobre la quietud (shelyâ). Edición crítica, traducción y estudio de los Tratados sobre la quietud de Dadišo' Qatrayâ. *Aula Orientalis. Supplementa* 18. Barcelona.
- Boellig W.** 1996: Kullar // *RLA*. s. v. 306.
- Bompay L., van** 1986: Le commentaire sur Genèse-Exode 9, 32 du manuscrit (olim) Diyarbakir 22. CSCO 483-484, Script. Syr. 205-206. Louvain.
- Borem P.** 1993: Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence. Oxford.
- Saka I.** 1981: Manuscripts of Mar Matta' // *Catalogue of the Syriac Manuscripts in Iraq*, vol. 2. Baghdad.
- Salles J.-F.** 1990: Une église découverte au Koweït // *Le Louvre et la Bible. L'Orient ancien: les lieux, les peuples et les dieux*. MdB 67, 63-65.
- Sanders J.** 1977: Un manuel de prières populaire de l'Eglise syrienne // *Le Muséon*, XC, 1977, 81-102.
- Sanders J. (ed.)** 1982: Une prière inédite d'Isaak de Ninive: Von Kanaan bis Kerala: Festschrift J. P. M. van der Ploeg, 499-511 (*Alte Orient und Altes Testament* 211).
- Sauget J.-M.** 1976: Le Dossier Ephrémien du manuscrit arabe Stasbourg 4226 // *OCP* 42, 426-458.
- Sbath P. (ed., tr.)** 1934: Traités religieux, philosophiques et moraux, extraits des œuvres d'Isaak de Ninive... par Ibn as-Salt... Texte arabe, trad. française par le P. Paul Sbath. Le Caire.
- Scher A.** 1905: Catalogue des manuscrits syriaques et arabes conservés dans la bibliothèque épiscopale de Séert (Kurdistan) avec notes bibliographiques. Mossoul.
- Scher A.** 1906: Notice sur la vie et les œuvres de Dadišo Qatraya // *JA* série X, VII.
- Scher A. (ed.)** 1907: Barḥadbšabba 'Arbaya, Évêque de Ḥalwan (VI^e siècle). Cause de la fondation des écoles. PO 4/IV. P.

- Scher A. 1908: Notice sur les manuscrits syriaques et arabes conservés dans la bibliothèque de l'évêché chaldéen de Mardin // *Revue des bibliothèques* 18.
- Scher A. (ed.) 1911: Histoire nestorienne inédite: Chronique de Séert. Seconde partie. PO 7/2. P.
- Scher A. 1919: Histoire nestorienne. Chronique de Séert. II/2. PO 13. P.
- Smith Lewis A. 1894: Catalogue of the Syriac MSS. in the Convent of St. Catharine on Mount Sinai // *Studia Sinaitica*, 1. London.
- Snoj A. 1936: Staroslovenske rukopisi v sinajskem samostanu Sv. Katarine // *Bogoslovni vestnik* 16, 172, n. 35.
- Sōnī B. 1993: الشرفة دير في البطريركية المخطوطات فهرس Beirut.
- Staab K. 1933: Pauluskommentare aus der griechischen Kirche (Neutestamentliche Abhandlungen XV), Münster, Aschendorff.
- Steve M.-J. 2003: L'île de Khârg. Une page de l'histoire du golfe Persique et du monachisme oriental. Neuchâtel-P.
- Stewart C. 1991: Working the Earth of the Heart». The Messalian Controversy in History. Texts, and Language to AD 431. Oxford.
- Strothmann W. 1972: Johannes von Apamea. Sechs Gespräche mit Thomasios, Der Briefwechsel zwischen Thomasios und Johannes und Drei an Thomasios gerichtete Abhandlungen. Patristische Texte und Studien. 11. Berlin.
- Strothmann W. (ed.) 1981: Die Syrische Überlieferung der Schriften des Makarios. Teil 1 Syrischer Text. Teil 2: Übersetzung. Göttinger Orientforschungen. 1. Reihe Syriaca. 21. Wiesbaden.
- Strothmann W. (ed.) 1981a: Textkritische Anmerkungen zu den geistlichen Homilien des Makarios/Symeon. Göttinger Orientforschungen. 1. Reihe Syriaca. 23. Wiesbaden.
- Suchla B.-R. (ed.) 1990: Corpus Dionysiacum I. De divinis Nominibus. Berlin; N. Y.
- Swete H. B. (ed.) 1880-1882: Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli commentarii, 2 Bd., Camb.
- Tarchnišvili M. 1955: Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur, Vaticano.
- Teule H. G. B. 1993: Gregory Barhebraeus. Ethicon. Mēmra I. CSCO 535, Scr. Syr. 219. Leuven.
- Thomas D. 2001: Syrian Christians under Islam. The first thousand years. Leiden: Boston; Köln.
- Thomson W. Isaac of Nineveh. A Study in Syrian Mysticism, Harvard University, 1924 (неизд. докторская диссертация).
- Titterton L. H. ок. 1925: The Syriac manuscripts in the Semitic Museum of Harvard University.
- Tonneau R. M. 1953: Théodore de Mopsueste. Interprétation (du Livre) de la Genèse (Vat. Syr. 120, ff. I-V), Le Muséon LXVI (CPG 3827).

- Touraille J. (tr.) 1981:** Isaak le Syrien. Evres spirituelles. P.
- Touraille J. 1982:** Isaac Syrien, témoin de l'impossible // *Contacts*, XXXIV, 1982, 170-178.
- Treu K. 1985:** Remnants of a majuscule codex of Isaak Syrus from Damascus, *Studia Patristica* 16/2. *Texte und Untersuchungen* 129. 114-120. Berlin.
- Tsirpanlis C. N. 1987:** Praxis and Theoria: the heart, love and light mysticism in Saint Isaac the Syrian // *PBR*, VI, 1987, 93-120.
- Valiaplackal L. J. 1994:** The Way to God according to Mar Isaac of Nineveh and St. Bonaventure. A Comparative Study (Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum – Pontificium Institutum Orientale). Roma.
- Van der Ploeg J. 1943:** Un traite nestorien du culte de la Croix // *Le Museon*, LVI, 115-127.
- Vasilios (arch.) 1997:** Abba Isaac the Syrian. An Approach to his World, Montreal.
- Velat B. 1960:** Éthiopie // *Dictionnaire de Spiritualité*, IV. P. Coll. 1453-1477 .
- Villagomez C. J. 1998:** The fields, flocks, and finances of monks: economic life at Nestorian monasteries. Dissertation. University of California. L. A.
- Vitestam G. 1964:** Seconde partie du traité qui passe sous le nom de «La grande lettre d'Évagre le Pontique à Mélanie l'Ancienne», publiée et traduite d'après le manuscrit du British Museum. Add. 17192. Lund.
- Vööbus A. 1958:** History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East I. The origin of Asceticism. Early Monasticism in Persia. CSCO 184, Subsidia 14. Louvain.
- Vööbus A. 1960:** History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East II. Early Monasticism in Mesopotamia and Syria. CSCO 197, Subsidia 17. Louvain.
- Vööbus A. 1960a:** Syriac and Arabic Documents regarding Legislation relative to Syrian Asceticism. Papers of the Estonian Theological Society in Exile 11. Stockholm.
- Vööbus A. 1965:** History of the School of Nisibis. CSCO 266, Sub. 26. Louvain.
- Vööbus A. 1970:** Syrische Kanonenssammlungen. Ein Beitrag zur Quellenkunde. I. West-syrische Originalurkunden 1, B (CSCO 317; Sub. 38). Louvain.
- Vööbus A. 1972:** Eine neue Schrift von Isaak von Ninive / *Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis (1898-1968)* / F. Graffin (ed.), 309-312, Louvain.
- Vööbus A. 1973:** Handschriftliche Überlieferung der Mémrê-Dichtung des Ja'qôb von Serûg. I. Sammlungen: die Handschriften. CSCO 344 / Subs. 39. Louvain.
- Vööbus A. 1988:** History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East III. A Contribution to the History of Culture in the Near East. CSCO 500, Subsidia 81. Louvain.
- Vööbus A. 1988:** History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East (CSCO 500; Subsidia 181). Louvain.
- Vosté J. 1945:** Paul Bedjan, le lazarisht persan. Notes bio-bibliographiques // *OCP* 11, 45-102.

Wallis Budge E. A. W. 1893: *The Book of Governors. The Historia monastica of Thomas Bishop of Marga* A. D. 840 I-II, London.

Weitzman M. P. 1999: *The Syriac Version of the Old Testament: An Introduction*. University of Cambridge Oriental Publications 56. Cambr.; N. Y.

Wensinck A. J. (tr.) 1923 (1969²): *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh*. *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel 23, Nr. 1*, Amsterdam; Wiesbaden.

Wilmshurst D. 2000: *The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East, 1318-1913*. CSCO 582, Subs. 104. Louvain.

Wright W. 1871: *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, acquired since the year 1838*, vol. II. London.

Wustefeld F. (ed.) 1866: *Yaqut al-Hamawi, Kitab mu'jam al-buldan*. Leipzig.

Zirnheld C.-A., Bp. Kallistos Ware 1985: *Marc le Moine: Traités spirituels et théologiques*. Abbaye de Bellefontaine.

Βάντσος Χ. 1989: 'Η σημασία και ή σπουδαιότητα της συμβουλής κατά τη διδασκαλία Ισαάκ του Σύρου και τη σύγχρονη ποιμαντική ψυχολογία // *Κληρονομιά*, XXI, 93-113.

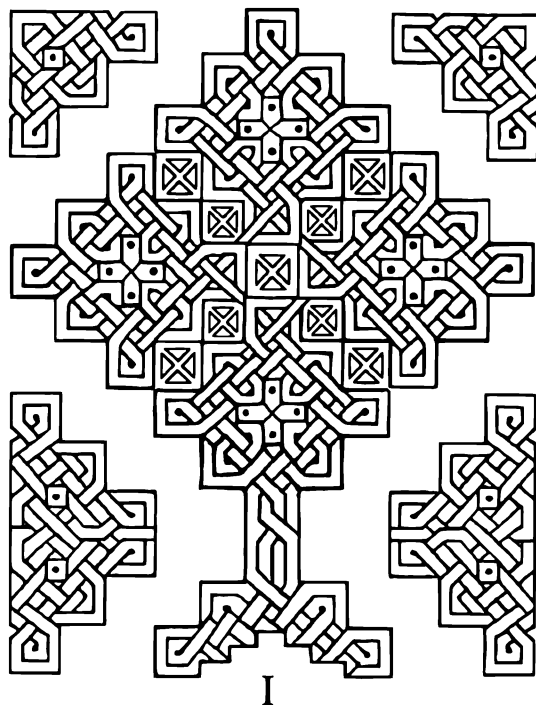
Ζήσης Θ. 1990: Άββα Ισαάκ ο Σύρος, // *ΕΕΘΣ*, I, 49-71.

Θεοτόκης Ν. (ed.) 1870: 'Όσιου πατρός ήμών Ισαάκ έπισκόπου Νινεύι τά εύρεθέντα άσκητικά, Leipzig.

Ιορδανίτης Α. 1911: Τοϋ όσιου πατρός ήμών άββά 'Ησαΐου λόγοι κθ'. *Иерусалим* (2-е изд: Σ. Σχοΐνας (ред.), Βόλος 1962).

Παντοκρατορινός Κ. (tr.) 1961: *Οι Ασκητικοί λόγοι Άββα Ισαάκ του Σύρου μετενεχθέντες εκ της αρχαίας εις την νεωτέραν Ελληνικήν*. Athens.

Πόποβιτς Ι. (архим. J. Поповић) 1967: Η γνωσεολογία του αγίου Ισαάκ του Σύρου // *Θεολογία* 38, 206-225, 386-407.



I

ПРИЛОЖЕНИЕ
НАУЧНЫЕ СТАТЬИ
ПО СИРИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

MŞALYANŪTHĀ I

«МЕССАЛИАНСКИЙ» МИФ IV-V ВВ.,

И СПОРЫ ОБ АСКЕТИКЕ В ИРАНСКОЙ ЦЕРКВИ ВОСТОКА VII В. Н. Э.

Идейная и богословская борьба, развернувшаяся в христианской общине Ирана в VII-VIII вв. вокруг т. н. «мессалианства», имела свои внутренние причины – борьбу за власть в высшем звене руководства Церкви Востока. Дело осложнялось начавшимся арабским завоеванием и общей дестабилизацией политической и социальной обстановки¹. Однако даже эти сложные условия не могли скрыть внешний процесс, истоком которого была начавшаяся в IV-V вв. адаптация сирийского типа аскетизма на греческой почве². Эта адаптация проходила порой не без сложностей, создавая точки культурного оттолкновения, обозначившие границы мифа, о котором у нас пойдет речь. Сирийцы, выработавшие на протяжении IV-V вв. своеобразный тип аскетического поведения и отражающей его идеологии и богословия, после противоречивых соборов в Эфесе (431) и Халкидоне (451), начали синтезировать собственное аскетическое богословие на материале греческой традиции – «каппадокийцев» прежде всего³. И постепенно упомянутое греческое культурное «оттолкновение», вызванное непривычными культурными формами, стало самими сирийцами восприниматься как полноценный миф. Рецепция греческой патристики через переводы повлияла на их религиозные представления: сирийцы поверили в существование «ереси молитвенников».

Дело в том, что сирийцы с их специфическим взглядом на мир и человека, укорененном в семитских вообще и библейских в частности категориях со времен Афраата и апокрифов, рассматривали аскетические практики в аспекте «удаления/приближения». В основе процесса генезиса сирийского типа аскетизма оказался задействован и переосмысленный опыт египетских подвижников и отшельников⁴, и опыт интеллектуальной мистики патристической традиции, идущей от Оригена и Евагрия. Основная линия конфликта, насколько можно судить, прошла между культурными формами «остранения», присущими сирийскому иночеству и социальным пафосом имперской церковности. Этот конфликт осознал уже знаменитый епископ Раббула Эдесский, который увидел в «еретиках-молитвенниках» большую заботу и проблему для организации церковной жизни. Иноки сирийской выучки, как можно видеть из совокупности документов эпохи (описания разнообразных форм иночества находятся у Феодорита Киррского и Иоанна Эфесского), реализовывали несколько культурных моделей, специфичных для позднеантичного аскетизма⁵. Первая модель – «странничество» (ξενιτεία, ܟܢܝܬܝܘܬܐ), заставляющая аскета не пребывать на одном месте, а перемещаться и даже бежать. Вторая модель – «анонимность» (отказ от имени и семьи): аскет, подобно Архелиду или «Человеку Божию» (ܟܠܝܘܬܐ ܕܥܒܕܐ ܕܥܠܘܝܐ), отказывается не только от социальной и зачастую этнической среды, но и радикально десо-

1 Исследование арабского завоевания см: Donner 1981; Morony 2005

2 Veulay 1987, 33-35

3 Источники сирийского аскетического богословия см.: Blum 1984

4 Прежде всего, имеется в виду агнографическая легенда о мар Авгене; см.: Дьяконов 1918, 107-174; Fiey 1962, 52-81; Murgaviev 2003, 1185-1191

5 Литература по феноменологии и формам сирийского аскетизма насчитывает уже десятки томов. В качестве обобщающей работы сейчас можно указать на Ф. Эсколана (Escolan 1999), феноменология и классификация форм дана у Ш. Абузайда (Abouzayd 1993)

циализуется, утрачивая имя. Третья модель – «бестелесность», предполагающая непрерывную молитву, отказ от сна и обычной пищи, иногда доходящий до питания травой и отказ от речи и, иногда, любой коммуникации (سكوت, обычно переводимое как «молчание»). Можно спорить о том, были ли эти черты специфичным выражением «миафиситской духовности», но их комбинация оказывается в противоречии с культурными представлениями грекоязычных писателей и церковных деятелей, пустивших в оборот миф о «секте мессалиан». Иначе говоря, рабочей гипотезой будет то, что слово «молитвенники» было самоназванием некоей общины сироязычных иноков подобно тому как *ἄχοιρῆται* стало названием другой общины, переселившейся в Константинополь во главе с Александром Акимитом⁶.

ИСТОРИЯ ВОПРОСА

Об этом загадочном явлении, строго говоря, ничего толком не известно, а то, что донесли до нас скудные свидетельства его обличителей и противников, вызывает сильнейшие подозрения в плохой осведомленности или в политической ангажированности. Базовое исследование вопроса с полным разбором свидетельств провел Клаус Фитшен⁷. Он пересмотрел схему, доминировавшую у ученых старой школы (прежде всего у И. Осэрра, писавшего о «фундаментальной ошибке мессалиан» в сторону релятивизации данных о «мессалианстве» V в. Указанные авторы в целом принимали в качестве исходного тезиса реальность ереси в V в. и надуманность ее «второго издания». Принятие на веру «досье V в.» объясняется, видимо, общим доверием таким источникам как Епифаний, Феодорит и Нил Анкирский. Попытка нового взгляда на проблему предлагается в работах К. Стюарта и Д. Кэнера⁸. Точка зрения последнего кажется нам наиболее взвешенной.

Рассмотрим кратко это досье. Считается, что в IV в. в Сирии или Месопотамии возникло некое учение, быстро захватившее умы иночества, смысл которого сводился к специфическому представлению о природе греха, смысле молитвы и вытекающем из них церковном поведении (отказ от крещения, евхаристии, конфликт с иерархией)⁹. В IV в. в ходу появился термин *mšalyānē*, т. е. «молящиеся», что уже само по себе было несколько странной постановкой вопроса: молитва, являющаяся главной религиозной практикой в христианстве, становится поводом для обвинения в ереси. Впервые туманное, но явно негативное упоминание «молящихся» встречается у мар Афрема Нисибинского (*Nupni contra Haereses* 22, 4-5): *محرليته* (и молитвенников, которые недостойны)¹⁰. Мы не видим оснований так радикализировать смысл слов *μαρ*

6 Жизнь см. в изд.: *Vie d'Alexandre l'Acemete* / Ed. J. de Stoop, *Patrologia Orientalis* 6/5. Александр был осужден за «молитвенничество», в передаче агиографа ВHG 47 превратившееся в «несторжничество», что отражает интерференцию понятий, но косвенно указывает на некое участие «молитвенников» в событиях вокруг Эфесского Собора 431 г.

7 Fitschen 1996

8 Stewart 1991; Caner 2002

9 Богословие «мессалианства» очень реконструктивно, не осталось никаких аутентичных его изложений. Описание Фитшена, построенное на основе сводки всех источников, производит впечатление разнородных и не скоординированных обвинений

10 Наш перевод несколько отличается от общепринятого (Э. Бек переводит *Ausschweifung*, т. е. «невоздержанность, разврат»), и он основывается на семантике глагола *zll* (мало весить, быть малозначимым), который в пассивной породе имеет значение «быть ничтожным, презренным». И такое переносное значение может быть доведено до «быть распутником». Подробный разбор см. в моей статье: *Mšalyānutha*. Сирийское досье «мессалианского» феномена (IV в.). К вопросу о начале возникновения «молитвенников» в сироязычной среде // Вестник ПСТГУ (Филология) (в печати)

Афрема, выводя их кружным путем из туманных выражений греческой патристики. Как следует из анализа М. Кмошко и К. Фитшена, современные мар Афрему Афраат и «Книга степеней» не содержат никаких пейоративных упоминаний о «молитвенниках»¹¹. В IV-V вв. наиболее явно упоминает «молящихся» Епифаний Саламинский, который называет среди прочих еретиков *Μασσαλιανοί* или *εὐχόμενοι* (Ραπαγιον 8ο, 4.1). Эта глава описывает некое движение первой половины IV в., существовавшее в рамках языческой культуры («массалиане, происходящие от язычников» или «мартириане» от *μάρτυς*). Они строят моленные, а также на рассвете собираются и поют богу «заунывные песни и хвалы». Летом в жару они спят на улицах городов (Епифаний специально подчеркивает «женщины вместе с мужчинами») и просят подаяния. В беседе их слышны кинические нотки: «назовешь их пророками, они скажут: я пророк, назовешь Христом, он утверждает: я – Христос». Епифаний говорит, что в отличие от христиан, которые остригают волосы на голове и не касаются бороды, эти «массалиане» отращивают длинные волосы. Все это описание не вызывает большого доверия, но напротив, порождает множество вопросов. Заключение Фитшена относительно «молящихся» Епифания звучит довольно бесстрастно: речь идет о каких-то аскетах, которые «предпочитали некую форму отшельничества общезжитию, но при этом соблюдали временную *stabilitas loci*, то есть не были бродягами»¹². Упоминание о «ереси» выглядит и вовсе смешным, так что, строго говоря, выяснить содержание «ереси» с его помощью не получается. Единственный вариант – связать «молитвенников» с харизматическим движением Евстафия Севастийского, осужденного на соборе в Ганграх (между 340 и 370 годами – точной датировки нет) и в памфилийской Сиде (ок. 390 г). Оба этих собора имеют крайне противоречивый статус: первый под председательством арианина Евсевия Никомидийского выступил «в защиту брака» (причем и тут вопрос с оппонентами остается крайне непонятным), второй также невнятен, он направлен против евстафиан, которых называли для краткости «мессалианами».

Содержание «молитвенной» ереси трудно себе представить и из дальнейших источников. Так Феодорит Киррский в своей «Церковной истории» (IV, 11)¹³ излагает маловразумительную историю, более всего подходящую на полемический анекдот, наподобие тех, которыми Иоанн Руф стремился скомпрометировать сторонников Халкидонского собора немного позже¹⁴. Он называет, впрочем, имена зачинщиков: *Δαδῶης*, *Σάρβας*, *Ἀδελφίος*, *Ἐρμᾶς* и *Συμεῶνης*. Имена эти имеют как сирийское, так и греческое происхождение, и по ним невозможно сказать что-либо конкретное. Ученик аскета Юлиана Савы Адельфий Эдесский называется вождем и «основателем» (сведения монофизитского писателя VI в. Филоксена Маббугского¹⁵) «ереси»¹⁶. Туманные и крайне сомнительные рассказы о «бесе, поселяющемся в душе», «о бесполезном крещении» и «необязательной Евхаристии» выглядят совершенно неправдоподобно просто потому, что их невозможно поместить в исторический контекст сирийского аскетизма. Истории, которые излагает все тот же Феодорит в «Боголюбивой истории» (*Historia religiosa* 3, 16) об иноке Маркиане, который в окрестностях Антиохии встречал «молитвенников», зараженных... манихейством, вызывают еще более

11 Fitschen 1996, 19–20. Разбор единственного нерепрезентативного упоминания у Афраата см. в Муравьев (наст. изд.)

12 Fitschen 1996, 24

13 Полностью воспроизведено у И. Дамаскина в «Ста ересях вкратце» под № 80

14 Jean Rufus 1911; тж. Ном 2006

15 Philoxène *Epistula ad Patricium*, 108 (Lavenant 1963)

16 Обсуждение «концепции Адельфия» см. у: Fitschen 1996, 62–65, 93–95

скепсиса¹⁷. В худшем случае мы имеем дело с каким-то *pars pro toto*. К. Фитшен задается правомерным вопросом, можно ли вообще идентифицировать Адельфия с «молитвенниками»¹⁸, а мы поставим вопрос еще более резко – видел ли Феодорит вообще хоть одного «еретика-евхита» живьем? Критика греческого аскетического писателя Нила Анкирского в *De voluntaria paupertate* (CPG 6048, 21), сведения патриарха Фотия и ряд других ранних документов, обобщенные в исследованиях Гийомона и Фитшена, производят столь же удручающее впечатление¹⁹.

Вывод, который можно сделать из ранней истории «мессалианской ереси», – греческие церковники столкнулись с неким явлением, возможно происходящим из сирийской среды. Это явление заключалось в иных, непривычных для них формах «остраненного» аскетизма: возникшем на основе интроспективной аскетики представлении о воздействии бесов на душу и способах их изгнания, определенного аскетического релятивизма в отношении церковной структуры и ее сакраментальных форм и подобных им представлений²⁰. Возможно (и в этом смысл призыва Фитшена «не преувеличивать» тему «культурного недопонимания»²¹) отдельные экстравагантные выводы могли быть сделаны Адельфием или кем-то еще, однако целостной системы «ереси» в этих выводах не просматривается²². Со свойственной грекам систематичностью они сочли эти явления «ересью» и едва ли не манихейством (вспомним, что главным признаком манихеев был их вегетарианский аскетизм с энкратитским оттенком). Тут, вероятно, проявилось стремление «подводить теорию» под все явления христианской жизни.

Почти полное досье «молитвенничества» собрал в свое время упоминавшийся выше венгерский исследователь М. Кмошко, занимавшийся «Книгой степеней»²³. Дальнейшее исследование в приложении к этому загадочному памятнику продолжил ряд исследователей (см. словарные статьи Барей и Гийомона, работы Грибомона²⁴). Их выводы в целом сводятся к тому, что никакой «ереси мессалианства» в «Книге степеней» нет²⁵. Из свидетельств Епифания Саламинского, Иеронима Стридонского, Маруты Майферкатского и других писателей Кмошко делает такой вывод: *his consideratis valde probabile videtur... Messalianos... non fuisse sectam vere talem ab aliis distinctam. sed viros dogmatice plus minusve indifferentes quibus a peculiaris erat nisus quidam asceticus, quo impellente de virtute orationis deque rerum terrestrium usu in diversos errors lapsi sunt et non tam doctrinae novitate, quam potius insolita vitae ratione pacem Ecclesiae perturbarunt* (р. СХХ). Таким образом, нет специфического «мессалианского» учения и в «Книге степеней».

Отдельное развитие «проблема мессалианства» получила в связи с «Макарьевским корпусом», сборником духовных сочинений некоего Симеона Месопотамского, написанном на греческом и ходившим в иноческих кругах под именем прп.

17 ἀπεστρέφετο δὲ κομιδῇ καὶ τοὺς ὀνομαζομένους Εὐχίτας ἐν μοναχικῷ προσήματι τὰ Μανιχαίων νοσοῦντας

18 Fitschen 1996, 27

19 Guillaumont 1976, 126-129; Fitschen, 1996, 25ff

20 Ср. у Канера взгляд на «мессалианство» как на part of a post-Constantinian ecclesiastical process of defining, consolidating, homogenizing, or rejecting forms of Christian life (Caner 2002, 84)

21 Fitschen, 107

22 Здесь, впрочем, необходимо учитывать два смысла слова «ересь» в христианской традиции: группа/секта и учение этой группы, составляющее ее «особость» относительно большинства

23 Об этом памятнике см. Введение к книге: Kmosko 1926

24 Vareille 1939, 1454-1465; Guillaumont 1980, 1074-1083

25 Kmosko 1926, СХV

Макария Великого²⁶. А. Г. Дунаев, занимавшийся проблемой именно в связи с «Макарьевским корпусом», также не смог предложить нового взгляда на «ересь молитвенников», однако обобщил некоторые выводы ученых, позволившие ему сделать вывод, что Симеон Месопотамский, действительный автор «Корпуса», был кем-то «вроде» мессалианина. Дунаев (с. 223-234) абсолютно прав в том, что Симеон был близок к тому, что в патологии принято называть «мессалианством», но он не прав, пытаясь вслед за авторами греческой патристики обосновать существование «ереси мессалианства», идейное содержание которой выглядит совершенно внеисторичным²⁷. На материале аскетического корпуса Симеона Месопотамского как в его греческой, так и в сирийской форме, опубликованной В. Штротманом, отчетливо видно, что перед нами тот же самый интроспективно-аскетический тип мышления, что и в «Книге степеней», и позднее, например, у Иосифа Хаззайя, Иоанна Дальятского, мар Исхака Ниневийского, т. е. отрефлексируемый в терминах мистики. Одним из самых ранних писателей этого направления считают Иоанна Савву (т. е. «Старца»).

ЭКСКУРС: «МЕССАЛИАНСТВО» ИОАННА САВВЫ

Весьма интересное явление раннего «молитвеннического» богословия на сирийской почве иногда видят у знаменитого писателя V в. Иоанна Саввы (Апамейского) в связи с его мистико-аскетическим учением, ибо биография его не сохранилась²⁸. Для Иоанна человеческая душа находится между телесностью и духовностью (это – отзвук платонической постановки вопроса о «месте» души). Не будучи сложенной из элементов этого мира, она не подвержена всем изменениям этого мира, пока не соединена с телом. Однако, будучи с ним связана, она, по мнению Иоанна, заключена в тело как в гроб. Бог поместил душу так глубоко и потаенно в теле, что сам дьявол не видит ее. Но сатана имеет доступ к душе через тело. В душе Иоанн Савва выделяет две части: невидимый бесам центр, область духовную, и периферийную зону, находящуюся в контакте с телом, особенно с сердцем и мозгом, а также с почками. Через эту зону к душе получает доступ и сатана, и страсти. Спасение у И. определяется срединным положением души между телом и духом, что делает ее подверженной нападению сатаны. Таким образом, при большом желании можно увидеть и у Иоанна теорию бесовского «вселения». Однако, «родившись в наш мир, Господь не позволил воздвигнуться перед Собой этому средостению греха, и Он преодолел его силою своего ведения и пребывал от рождения вне его, так что через отверстие, пробитое Им, воссиял свет иного мира»²⁹. Т. е. каждый человек отныне волен совершить этот возврат к светононому миру, но на этом пути есть немало препятствий. Это и козни дьявола, который действует через органы взаимодействия души с миром. Эта деятельность есть арена борьбы, в которой у человека есть могучее оружие – свобода выбора. Целью душевного сражения, согласно, И., должно стать полное упразднение тщеславия, в результате чего подвижник обретает чистоту – *daquūtā*. Духовная стадия

26 Обзор обширной литературы по «Макарьевскому корпусу» см.: Хоружий 2006

27 Выводы Дунаева («не отделяемые от предположений»: Дунаев 2002, 303-307) можно обобщить так: «сирийцы породили некую ересь, суть которой в неверном учении о первородном грехе, подобном пелагианству». А затем непросвещенные и некнижные иноки создали некий «средний слой», отличительными чертами которого была многоязычность и кочевничество, а также «максимализм», который и разнес идеи «мессалианства», растворив их в дикости

28 Об Иоанне Апамейском в связи с «мессалианством» см.: Lavanant 1984; тж. Strottmann 1972; Harb 1971, 36

29 Strottmann 1972, Dial. 62, 22-63,1

аскетического пути для Иоанна Аламейского характеризуется особым состоянием прозрачности (или цельности, *ṣafuṭā*), которое наступает в результате совершенного очищения. Эта мистическая аскетика имеет некоторый спиритуалистический уклон, который можно вполне наименовать «мессалианским»: так Штротман считает, что для Иоанна Старца Крещение по своему инициатическому действию может быть заменено удалением от телесных помышлений³⁰. Иоанн часто говорит об «истинной Церкви», которая в его концепции есть полное и совершенное (реализованное) единство ума и веры. Впрочем, в этих местах писатель поднимается до таких мистических высот, что заключения Штротмана производят впечатление некоторой односторонности. Особое значение сирийский мистик придает молитве: в отдельном сочинении, опубликованном С. Броком, Иоанн говорит, что «молчание сердца» должно выражаться в непрестанной молитве, в «памятовании о Боге» (ܩܪܝܢܐ ܕܠܗܐ)³¹. Молящийся должен не только повторять слова молитвы, но и сам стать этими словами. Перед нами вполне логичная сирийская мистико-аскетическая система, параллельная евагрианской. Пресловутое «мессалианство» Иоанна Аламейского оказывается таким же «ярлыком», как и в случае с «Книгой степеней» и «Макарьевским корпусом».



Оказывается, что между сирийскими авторами IV-V вв. и византийским «мессалианством» не много общего. Ранняя история понятия и термина «мессалианство», скорее, указывает на встречу культур, во время которой практика «остранения/удаления» получила различное теоретическое осмысление: позитивное – на сирийской почве и негативное (Фитшен называет это *asketische Fremdartigkeit*) – у грекоязычных писателей. Немецкий историк, а также его французский коллега Эсколан всячески пытаются сохранить устоявшиеся дефиниции и предлагают считать реальным только «еретическое учение», но не его носителей.

«МЕССАЛИАНСКИЙ ВОПРОС» В VII В.

VII в. в истории всего восточного христианства был временем весьма серьезных потрясений, когда существующие водоразделы в церковной среде были дополнены делениями политического и культурного свойства. Для многих христиан этот век оказался роковым уже только потому, что он возродил, но тут же и окончательно похоронил надежды на примирение различных конфессиональных групп между собою. Политически этот век можно справедливо назвать катастрофическим: Иран вступил в новую эпоху, еще не перейдя хронологического рубежа. В 590 г. скончался шаханшах Гормизд, а пятью годами позже почил католикос Ишо'яв I. По смерти католикоса собор Церкви Востока, идя навстречу пожеланиям самого покойного государя и его христианской супруги Ширин (тогда еще не обратившейся в миафиситство)³², наставил на кафедру Селевкии-Ктесфона старцаинока Савришо'. Савришо' был практически силой извлечен из своего отшельнического убежища епископами, пришедшими поставить его на кафедру лашомскую, предстоятель которой, епископ Савва скончался. Однако, как сообщает хронист Мари, и после избрания епископом Савришо' продолжал свои аскетические подвиги, так что в Лашом начали стекаться паломники, желавшие посмотреть на знаменитого подвижника. Император ромеев Маврикий, как пишут, заказал его

30 Strothmann 1972, 78

31 Brock 1979, 84-101

32 Baum 2003

портрет и посылал с послами богатые подношения отшельнику, прося его молитвенного заступления. Помимо аскетизма Савришо' славился как неутомимый путешественник и проповедник. Его апостольский пыл заводил его в самые отдаленные области внутренней Персии, а путешествие в Хиру Ну'манову кончилось обращением самого вождя Лахмидов Ну'мана и присоединением его к Церкви Востока³³.

Но в 603-604 гг. шаханшах Хосров II Парвиз начал войну против Византии, якобы по мотивам мести за Маврикия, убитого узурпатором Фокой. И престарелый католикос Савришо' поддержал царя, отправившись вместе с армией на войну. Однако здоровье восьмидесятипятилетнего старца оказалось слабым для этого нового путешествия: он скончался в Нисибине во время осады Дары в 605 г. И вот еще при жизни этого выдающегося церковного иерарха Церковь Востока потряслась серьезным спором, который нас и интересует в первую очередь – это загадочный спор с «молитвенниками» (*mşalyānē*)³⁴. Эти иноки, как сообщают источники, «отрицали» общежительный тип монашества и бродили по городам и весям, прося подаяния, и утверждали необходимость «духовной молитвы». Несколько случаев, когда они проникали в дома христиан и становились приживальщиками и дармоедами, побудили католикоса заключить с ними нечто вроде договора, и их число уменьшилось. Достойная удивления ничтожность этого эпизода выглядит явно непропорциональной в сравнении с грозным названием «ересь мессалиан», которое впоследствии охотно употребляли как в Церкви Востока, так и в Церкви империи.

Вторым большим спором стало движение «нисибинцев», сторонников схоларха знаменитой школы Хнаны Адиабенского³⁵. О природе спора между «хнанитами» и церковным руководством также идут дискуссии. С одной стороны, известно, что Хнана отвергал авторитет Феодора Толкователя, знаменитого епископа Мопсуестии и пытался приблизиться богословски к халкидонскому пониманию христологического догмата. Его главный противник, известный богослов Бавая, называемый Великим в отличие от другого Бавая, Малого, обвинил хнанитов в пантеизме, оригенизме и даже фатализме³⁶. Стремление искоренить «оригенизм» не помешало ему, впрочем, комментировать «Сотницы» «главного оригениста» Евагрия Понтийского³⁷. В Нисибин по решению собора 596 г. был послан епископ Григорий Кашкарский, но сам католикос недолюбливал Григория, и Бавая заодно, и за спиной собора вставлял им в колеса все возможные палки, помогая тем самым хнанитам. Когда нисибинцы стали жаловаться шаху на бесчинства Григория, Савришо' поддержал их жалобы и потребовал извергнуть Григория из сана епископа. Образовалась партия радикально настроенных епископов Церкви Востока, которым отношение Савришо' стало казаться чрезмерно мягким. Бавая и его сторонники создали целый культ этого Григория, называя его «живым мучеником» и приписывая его гневу усмирение вспыхнувшего тогда же бунта в Нисибине, проведенное полководцем Накверганом согласно правилам обращения с бунтовщиками.

После смерти Савришо' Церковь Востока ждала далеко не самые лучшие времена. Избранный по указу шаханшаха католикосом Григорий Пратский оказался стяжателем и сребролюбцем, так что в народе ходили карикатуры, изображавшие владыку

33 Пигулевская 1961

34 Labourt 1904, 213-215; Gribomont 1972, 620-625

35 О Хнанае см.: Labourt, 1904, 214-215

36 Vööbus 1965, 299-317

37 Впрочем, в сирийской традиции Евагрий отделялся от оригенизма: Guillaumont 1980, тж. Muraviev 2003, 186; Engelmann 2008

вождедельно ощупывающим курицу на предмет ее жирности. В 609 г. жадный старик умер, а все его богатства были конфискованы в государственную казну. Антихалкидониты севирина согласия (которых халкидонитская полемическая литература обычно именвала миафиситами или акефалами) утвердились в Иране и смогли влиять на политику шаханшаха через придворного врача (друстбеда) Гавриила Шингарского и перешедшую к ним шахиню Ширин. Выборы нового католикоса были приостановлены, а епископам Церкви Востока был навязан диспут, на котором им пришлось отвечать одновременно на вопросы севириан и хнанитов. Католикос был избран лишь в 628 г., так что на протяжении ряда лет фактическим главой Церкви Востока оказался тот самый Бавай Большой, который прославился своей борьбой с хнанитами и был к тому же ревностным сторонником радикального христологического антиохизма в духе Нестория. Но часы сасанидского царства были сочтены, а вместе с ним приходил конец и той системе церковно-государственных отношений, которые складывались в Персии на протяжении трехсот лет.

Каково же досье «новой вспышки мессалианства» при Бавае? Цитаты из «Книги соборов» (Ктава Сунхадос) приводят какие-то анекдотические подробности об иноках, «шатающихся по городам и живущих с женщинами в монастырях»³⁸. Деяния собора 585 г. говорят о «презрении к церковной иерархии».

Что касается самого Бавая, то его представления проанализированы в исследовании А. Гийомона³⁹. Для Бавая «молитвенники» – это «нечестивцы» (بغاة), «нечистые» (فجاءة), но самое верное определение – «обманщики именем», т. е. те, кто не соответствует своему собственному имени. Это практически соответствует смыслу выражения мар Афрема, рассмотренному выше. Интересно, что Бавай явно имеет в виду кого-то конкретного, кто, видимо, «хвалился» своим благочестием. Вместе с тем, «псевдо-молитвенники» именуется «возбужденными, взвинченными» (مغضبون) и даже «взбесившимися» (مجنونون), т. е. «сынами бесов». Это, вероятно, намек на некие экстатические состояния, но вообще говоря, христианская мистика не отрицает возможности религиозного экстаза, скорее даже наоборот. То, что Бавай считает их экстаз «бесовским» есть его личная интерпретация, но едва ли это утверждали сами «молитвенники». В другом месте Бавай говорит, что его оппоненты вместо того, чтобы сидеть как положено инокам, в пустыне, «водворяются» (محلومون) вместе с другими иноками «в домах и впадают в грех»⁴⁰. Этот упрек связан с требованием пребывания на одном месте, которое иноки не признавали. Однако следует заметить, что сирийский аскетизм не сразу перешел на «египетские нормы» и свободное движение подвижников по пустыне и в городах долгое время оставалось вполне типичным. Бавай утверждает далее, что «молитвенники» «предаются праздности и удовольствиям и проповедуют молитву без дел»⁴¹. Что касается «дел» (عملون ??), то и здесь все довольно сложно: необходимость ручного, физического труда в раннем иночестве не была очевидной. Отшельники занимались им по мере необходимости и для пропитания, в то же время считая такой труд лишь неизбежным злом. В рамках идеологии «ангельского жития» настоящая трудом считался именно труд над своей душой, труд аскетический, проклятие «хлеба в поте лица» относилось к тем, кто «в муках рождает чада своя». И наконец, последнее обвинение Бавая прямо взято из Феодорита (Haeret. fabul. comp. IV, 14).

38 Synodicon Orientale 1902, 301-303, 374-375, 406-407, 456-457. Нем. пер.: Das Buch der Synhados 1975

39 Guillaumont 1978

40 Babai, Comm. In Evagrii centuria, IV, 64 (Frankenberg 1912, 302)

41 Synodicon orientale VI, 60 (Chabot 1902, 398)

Скорее, перед нами некая внутрицерковная борьба, прикрываемая «мессалианским мифом», позаимствованным у грекоязычных писателей. Эксплуатация темы «молитвенников» объясняется, вероятно, борьбой Бавая, начавшейся еще во время его настоятельства на Изле, против довольно традиционных аскетов, практиковавших «радикальный отказ от мира» и ξενιτεία. Бавай, рассорившись с изальскими иноками и разогнав добрую половину их⁴², принялся обличать «молитвенников», о чем мы уже говорили выше. В рамках этой борьбы и был написан комментарий Бавая к «Сотницам» Евагрия: ведь именно это сочинение было важнейшим в движении аскетов. Церковный политик просто перехватывал инициативу, повторяя как заклинание все те же обвинения в «аморализме» и бродяжничестве.

В своем недавнем исследовании П. Хагман проанализировал фрагменты сочинений мар Исаака Ниневийского, известного в византино-славянском мире под именем «Исаака Сирина», в которых упоминаются в критическом смысле «молитвенники»⁴³. Хотя великий хузистанский мистик и отзывается недоброжелательно о каких-то своих оппонентах, вывести из их заблуждений «еретическое учение», тем не менее, невозможно. «Молитвенники» Исаака – это просто некие гордецы, полагающие, что им доступна некая «духовная молитва» (μοίσι κθαδς) без особых телесных трудов и когда им этого хочется, они думают, что достигли полного бесстрастия, они не уважают тайнства и не читают Библию, а также не чтят «святых отцов»: Евагрия и Феодора Мопсуестийского. Иначе говоря, «молитвенники» – это некие гордые и малоученые иноки, но совсем не «еретики». Вывод исследователя так же вполне согласуется с нашими выводами: analysis of the arguments used in the texts of Isaac of Nineveh shows that Messalianism was used by those in power to battle certain tendencies in East Syrian Asceticism that actually went back to an old ascetic tradition of solitaries living a life outside the control of the ecclesiastic powers. It seems likely that these tendencies were not limited to certain groups of communities, but that one man's saint would be another man's heretic, depending on perspective⁴⁴. Эта цитата приведена полностью, ибо показывает фактический научный консенсус, складывающийся вокруг истории с мессалианством в VII в.

Традиция продолжилась и в VIII в. при католикосе мар Тиматеосе, когда дело дошло до церковного проклятия (анафемы) важнейших писателей-аскетов – Иоанна Апамейского, Иоанна Дальятского и Иосифа Прозорливца (Хаззайя)⁴⁵. А. Гийомон высказался в пользу полной фиктивности и политизированности этого обвинения. Более того, история с обвинениями Ованнеса Одзнеци в адрес абстрактных «мессалиан-павликиан», как и дело египтянина Марка бар Конбара, о котором сообщает патриарх Михаил Великий⁴⁶, производят такое же невнятное впечатление. В 786/787 гг. Поместный собор персидской Церкви Востока посмертно проклял Иоанна, «именуемого из Дальяты», вместе с Иоанном Апамейским и Иосифом [Хаззайя]. В деяниях собора говорилось, что Иоанн «последовал Савелию (еретику II в.!) и веровал о Сыне и Духе, что Они суть силы, а не Лица, что Слово назвалось Сыном не потому, что Оно от Отца, но из-за того, что Им Отец сотворил вселенную». Деяния собора повествуют, что «Отцы прокляли всякого, кто скажет, что человечество Господа Нашего

⁴² Об этих событиях см. Labourt 1901, 229-231

⁴³ Hagman 2008

⁴⁴ Hagman 2008, 66

⁴⁵ Про анафему 787 г. см. в хронике Или бар Шинайя (Samir 1979), обсуждение в ст. Трейгер 2009, 131-135

⁴⁶ Michel le Syrien. Chronique / Ed. J.-B. Chabot. Paris, 1912, 379-381

созерцает Его Божество, или что его зрит какая-либо иная тварь. Они также прогнали всех, кто читает книги вышеназванных авторов, допустит их в монастырскую книжницу или к себе в келью, да отлучится»⁴⁷. Однако потом между 823 и 827 гг. экуменический собор уже при католикосе Ишо' бар Нун реабилитировал всех осужденных. Такая мера не смогла до конца «отмыть» осужденных от подозрений в гетероаскетизме⁴⁸. Ведь истинная причина осуждения была в неприязни католикоса Тимофея к прохалкидонитскому и неподконтрольному движению мистиков, которых с легкой руки мар Бава в подражание греческим писателям V в. повелось именовать «молитвенниками».

В своем замечательном во многих отношениях исследовании о псевдо-Макарийском корпусе А. Дунаев⁴⁹ пытается уйти, тем не менее, от очевидного вывода. Эта ересь «молитвенников» есть вещь в высшей степени абстрактная, с помощью которой и в IV-V вв. греческие церковные писатели боролись с непонятной и чуждой аскезой⁵⁰, а уж на сирийской почве она и вовсе превратилась в нечто вроде дубинки, которой церковные владыки сокрушали своих врагов. История «ереси» VII-VIII вв. в персидской Церкви Востока показывает, что т.н. «мессалианство» воспринималось в то время как ярлык, ругательное обозначение еретика. Смутное представление «молитвенники» – это бродяги, гуляющие из города в город, из монастыря в монастырь и иногда даже живущие под одной крышей с женщинами и склонные к неряшливой мистике лежит в основе обвинений. Приходится также признать, что как и для истории IV-V вв., для которых безжалостный приговор этому мифу сформулировал еще М. Кмошко, так и для VII-VIII вв. сохраняет актуальность мнение А. Гизомона о штампованности и необоснованности всех обвинений от борьбы Бава в VII в. и до 790 г.⁵¹

«Мессалианство», таким образом, есть не более, чем опыт неудачного контакта греческого мира со специфическим аскетизмом сирийцев на исходе античности, который, преломившись в церковных баталиях в Персии VII-VIII вв., оказался востребованным и даже пережил свой денотат. Мар Бавай и его сторонники подхватили термин, которым называли сирийских монахов-мистиков греки⁵². Радикальный аскетизм в Церкви Востока, прежде всего на Изле, пережил свой расцвет VII в., чтобы стать лишь тенью к тому времени, как два инока в обители святого Саввы в начале IX в. переведут по западно-сирийской копии на греческий первый том восточно-сирийского писателя «молитвеннической» ориентации мар Исхака, названного ими для ясности 'Ισαάκ ὁ Σύρος. Этот перевод, равно как и западно-сирийские копии сочинений Иоанна Аламейского и Иоанна Дальятского завершили легитимацию «молитвенников» après la lettre.

47 Assemani 1725, 100

48 Jean de Dalyatha 1978, 262

49 Дунаев А. Г. Преподобный Макарий Египетский. Духовные слова и послания. Собрание типа I (Vest. Grace. 694). М., 2002

50 Caner 2002, 84: heretical profile constructed by the Eastern church authorities

51 Обзор обвинений в связи с собором мар Тиматеоса см.: Martikainen J. Timotheus I. und Messalianismus // Makarios-symposium über das Gebet / Ed. J. Martikainen, H.-O. Kvist. Åbo, 1985, 47-60

52 Именно в таком смысле использовался термин «манихеи», а в XIV в. византийский полемик Варлаам точно так же использовал против своих оппонентов-исихастов термин

БИБЛИОГРАФИЯ

- Буняев А.** (ред. и пер.) Прп. Макарий Египетский. Духовные слова и послания. М., 2002.
- Вяконов П.** К истории сирийского сказания о Мар-Евгене... Христианский восток 1918) 107-174.
- Вигулевская Н.** Арабы у границ Ирана и Византии. Л., 1959.
- Грейгер А.** Могло ли человечество Христа созерцать его божество? Спор VIII века между Иоанном Дальятским и Тиматеосом I, католикосом Церкви Востока // Символ 55 (2009: Духовная культура сирийцев), 121-149.
- Горужий С. С.** Ασκητισμός. М., 2006.
- Abou Zayd, S.** Ihidayutha. A study of the Life of Singleness in the Syrian Orient, from Ignatius of Antioch to Chalcedon 451 AD. Oxford, 1993.
- Assémani J. S.** 1725. Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, Rome, 1725, III.
- Bareille G.** Euchites // Dictionnaire de Théologie catholique V/2 (1939) 1454-1465.
- Baum W. Schirin.** Christin-Königin-Liebesmythos. 2003.
- Beck E.** Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra Haereses. T. 170 / Scriprores 77. Louvain: CSCO, 1957.
- Beulay Jean de Dalyata.** La collection de letters. (Patrologia Orientalis, XXXIX, fac. 3. 180) Turnhout, 1978.
- Beulay R.** La lumière sans forme. Chevetogne, 1987.
- Blum G.** Mysticism in the Syriac Tradition. 1984.
- Brock S.** John the Solitary, On Prayer // Journal of Theological Studies 30. 1979, 84-101.
- Chabot J.-B. (ed.)** Michel le Syrien. Chronique. Paris, 1912.
- Chabot J.-B. (ed.)** Synodicon Orientale ou, Recueil de synodes nestoriens. Paris, 1902.
- Das Buch der Synhados oder Synodicon Orientale / Übers. O. Braun.** Amsterdam, 1975.
- Donner F.** The early Islamic conquests. 1981.
- Engelmann T.** Der Kephalaia-Kommentar Babais des Großen als Beispiel monastisch-mystischer // Makarios. Mystik – Metapher – Bild. Beiträge des VII. Makarios-Symposiums Göttingen 2007 / Hrsg. M. Tamcke. Göttingen, 2008.
- Entretien d'Élie de Nisibe avec le vizir Ibn 'Alī al-Mağribī, sur l'unité et la trinité // Islamochristiana 5 (1979), 31-117.**
- Escolan Ph.** Monachisme et église: le monachisme syrien du IV^e au VII^e siècle: un ministère charismatique (Théologie historique 109). Paris, 1999.
- Fiey J.** Aonès, Awun et Awgin (Eugène). Aux origines du monachisme mésopotamien // Analecta Bollandiana 80 (1962), 52-81.

- Fitschen K.** Messalianismus und Antimessalianismus: ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte. Göttingen, 1996.
- Gribomont J.** 1972. Le dossier des origines de messalianisme / Epectasis. Mélanges Jean Daniélou. Paris, 611-625.
- Gribomont J.** Le monachisme au IV^{me} siècle en Asie Mineure: de Gangres au messalianisme // L'Orient syrien 2, 1957, 419-432.
- Guillaumont A.** Messaliens // Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, Bd. 1: (1980), (fasc. 68-69).
- Guillaumont A.** Le témoignage de Babai le Grand sur les Messaliens // Symposium syriacum 1976. OCA 205. Roma, 1978, 257-266.
- Guillaumont A.** Les versions syriaques de l'oeuvre d'Évagre le Pontique et leur rôle dans la formation du vocabulaire ascétique syriaque // III Symposium syriacum 1980. OCA 227. Roma, 1983, 35-42.
- Guillaumont A.** Un mouvement de spirituels dans l'Orient chrétien // Revue de l'Histoire des religions 189 (1976), 126-129; Fitschen, 1996, 25ff.
- Harb P.** Aux sources de la mystique nestorienne du VII^e/VIII^e siècle: Jean le Solitaire (Jean d'Apamée) // Proceedings of the 28th International Congress of Orientalists (Canberra 1971). Wiesbaden, 1976, 36.
- Horn C.** Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine. Oxford, 2006.
- Jean Rufus, évêque de Maïouma.** Plérôphories: témoignages et révélations contre le Concile de Chalcédoine / version syriaque et traduction française édités par F. Nau. trad.
- Johannes von Apamea.** Sechs Gespräche mit Thomasios, Der Briefwechsel zwischen Thomasios und Johannes und Drei an Thomasios gerichtete Abhandlungen / Hrsg. W. Strottmann Berlin, 1972 (Patristische Texte und Studien. 11).
- Kmosko M. (ed.)** Liber Graduum / Patrologia syriaca 1 (3). Paris, 1926.
- Labourt R.** Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide. Paris, 1924, 213-215.
- Lavanant R. (ed.)** La lettre à Patricius de Philoxène de Mabboug. Patrologia Orientalis 30-5. Paris, 1963.
- Lavanant R.** Jean d'Apamée. Dialogues et traités. Paris, 1984 (Sources Chrétiennes 134).
- Morony M. G.** Iraq after the Muslim conquest, 2005.
- Muraviev A.** Macarian and Evagrian. The Problem of Origenist Legacy in Eastern Syrian Mystical Literature // Origeniana Octava, Leuven, 2003, 1185-1191.
- Pourshariati P.** Decline and Fall of the Sasanian Empire. N. Y., 2008.

Stewart C. OSB, "Working the Earth of the Heart". The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431. Oxford (1991).

Vie d'Alexandre l'Acemete / J. de Stoop (ed.). Patrologia Orientalis 6/5.

Vööbus A. History of the School of Nisibis (CSCO 266; Louvain, 1965) 299-317.



ΜΣΑΛΥΑΝŪΤΗΑ ΙΙ

СИРИЙСКОЕ ДОСЬЕ «МЕССАЛИАНСКОГО» ФЕНОМЕНА (IV ВЕК). К ВОПРОСУ О НАЧАЛЕ ДВИЖЕНИЯ «МОЛИТВЕННИКОВ» В СИРОЯЗЫЧНОЙ СРЕДЕ

В статье рассматриваются свидетельства сирийских источников о начальной фазе т. н. «мессалианского» движения в сирийской среде IV в. Считается, что приведенные у блж. Феодорита и свт. Епифания обличения «еретиков-молитвенников» стоят на твердой почве исторических данных. Однако внимательный анализ доказывает, что сирийские источники (Мар Афрем, Афраат, Житие Раббулы и Аксеной) содержат противоречивые данные и не могут рассматриваться как свидетельства о существовании уже в IV в. в сирийской среде оформленного лжеучения «еретиков-молитвенников». Отсутствие конкретных учений в ранних источниках уравнивалось моральными и дисциплинарными обвинениями (в неупорядоченной жизни, пребывании под одной крышей с женщинами, бродяжничестве и т. д.). Позднее византийские ересиологи сформулировали «мессалианскую ересь», восстановив ее из скудных и расплывчатых данных ранних источников. Текстуальные свидетельства подтверждают выводы М. Кмошко и А. Гийомона об отсутствии специфичного «мессалианского» лжеучения. Вероятно, «молитвенники» были представителями одной из форм раннесирийского аскетического движения, ошибочно принятыми за опасные и порочные еретики в грекоязычной среде.

В середине IV в. греческие церковные писатели заговорили о новом лжеучении, проникшем в Малую Азию из сирийской среды. Это странное учение распространилось аскетами, которых называли сирийским словом *ms alyānē*, т. е. «молитвенники», что в греческом впоследствии получило искаженную форму *Μεσσαλιανοί*. В византийской ересиологии это понятие так и не получило четкого определения, и круг включаемого в него содержания оставался чрезвычайно широким¹. Это обусловило расплывчатый характер понятия, так что противники исихастов XIV в. ничтожесумняшеся называли их «мессалианами»². Была ли такая ересь, т. е. специфическое учение? Вообще говоря, в византийской церковной практике слово «ересь» (*αἵρεσις*) имело два значения: школа или группа людей, объединенных общими взглядами и сами взгляды этой группы, метонимически понимаемые как нечто отдельное. Постепенно второе значение понятия «ересь» получило еще дополнительную коррекцию к учению Церкви. Но хотя движение «молитвенников» и пережило искусственную догматизацию в греческом мире (первоначально обозначало глупый курьез, а затем ему придали черты лжеучения), по-прежнему было не совсем ясно, что оно представляло собой, а церковные писатели трактовали его по-разному.

Епифаний Саламинский, который пустил в обиход понятие *Μεσσαλιανοί*³, пытался найти новоявленным еретикам предшественников в лице неких «сатанистов»

1 Общий обзор проблемы см.: Fitschen K. *Messalianismus und antimessalianismus*. Göttingen, 1998. Также см. статьи Ж. Грибомона 1960-х гг., и в особенности: Gribomont J. *Le dossier des origines du messalianisme* // *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal J. Daniélou*. Paris, 1972. P. 61–85; Guillaumont A. *Un mouvement des « spirituels » dans l'Orient syrien* // *Revue d'histoire des Religions*. 1976. Vol. 189. P. 126–129

2 См. обстоятельства дела: Мейендорф И., прот. *Жизнь и труды свят. Григория Паламы*. СПб., 1997 (гл. III, ч. 1, особенно с. 60–61); Св. Григорий Палама. *Полемика с Акиндином* / Изд. А. Г. Дунаев. М., 2009

3 Eriphanus III. *Panarion*. III. 7. P. 65–80

и «иудеохристиан», но такие голословные утверждения выглядят на современный критический взгляд несерьезно⁴. Подозрение, что сирийские (а потом уже и малоазийские) «мессалиане» происходят от учеников знаменитого Евстафия Севастийского, высказанное И. Мейендорфом и Ж. Грибомоном⁵, до сих пор не доказано, ибо видимых связей между понтийскими аскетами, как евстафианами, так и василианами, и сирийским миром почти не наблюдается. Единственной гипотезой остается только слабая версия Епифания о пришествии с Востока, из Осроэны ересиархов.

Вероучительное содержание ереси

Классическое определение и классификация «мессалианской» ереси окончательно зафиксировались к VIII в., когда прп. Иоанн Дамаскин обобщил ересиологические данные своих предшественников, прежде всего Епифания. Это досье в недавнее время было подробно разобрано К. Фитшеном, а затем А. Г. Дунаевым⁶. Приведем список из 80-й главы компендия Дамаскина, чтобы было понятнее, с каким набором обвинений имели дело в VII–VIII вв. на Востоке, – ведь Дамаскин отражает как сирийскую традицию⁷, складывавшуюся в мелкитских кругах Халифата, так и палестинскую⁸.

Для удобства мы изменим порядок изложения и отделим теоретические (богословские) обвинения от практических (дисциплинарных).

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ

(собственно антропологические)

1. Сатана соприбывает (συνοικεῖ) внутри человека [и во всем господствует над ним]. Сатана и бесы владеют человеческим умом, и природа людей вступает в общение (κοινωνική στί) с природой духов злобы.
2. Человек должен стяжать две души: одну человеческую, а другую небесную.
3. Сатана и Дух Святой сообитают в человеке.
4. Зло существует по природе.
5. Адам и до преступления бесстрастно вступал в супружеское общение с Евой.
6. Семя и Слово упали в Марию.

4 Термин «сатанисты» и вовсе походит на ругательство, а «иудеохристиане» в IV-V вв. выглядит как анахронизм

5 Мейендорф И., прот. Св. Василий, мессалианство и византийское христианство // St. Vladimir's Theological Quarterly 24 (1980). P. 219-234

6 Прп. Макарий Египетский. Духовные слова и послания / Изд. А. Г. Дунаев. М., 2002

7 Данная статья – первая в серии *mşalyanŭthā*, в которых мы попытаемся описать сирийскую составляющую «мессалианской проблемы». В дальнейших статьях мы разберем недостающие звенья между IV в. и Дамаскиным

8 Die Schriften des Johannes von Damaskos / Besorgt von B. Kotter. Berlin; N. Y., 1981. Bd. IV: Liber de Haeresibus; рус. пер.: Иоанн Дамаскин. Источник знания / Пер. с древнегр. и коммент. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М., 2002. С. 137-140. О контексте и источниках Дамаскина см.: Louth A. St. John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology. Oxford, 2002. P. 54-83

ПРАКТИЧЕСКИЕ

(аскетические и сакраментально-экклезиологические)

1. «Духовные» видят грех внутри и извне, равно и благодать потенциальную (*νερούμενην*) и производящую (*νερούσαν*).
2. Для человека возможно чувственно воспринимать ипостась Святого Духа во всякой полноте и всяком действии.
3. Молящимся может явиться во свете Крест.
4. Ни Крещение, ни Причастие Божественных Тайн не очищает душу, но одна только молитва. Человек и после крещения осквернен грехом. Не через крещение падает верный нетленное и божественное одеяние, но через молитву.
5. Должно хранить бесстрастие, и причастие Святого Духа будет во всяком чувстве и полноте.
6. Душа должна чувствовать общение сексуального характера («какое испытывает жена при соединении с мужем») с Небесным Женихом.
7. Ручной труд неприличен для христиан.
8. Аскетам не должно оставаться в церковных собраниях (здесь виден мотив «небрежения церквами»).
9. Браки желательно расторгать, семьи оставлять.

Очевидно, что все обвинения легко группируются в четыре категории:

- добро и зло в отношении души человека;
- действие благодати на душу человека;
- значение молитвы и роль сакраментальной символики в Церкви;
- вопросы безбрачия / сексуальной тематики.

Из приведенного списка видно, что за подобными теоретическими утверждениями должны стоять, по меньшей мере, серьезные теоретические формулировки, едва ли не трактаты. Ссылки на некое «возможное устное предание» хороши только до тех пор, пока мы не зададимся вопросом о материальных его носителях или хотя бы о посредствующих звеньях традиции.

И у Дамаскина, и у Феодорита (фрагмент которого ересиолог приводит in extenso есть ссылки на «нечестивые мнения», «утверждения», но нет конституирующей «ересь» текстов. Таким корпусом текстов, как доказали исследования, был т. н. «Макарьевский корпус»⁹. Кроме этого «Аскетикона» (как он именуется в деяниях Эфесского Собора 431 г.¹⁰), никаких других теоретических текстов в нашем распоряжении не имеется. «Ересиаρχи» Адельф(ий), Дадой, Сав(в)а, Ерма и Симеон не оставили сочинений, а главным текстом другого лидера мессалианства – Симеона Месопотамского был как раз один из вариантов «Макарьевского корпуса», отражающего богословие сирийского иночества, начавшего вырабатывать свой собственный язык. Трудно избежать впечатления, что в описаниях ересиологов и в деяниях Собора мы

⁹ Это признает и Дунаев, см.: Прп. Макарий Египетский. Указ. соч. С. 159

¹⁰ Acta conciliorum oecumenicorum, I. Vol. 1. Pars 7. Berlin, 1929. P. 117-118

¹¹ Подробное обсуждение соотношения «Корпуса» с «Аскетиконом», осужденным на Соборе см.: Дунаев А. Г. Указ. соч. С. 159-179

имеем дело с карикатурой именно на этот язык, за которой может стоять специфически сирийское представление об аскетическом учении христианства.

«Ересиархи» были связаны с известными фигурами сирийского аскетизма. Так, Адельф(ий) считался учеником Юлиана Савы, а Михаил Равво («Сириец»), Бар-Эврой и Агапий называют всех «эдесских ересиархов» учениками Евсевия Эдесского. Считается, что после собора в Сиде (ок. 390) «молитвенники», обосновавшиеся было в Понте, бежали обратно в Эдессу, но в 390 г. на соборе в Антиохии, как сообщает Аксеной, Адельфий предстал в Антиохии перед собором епископов. После неясного осуждения «ереси мессалиан» те переселились в Памфилию, а затем началось их дальнейшее распространение по греко-римскому миру. Эта история уже лежит за границами нашего непосредственного интереса, ибо затрагивает собственно грекоязычный мир. Однако считаем необходимым отметить, что обвинения в «мессалианской ереси» в адрес Симеона Нового Богослова и паламитов¹² кажутся нам прямым логическим следствием развития на византийской почве этого ересиологического казуса, возникшего из смеси непонимания, культурного отторжения, претензий дисциплинарного порядка и догматизации отдельных невежественных выражений. Впрочем, здесь не стоит ничего изобретать: на этнокультурный конфликт как на основу «догматизации» указывал еще М. Кмошко, а за ним – А. Гийомон и К. Фитшен.

Путь, который избрал Ф. Эсколан, пытаясь в отсутствие системы взглядов свести воедино различные обвинения, чтобы получить «на выходе» практические выводы о незначительности крещения и ненужности физической работы, кажется нам методологически неверным¹³. Более взвешенной кажется нам позиция упомянутых выше ученых, которые видят в возникновении самого понятия «мессалианство» проявление различного понимания аскетических задач и аскетического поведения. Однако кое в чем Эсколан прав: исторически сложившиеся понятия, даже ошибочно или в силу тенденции, создают особую реальность, существующую независимо от обоснований в сознании религиозных людей. Один раз придумав понятие «ересь мессалиан», от него уже не так просто избавиться. Но все вышесказанное – не более, чем предыстория и контекст для дальнейшего чисто сириологического рассуждения.

«Мессалианское досье» IV в. по сирийским источникам

Рассмотрим самую раннюю часть сирийского досье «движения молитвенников» и обсудим попутно некоторые его пункты. В IV в. в ходу появился термин *ms alyanē*, 'молящиеся', что уже само по себе странно: молитва, являющаяся главной религиозной практикой в христианстве, становится поводом для обвинения в ереси. До мар Афрема это слово в качестве *terminus technicus* не фиксируется. Как форма прилагательного (модель MPA'LYANA) слово это встречается уже у Афрата в тахвите «О молитве» (гл. 18 по изд. Парисо¹⁴ и по пер. М.-Ж. Пьер, стр. по изд. Райта), где говорится: («для молящегося, который приносит [жертву] молитву»). Но здесь слово *ms alyanē* употреблено не технически.

12 См. обстоятельства дела: Мейендорф И., прот. Жизнь и труды... (гл. III, ч. 1, особенно с. 60–61); Св. Григорий Палама. Полемика с Акиндином / Изд. А. Г. Дунаев. М., 2009

13 Escolan Ph. Monachisme et Église: le monachisme syrien du IV^e au VI^e siècle: un ministère charismatique. Paris, 1999 (Théologie historique. 109). P. 91–125

14 Aphraatis Demonstrationes // Patrologia syriaca. Vol. 1. Paris, 1894. P. 175; Pierre M.-J. Aphraate le Sage Persan. Les Exposes (Sources Chrétiennes. Vol. 349). Paris, 1988. Vol. 1. P. 318. Рус. пер.: Афрат. Тахвиты о молитве и посте (пер. с сир.) // Богословский вестник. М., 2004. No 4. С. 35–49; 49–68.

Впервые туманное, но явно негативное упоминание «молящихся» встречается у мар Афрема Нисибинского (Hymni contra Haereses 22, 4–5):

لحجلكم لحجلكم لحجلكم
«И молитвенников, которые недостойны».

Главная экзегетическая проблема этой фразы состоит в глагольной форме, которую самый крупный исследователь Афрема Эдуард Бек переводит через Ausschweifung, т. е. «невоздержанность, разврат»¹⁵. Немецкий ученый основывает свое понимание на семантическом сдвиге пассивной породы глагола ZLL (исх. значение «мало весить, быть малоценным»), который получает значение «быть ничтожным, презренным». И только переносное значение может быть доведено до «быть распутником».

Очевидно, во-первых, что здесь необходимо учитывать игру слов, типичную для мар Афрема: слово mšalyānā образовано от породы PA'EL глагола ŠLY – šally (شلى), что коррелирует с редуцированным корнем ZLL (زلل). Терминологичность слова mšalyānā нуждается в обосновании, хотя ересиологический контекст допускает и техническое истолкование:

Ариан (أريان), ибо они вновь впали в заблуждение,
Аэтиан (أيتيان), которые изошрились,
Павлиниан (فعلينيان), которые извратились,
Савеллиан (سافلنيان), которые замыслили лукавство,
Фотиниан (فوتينيان), которые лицемерят,
«Тинников» (تينيكيان), которые осквернились,
Кафаров (كافارون), которые сочли себя чистыми (كفروا بالله),
Авдиан (أفديان), которые поскользнулись,
Молитвенников, которые недостойны [своего именованья],
Да приведет Благой их к Своему стаду.

Таким образом, в этом списке фигурирует девять групп уклоняющихся как по догматическим причинам (ариане, аэтиане, савеллиане, фотиниане), так и по причинам дисциплинарным (николаиты, или «тинники»), а то и вовсе группы, отделившиеся от церковного общения вне прямой связи с догматическими вопросами (павлиниане, кафары или донатисты, авдиане¹⁶). Вот в эту последнюю группу мар Афрем и помещает «молитвенников». Источники сирийца едва ли возможно восстановить, тем более что по-гречески он не читал, но можно предположить определенную общность с источниками текста «Панариона» Епифания Саламинского, который выводит фастическую генеалогию молитвенников от иудеев, самарян и даже повествует о неких «языческих массалианах». Это можно предположить как из знания Епифанием сирийского, так и из крайне скудных сведений и отсутствия всякой серьезной обвинительной конкретики, однако вопрос об источниках как Епифания, так и мар Афрема остается по-прежнему весьма темным, и надежных перспектив выяснения его в настоящий момент не имеется.

15 Beck E. Des heiligen Ephraem des Syters Hymnen contra Haereses. Louvain, 1957. S. 87 (CSCO 173 Scriptores syri 77)

16 Павлиниан никак нельзя считать равными маркионитам по причине принятия каких-то из них в общение. Об авдианах см.: Муравьев А. В. Авдей Эдесский // Православная богословская энциклопедия. Т. 2. С. 119

Во времена мар Афрема (во второй половине IV в.) усилилась дифференциация по признаку аскетического поведения внутри сирияязычного христианского населения как Римской империи, так и Сасанидского Ирана¹⁷. Две конкурирующие модели иночества пришли на смену местной традиции отшельничества (ihidayūtā): одна была малоазиатской и связана с традицией св. Василия Великого¹⁸, а другая – египетской, вероятно, опосредованной. Памятник последней – житие мар Авгена, косвенно отразившееся во множестве документов эпохи, прежде всего в агиографии. Малоазиатская традиция была прочно связана с двумя именами – Василия, епископа Кесарийского, и Евстафия, епископа Севастийского. Сам Евстафий не раз подвергался критике за своеобразный характер своего аскетизма¹⁹, но Василий Великий более смущался его македонианскими симпатиями и даже прямым духоборством²⁰. Осуждать аскетику Евстафия, имевшую явно сирийский вкус, Василий так и не решился.

Так или иначе, некое параллельное движение, вероятно среди аскетов, озабоченных поисками и выработкой пути подвижничества, существовало как в Каппадокии, так и в Осроэне. Но если в первом случае греческая мысль, столкнувшись с сирийским радикальным аскетизмом, выработала формулировку «ереси молитвенничества», то во втором мар Афрем ограничился только указанием на некое несоответствие между названием и практикой. Выводить из одного указания мар Афрема свидетельство о «еретическом учении» уже в IV в. на Сирийском Востоке мы решительно не видим возможности. Все, что можно констатировать, – некое движение в сирийской среде вызывало у грекоязычных малоазиатских христиан подозрения в существовании системного лжеучения. В то же время перед нами фрагмент становления восточно-христианской ересиологии на начальном этапе, когда формировались ее критерии. В зрелом виде к VIII в. определения зафиксировались и обрели своего рода автономность, оторвались от денотата. И если в IV в. вполне возможно было поставить слово «молитвенники» в контекст разного рода движений, как имеющих выраженное собственное учение, так и не имеющих, то последующие писатели воспринимали эту сущность как прочно утвержденную.

Обзор раннесирийской христианской книжности на предмет ереси «молитвенников» показался бы неполным, если бы мы не упомянули о группе памятников, именуемых «раннесирийской аскетической традицией»²¹. К ней относят «Книгу степеней» и уже упомянутый «Макарьевский корпус». К счастью, первый памятник был почти исчерпывающе исследован М. Кмошко, который особенно внимательно рассматривал текст «Книги» на предмет возможных «мессалианских» концепций. Как следует из этого анализа М. Кмошко (его результаты были подтверждены недавно в обобщающем труде К. Фитшена), «Книга степеней» не содержат никаких пейоратив-

17 Escolan Ph. Op. cit. P. 347. Практически вся ефремоведческая литература исходит из того, что житийная традиция мар Афрема – поздняя и отражает уже ситуацию после «египетской революции» мар Авгена, а сам Афрем принадлежал к тому, что С. Брок называет «native Syriac asceticism», т. е. городской аскетизм

18 Особый «спудейский» тип иноческого идеала и организации был выработан св. Василием во время «понтийского эксперимента» послеафинского периода с опорой на аскетику Оригена. Поздние легендарные истории о заимствовании традиции из Египта (красочно иллюстрируемые путешествиями в Фиваиду) современной наукой не рассматриваются как релевантные

19 Осуждение Евстафия собственным отцом-епископом как «энкратитствующего», поместный собор в Неокесарии (314-325), Гангрский собор (ок. 340) свидетельствуют о большой настороженности в Церкви еще до уклонения Евстафия к духоборцам

20 Rousseau Ph. Basil of Caesarea. Berkeley; L. A.; L., 1994. P. 233-270

21 Blum G. Mysticism in the Syriac Tradition. Kottayam, 1983. P. 14-18

ных упоминаний о «молитвенниках» и не может быть названа ни «программой», ни манифестом этого движения²². «Макарьевский корпус» – проблема более сложная, из недавние исследования М. Плестеда, А. Дунаева, М. Тамке и др. позволяют считать научный консенсус в отношении «Masaḡana» достигнутым: если и был какой-то авторитетный текст движения «молитвенников», то это именно он. Однако ни «ереси», ни вообще ничего, хоть сколько-нибудь удовлетворяющего главному ересиологическому принципу «все новые лжеучения можно сблизить с прежде уже бывшими и осужденными», в корпусе нет²³. Он отражает некоторые интуиции, которые греческая ересиология пыталась «свести» в систему, однако как цельного учения «мессалианства» в «Макарьевском корпусе» не наблюдается.

Любопытно свидетельство знаменитого антихалкидонского писателя Аксенойса или Филоксена Маббургского, который в своем знаменитом письме к Патрикию упоминает «еретика Адельфа» (ⲁⲗⲉⲗⲃⲁ: очевидно, это тот же Ἀδελφίος), который возжелал стать духовным и просветить разум, но был прельщен Сатаной, явившимся ему под видом света (ⲛⲉⲧⲉⲛⲁⲗⲁ ⲛⲉⲛⲁⲗⲁ) и прельстил его. В рассказе Филоксена едва ли можно увидеть хотя бы тень исторического знания. Перед нами классическая агиографическая патерикового типа.

Однако само письмо интересно тем, что в нем отражен конфликт между аскетами и их противниками. Известно, что сам Филоксен не жаловал Евагрия, да и вся сирийская мистика, очевидным образом евагрианская по характеру, вызывала у него неприятие. Можно ли заключить, что прельщение Адельфа и есть «ересь мессалианства»? Письмо Филоксена не дает для этого оснований.

Из сочинений, восходящих к V в., нам осталось разобрать одно: «Житие Раббулы». Раббула Эдесский – ключевой персонаж для истории Христианского Востока в V в. Воспитанник Александра Акимита, одного из наиболее ярких выразителей духа сирийского иночества, он ознаменовал собою поворот значительной части сирийских христиан к александрийской традиции, что впоследствии вылилось в расцвет монофиситства на сирийской почве. Ф. Эсколан совершенно справедливо связывает деятельность Раббулы с первыми гонениями на «молитвенников» и с осознанием церковными структурами имплицитной угрозы, исходящей из харизматичной иноческой среды. Именно поэтому в «Житии Раббулы» (Overbeck 194, 19) находится следующая фраза:

ⲁⲛⲉⲛⲁⲗⲁ ⲛⲉⲛⲁⲗⲁ ⲛⲉⲛⲁⲗⲁ ⲛⲉⲛⲁⲗⲁ ⲛⲉⲛⲁⲗⲁ ⲛⲉⲛⲁⲗⲁ
(как змий у него забота о еретиках молитвенниках).

Это свидетельство интересно упоминанием «молитвенников» с однозначным коррелятивом «еретики». Это уже не оставляет сомнений в закреплении узуса. В тексте более не упоминаются «еретики-молитвенники», но автору жития эта деталь зачем-то понадобилась. И хотя агиографические тексты – это особый тип источника, который в процессе своего сложения мог обогащаться различными наслоениями и изменяться согласно убеждениям автора, перед нами поворотный пункт сирийской традиции, в котором она пошла по пути византийской, т. е. по пути ограничения «мессалианских тенденций». Что конкретно имел в виду агиограф, употребляя слово, – сказать трудно. Вполне вероятно, что речь идет о каких-то противниках того типа аскетизма, который защищал сам епископ, а может, и его учитель

22 Fitschen K. Op. cit. S. 19-20; Kmosko M. Liber Graduum. Paris, 1926 (Patrologia syriaca 1 (3))

23 Анализ А. Г. Дунаева см.: Прп. Макарий Египетский. Указ. соч. С. 159-301

Александр Акимит²⁴. Поскольку никаких подробностей житие не приводит, остается удовольствоваться предположением, что тема «молитвенников» возникла в житии Раббулы не случайно. В сирийской среде начался затяжной конфликт с иноческим движением, в котором главным пунктом обвинения последних выступала пресловутая «ересь молитвенников». И этот конфликт, как покажет история, разворачивался как в восточной, так и в западно-сирийской Церкви.

Нам остается подвести некоторый промежуточный итог. IV век поставил в сложное положение писателей, вырабатывавших церковное самосознание в условиях всплеска идейной активности и пассионарного аскетизма. Если в Египте конфликты пошли по пути отношения к оригенизму, то на сирийской почве всплеск выразился в виде движения аскетов, взгляды которых оказались (или показались) потенциально опасными и чреватými расцерковлением аскетически настроенного населения.

Святитель Епифаний Саламинский и блж. Феодорит глядели на этот конфликт уже предвзятно: хотя список «лжеучений» и выглядел неубедительно, церковные ересиологи были вполне готовы признать за «сирийской чернью» даже такие дикие заблуждения, которые нормальному образованному эллину было бы смешно и представить себе. Но на собственно сирийской почве Афраат еще не знал ничего о «молитвенниках», мар Афрем уже употребил сам термин *msa lyānē*, хотя смысл его остался непонятным, а антихалкидонит Филоксен знал «прельщенного Адельфа», но не «ересь». Теоретические основы сирийского аскетического учения лучше всего отражены у Иоанна Апамейского и в «Макарьевском корлусе». И как раз последний стал главным источником для формулировок «ереси молитвенников» в последующей традиции вплоть до Иоанна Дамаскина.

Настоящий анализ носит, разумеется умеренно гипотетический характер, но в основной своей интуиции он подтверждает те выводы, которые сделал еще Кмошко: «...his consideratis valde probabile videtur... Messalianos... non fuisse sectam vere talem ab aliis distinctam, sed viros dogmatice plus minusve indifferentes quibus peculiaris erat nisus quidam asceticus, quo impellente de virtute orationis deque rerum terrestrium usu in diversos errores lapsi sunt et non tam doctrinae novitate, quam potius insolita vitae ratione pacem Ecclesiae perturbarunt»²⁵.



24 Досье Александра Акимита – одно из самых, пожалуй, интересных во всей истории вокруг «мессалианства». Однако разбор досье оставим до следующего раза как уведящий нас несколько в сторону от сирийской проблематики

25 «...по итогам рассмотрения весьма вероятным представляется, что мессалиане в действительности не были сектой, отдельной от других, а скорее людьми, более или менее индифферентными в отношении догматики, отличительной особенностью которых была некая аскетическая склонность. Увлекаемые ею, они впали в различные заблуждения относительно значения молитвы и вещей земных. Церковный мир они смутили не столько новизной учения, сколько своим необычным образом жизни» (Kmosko M. Op. cit. P. CXIX). (Перевод и выделение в цитате мои. – А. М.)

ΜΣΑΛΥΑΝŪΤΗΝΑ ΙΙΙ

ИОАНН ЗЛАТОУСТ В АНТИОХИИ, ДВИЖЕНИЕ АКМИТОВ И ВОПРОС О СОДЕРЖАНИИ «МЕССАЛИАНСКОЙ ЕРЕСИ»

В недавней статье К. Стюарта о таксономии сирийского аскетизма¹ поднимается несколько важных проблем в связи с Антиохией как центром распространения сирийского типа аскетического поведения. В связи с этой важной темой настоящая статья посвящена обсуждению гипотезы, согласно которой Иоанн Златоуст в юности был воспитан в сирийской аскетической среде, которую можно связать с так называемым «мессалианством». Затем этот же тип сирийского аскетизма проявился в движении монахов-акмитов. Эта тема является продолжением исследований о роде и топике так называемого «мессалианства», опубликованных ранее².

Стюарт в своей статье справедливо указал на концентрическую схему «город/пригород/округа», а также на другие таксономические критерии. В картине аскетизма, нарисованной им, введено несколько оппозиций, которые актуальны не только для сирийского мира, но и для других сегментов христианского Востока. Кратко вырезанная «таксономия» Стюарта для Антиохии выглядит следующим образом:

- Городские аскеты (Urban);
- Аскеты в черте города (Ascetics in the City);
- Женщины и мужчины живут в одном помещении;
- Аскеты вне города (Extra-Urban);
- Горные иноки;
- Не-городские аскеты;
- Крестьяне-аскеты (Countrymen ascetics)³.

В более восточной Эдессе ситуация выглядит проще: есть только один городской тип (клирики и Βnath/Βnau Qyānā) и общежительные дайрайе (от dayrā, обитель). Тем самым для истории генезиса монашества как социального и религиозного явления (а именно этот вопрос интересует нас в первую очередь) важной является именно привязка/непривязка к городу. Именно городские и околгородские подвижники 360-380-х гг. смогли стать важной средой города (potent element, как называет это К. Стюарт), которая смогла преобразовать его социальную ткань и создать мощные очаги социальной мобилизации. Обсуждая события, происходившие вокруг Иоанна Златоуста, Стюарт обращает внимание не только на теоретические лекции и занятия у Диодора (в знаменитом ἀσκητήριον⁴), но и на общение с аскетами, селившимися на горах и вокруг города⁵. Нам кажется необходимым соединить эту таксономию Стюарта с представлениями о культурных миграциях между сирийским и греческим мирами не только в этом случае, но и на более широком контексте.

1 Stewart 2013; исследования разных форм аскетической организации (как монашеской, так и немонашеской) активно идут после знаменитого сборника Валантасиса и Уимбуша (Valantass Wimbush 1995). Особенное значение сирийских форм аскетизма постоянно подчеркивает в своих работах С. Брок. Из недавних работ можно указать на книгу П. Хагмана (2010)

2 Муравьев 2010a; 2010b

3 Stewart 2013

4 Ermoni 1901, 422-444; Hamack 1901; Hill 2005

5 Stewart 2013, 208

Однако в получающейся картине не хватает горизонтального измерения аскетических сетей – так называемого «мессалианства», первого опыта адаптации сирийских аскетических практик на греко-римской почве, который, как стало ясно после исследований Фитшена и самого Стюарта, переворачивает историю взаимодействия аскетизма на христианском Востоке. И, кажется, теперь есть повод взглянуть под этим углом на ряд фактов из позднеантичной истории.

В свете этого сравнения и в этом контексте история раннего аскетизма получает новый социальный ракурс. Как отдельный культурный феномен, аскетическое движение «молитвенников» (сир. *mşalyānē*, греч. *μασσαλιανοί/μεσσαλιανοί*) впервые получило известность в Малой Азии в IV в. Однако история фиксации его в источниках весьма запутана, что признает и Фитшен, который посвятил истории «молитвенников» свое диссертационное сочинение⁶. И у Фитшена, и у других ученых, занимавшихся этим явлением, возникли сомнения относительно содержания учения «мессалиан». Истоком «ереси» считается приход в Малую Азию из Сирии последователей некоего местного аскетического движения, обычаи которых породили непонимание и подозрения. Сирийские источники, к сожалению, не дают полной картины того, кем были «молитвенники» до прихода в Антиохию. Точнее говоря, картина, извлекаемая нами из этих источников, смущает своей аморфностью и несводимостью к одному явлению⁷. Мар Афрем (Ефрем Сирин) называл их просто «плохими» молитвенниками, другие авторы приписывали им беспутство. И. Мейендорф предполагал в своей статье связь сирийских аскетов со знаменитым другом и корреспондентом Василия Великого епископом Евстафием Севастийским⁸. Мы попытались предложить гипотезу, корректирующую обобщенный Фитшеном традиционный взгляд на распространение «мессалианства». С нашей точки зрения, «мессалианство» – это вообще не «группа» (ересь в традиционном смысле), а острая форма культурного контакта между миром восточным (арамейским прежде всего) и миром греко-римским.

За разными аскетическими практиками стоял скрытый конфликт мировоззренческих установок, который спустя столетия привел к конвергенции в виде византийского аскетизма⁹. В процессе синтеза фиксируются несколько пиков, самыми острыми из которых следует считать «мессалианскую ересь» IV-V вв., историю Иоанна Златоуста, историю с монахами-акмитами и конфликт вокруг архиепископа Нестория. Все «пики» за исключением первого произошли в столице империи. Несколько более ранних проявлений антагонизма, вроде антиэллинизма Татиана и Ефрема Сирина, носят, скорее, характер продрома этой острой реакции. Во всех указанных конфликтах можно проследить отчетливую тенденцию к догматизации культурного кода и переводу поведенческих установок на системный язык греческой философии (точнее, богословия). Компоненты такого перевода проявляются позднее в истории антихалкидонитского движения в Сирии в V-VII вв., которое стало мифогенным для сиро-православной идентичности (о чем подробно рассуждает в своей недавней книге Ф. Менце)¹⁰, но последствия его должны быть отнесены к эпохе VI-VII вв. и выходят за границы настоящей заметки. Поэтому начать имеет смысл с критики гипотезы Мейендорфа о каппадокийском характере «первого проявления» этого молитвенничества.

6 Fitschen 1995

7 Муравьев 2010a, 48-50

8 Meyendorff 1970

9 Муравьев 2010b

10 Menze 2008

АСКЕТИЗМ И ПОЛИТИКА В КАППАДОКИИ

Рассмотрим несколько подробнее историю с аскетическим конфликтом в 370-х гг. вокруг Евстафия¹¹. Как известно, сам кесарийский архиепископ Василий Великий, увлеченный его идеями, организовал общину «усердствующих» (*σπουδαῖοι*), аскетов довольно похожих на городских сирийских «сынов завета», *βναυ ρυάπᾱ*. Однако, как заметили исследователи, Василий и его соратники (Григорий Богослов, Григорий Нисский, Амфилохий Иконийский) не рассматривали своей деятельности как «иноческой», себя «иноками» не считали, а аскетизм (чаще именуемый у них словом *ἀσκησία* или *πάρθενία*, см., например, «О девстве», 2-6 Григория Нисского, где он подробно разбирает термины) считали типом поведения, желательным (и в определенном смысле «обязательным») для всех христиан. Григорий Назианзин писал о самом Василии, что тот сочетал «житие пустынное» (*ἐρημικός βίος*, т. е. радикальную практику отречения) со «смешанным» житием» (*μυγάδος βίος*), т. е. городским типом аскетизма. Главным поведенческим паттерном которого было «взаимообщение» (*κοινωνία* – Greg. Naz. Or. fun. in Basil. 12). Помимо синтеза двух типов аскетического поведения (отшельничества и взаимообщения) на основе платонического по своему типу философствования, Василий поддерживал своего соседа и друга Евстафия Севастийского. Этот последний кроме трудов по адаптации сирийских аскетических практик среди малоазийцев, полемизировал с теми, кто эти практики не понимал и даже был осужден на весьма сомнительном мероприятии, так называемом Гангрском соборе. Развивая предположения американского патролога, можно попытаться выстроить связь между сирийскими пришельцами в Малую Азию и аскетическим максимализмом Евстафия который и привлек Василия. Мейендорф писал по этому поводу: «...не только Евстафий, но и его друг Василий принадлежали к той монашеской среде, которая была осуждена в Гангре»¹². Но, не говоря уже о крайней туманности сведений о Гангрском соборе, известно, что размолвка между соратниками произошла из-за политизации догматических нюансов¹³.

Эта «догматическая политика» в 60-70-х гг. IV в. означала религиозный проект Константина – Констанция – Валента по объединению христиан, разделившихся после осуждения арианства, на основе общего исповедания, известного как «вторая сирмийская формула»¹⁴. Обычно ее интерпретируют как «арианскую», хотя это был классический «объединительный» проект имперской администрации, построенный на компромиссе между «новаторами», «архаистами» и «конформистами». К этому времени классических ариан в собственном смысле уже практически не осталось: догматические баталии если и шли, то между евномианами и всеми остальными (прежде всего, младоникейцами)¹⁵. Между этими полюсами располагались три условные группы. Новаторами представителей тех групп, которые признавали необходимость доформулирования догматики при общем согласии с *ὁμοούσιον*. Архаистами можно назвать тех, кто отказывался от модификации терминологии, которую предлагали каппадокийцы, и настаивал на сохранении никейского языка, отвергая и императорскую политику как излишне жесткую (обычно их называют «староникейцами»). Наконец к конформистам следует причислить тех, кто признавал за имперской

¹¹ Jurgens 1959

¹² Meyendorf 1970; Gribomont 1980

¹³ См. Amand 1948; Gribomont 1957; 1980

¹⁴ Захаров 2010

¹⁵ Halleux 1984; 1986, 135

администрацией исключительное право на форматирование церковного пространства и определение границ богословской ортодоксии. Евстафий Севастийский в определенный момент встал на сторону архаистов, точнее говоря, тех омиусиан, которые не считали возможным называть Св. Дух Богом (Eriphan. Papar. IXXV. 1sqq.; Sozom. Hist. Eccl. III. 14). Василий тяжело переживал то обстоятельство, что его старший товарищ и главный авторитет в области аскетики не встал под его знамена. Их пути разошлись, однако Василий так и остался сторонником «мессалианской» линии, проще говоря, сторонником линии Евстафия. Как оказалось, дело было совсем не в том, вселяется ли сатана в человека при рождении и не в савеллианстве и монархианстве – а в этих страшных лжеучениях «молитвенников» обвинил Гангрский собор, чтобы только в чем-то их обвинить. Дело было в религиозной политике империи.

Итак, важным в контексте реконструкции аскетизма будет отношение практики Евстафия к «евхитам». Известно, что Евстафий еще прежде размолвки с Василием выступал как сторонник радикального аскетизма и, прежде всего, сторонник по возможности воздержания от брачных отношений. В сирийской аскетической традиции в этом не было ничего принципиально нового, даже Иоанн Златоуст рекомендовал воздерживаться от вступления в брак, мотивируя это тем, что «уже и так много на свете христиан». Это, конечно, несколько напоминало энкратитство, т. е. такую аскетическую тактику II в., которая исключала брак и вообще все, что «веселит сердце человека» в принципе из сферы возможного и допустимого. В Сирии символом такого радикального решения был знаменитый Татиан и его секта идрозарастатов (аквариев)¹⁶. Однако, насколько можно судить по наличным источникам, ни Евстафий, ни главный «еретик» Адельфий, ни его учитель сирийский аскет Юлиан Сава не разделяли радикальных идей аквариев. Отец Евстафия, епископ Евлалий, упрекал сына за ношение «неподобающей клирику» одежды (вретища?), а соборный в Гангре¹⁷ собор – за нежелание совершать венчания брака и критику церковных имуществ¹⁸. В критике Евстафия слышится не примитивный дуализм любителя парадоксов и борца с эллинизмом Татиана, а, скорее, протест «нестяжателей» против «империализации церкви». Это соответствует одной из фундаментальных интуиций раннего христианства – установке на нищету, которая имела функциональный ограничительный смысл. Евстафий, как известно, без особых возражений принял критику собора и гангрского епископа Евсевия, но продолжил свою деятельность в Малой Армении, Пафлагонии и Понте¹⁹. Главным его тезисом, который разделял и Василий, была обязательность самоотречения. А арианствующие сторонники имперского консенсуса этого принять не хотели, или не могли, либо ли не вследствие антропоцентризма арианства. Те из соратников Евстафия, кто продолжал настаивать на «добровольной нищете», вместе с Аэрием удалились в пустыню и, как сообщает пристрастный Епифаний (Papar. 15. 1.1), продолжили там практиковать свой радикальный аскетизм. Единственное, остающееся до сих пор нерешенным, – откуда у Евстафия и Аэрия появились воззрения, традиционно связанные с сирийцами и их способом понимания аскетизма? Надо ли исключать возможность того, что они могли сталкиваться с мигрантами из Сирии или Месопота-

¹⁶ Афиногенов 1990; Татиан 1993, 239

¹⁷ Jurgens 1989, 121-124

¹⁸ Rousseau 1994, 74-75

¹⁹ Sozom. Hist. Eccl. III. 14

мии, там более, что сам Василий такие контакты имел²⁰, а агиографическая традиция сохранила легенду о его встрече с Ефремом²¹.

Василиевско-евстафианский тип аскетического поведения базировался на определенной традиции, через Григория Неокесарийского восходящей к александрийцам Клименту и Оригену. Этот «интеллектуальный» аскетизм в Месопотамии и Сирии обогатился местной сирийской традицией. В Малой Азии последняя тоже в полной мере адаптировалась, однако уже к концу IV в. в малоазийских кругах церковных деятелей ориентированных на константинопольскую администрацию, постепенно начинала формироваться предвзятое представление о «чрезмерном», радикальном и неправильном аскетизме как девиации. Главной мишенью была как раз совокупность сирийских аскетических практик, каким-то образом воспринятых Евстафием и Василием. Эти практики (поведенческие паттерны) можно назвать редуکتивными в том смысле, что они все сводятся к минимизации влияния плоти на душу/ум и эмансипации духовной (ноэтической) сферы как самодостаточной. Теоретическое обоснование такого поведения было дано только в ходе контакта сирийцев с греческой средой, предоставившей теоретический инструментарий, который дал возможность опознать такое поведение как *ἡ κατά Θεὸν φιλοσοφία* платонических авторов III в. Отшельники и живущие группами «одинокие» (*iḥidāyē, monázontes*) сирийского мира дали новый импульс и начало феномену византийского монашества, но полноценную мистическую теорию создали авторы сирийского мистического расцвета VII-VIII вв.

Василий пишет в 375 г. из Кесарии в письме, обращенном к Евстафию, что, увидев иноков в Египте, Келесирии и Месопотамии, он возгорелся желанием подражать их подвигам в Каппадокии, однако «многие хотели удалить меня от общества этих людей». Что это означает понять сложно, но нельзя исключить, что это свидетельствует о контактах с «молитвенниками». Более того, далее Василий продолжает: «Я запирал их ревностно... и не допускал никаких обвинений догматического характера, хотя многие допускали, что у них были неверные мнения о Боге и что наставленные нынешним ересеначальником, они тайно распространяли свое учение, но оттого что я никогда не слышал подобных вещей, я считал всех утверждающих это клеветниками» (*Basil. Caes. Epist. CCXXIII*)²². В этом знаменитом письме об аскетизме Василий прямо описывает типичного «мессалианина» как образец инока: «взор печальный

20 Упомянутый Василием «сириец» (*Σύρου ἀνδρὶς*) в «Шестоднев» (*Basil. Caes. In hex. 6*) может свидетельствовать о контактах Василия с сирийским миром

21 Rousseau 1957. Эта агиографическая история тем более интересна, что мар Афрем был известен довольно скептическим отношением к греческой традиции и, хотя использовал некоторые греческие концепции, особенно в антиарианских пассажах, но, тем не менее, оставался внутри сирийского контекста, в том числе и аскетического: как известно, мар Афрем не был иноком в полном смысле, хотя практиковал аскетизм в миру. Агиографическая критика эпизода довольно хорошо разобрана О. Руссо в двух статьях 1957 г., так что здесь можно ограничиться пересказом выводов французского ученого. Речь идет о четырех текстах: «Житии Василия» Псевдо-Амфилохия (ВНГ 247b-263), сирийском житии мар Афрема (ВНО 269), энкомии св. Василия, входящему в корпус Ephraem Graecus, и еще об одном энкомии, приписываемом брату Василия – Григорию Нисскому (ВНГ 244, СРГ 3185). Все содержат рассказ о том, как отшельник Афрем в пустыне услышал призыв пойти в Кесарию и увидеть св. Василия, что он и исполняет. История в той форме, которая представлена во всех четырех текстах не может отражать исторические события, по крайней мере, точно отражать. Вывод Руссо о возможности буквального понимания эпизода встречи как физического контакта между Василием и мар Афремом кажется явным натянутым, если пытаться рассматривать это как исторический факт. Но в агиографическом дискурсе так преломляется история культурного контакта: перед нами эпизодизированная история встречи двух аскетических традиций, необычайно близких

22 Courtot 1973, 32

и обращенный долу, внешность неопрятная, волосы нечесанные, одежда грязная», что заставляет издателя И. Куртона даже удивиться: «Эти рекомендации кажутся нам вдохновенными чрезмерным аскетизмом, отличным от того, который бы сам Василий предписывал в начале своего письма»²³. Любопытные дальнейшие наблюдения сделала Б. Бриттон-Ашкелони, которая сравнила различные практики покаянного характера у Василия и у отцов-пустынников. Оказалось, что Василий куда более жестко подходил к таким грехам как воровство или блуд, в то время как египетские отшельники судили эти грехи более мягко²⁴. Все эти акты указывают на серьезное влияние сирийских аскетов на кесарийского архиепископа, аскетизм которого сформировался под влиянием «мессалианских» радикальных идей, а не одного Евстафия, как это могло показаться И. Мейендорфу. Интересно, что кампания Евсевия Никомидийского против евстафиан, имевшая оттенок борьбы с сирийским аскетическим направлением, не затронув напрямую Василия и его аскетический кружок, вызвала тем не менее модификацию дискурса, о чем свидетельствует письмо 223.

Итак, из сказанного следует, что происхождение «молитвенников» следует искать не в Кесарии и вообще не в Малой Азии, как считал Мейендорф. Учителя малоазийских евстафиан были сирийцами и именно оттуда пришли наиболее спорные практики. А в Каппадокии просто произошел первый важный конфликт вокруг попыток привития сирийского аскетизма на греческой почве. Эти попытки продолжились.

СИРИЙСКОЕ ПРОШЛОЕ ИОАННА ЗЛАТОУСТА

К началу V в., казалось, вопрос о «молитвенниках» с осуждением Евстафия канул в прошлое. Так, наверное, и было бы, если бы дело было только в оригинальных взглядах каких-то странных аскетов. И действительно, мифологемы, подобные переселенным не встречаются в литературе, разве только как отсылка к событиям и спорам IV в. Однако «мессалианский вопрос» возникает со все большей частотой. Дело в том, что в его основе лежало, по нашему мнению, не «лжеучение» (т. е. не система взглядов и представлений, отличных от церковно-христианских), а тип поведения. Этот тип поведения был связан с сирийским аскетизмом, история отношений которого с грекоязычной средой в высшей степени запутана и сложна. В IV-V вв. происходила тяжелая культурная адаптация этого типа аскетического поведения, многие элементы которого выглядели неконвенционными и провоцирующими. Некоторые греческие писатели, склонные видеть везде «систему взглядов», порой стали интерпретировать сирийский аскетизм как девиацию, в основе которой лежало поведение и не аскетическая программа, а именно уклонение от чистоты веры. Это отражение более общей закономерности, согласно которой люди вообще пытаются рационализировать, «схватить», социальные практики через теоретические абстракции. Богословские концепции суть такие же абстракции, но в случае с аскетическими практиками эти абстракции приобретают конкретное приложение.

К. Стюарт абсолютно справедливо привлекает внимание к Иоанну Златоусту и записывает его в пригородные аскеты, тип, связанный с городами. Еще будучи юношей в Антиохии при архиеп. Мелетии, Иоанн ушел в «ближние горы», где встретил «си-

²³ Courtonne 1973, 436

²⁴ Britton-Ashkelony 1999

рийского старца, заботившегося о воздержании» (ἐγκρατεῖα), и провел с ним «дважды по три года», а затем ушел в одинокую пещеру еще на два года²⁵.

В горах он практиковал весьма радикальную аскезу: не спал два года, не ел неделями и специально морозил себе «то, что под чревом... рядом с почками», как целомудренно выражается Палладий (Dialog. V. 56). В эти годы Иоанн напоминал своим образом жизни знаменитого Симеона Столпника. Когда молодой аскет-проповедник был избран архиепископом Константинополя, то, как пишет Палладий, он пытался продолжать жить той же аскетической жизнью, к которой привык в Антиохии. Однако почти сразу оказалось, что этот его образ жизни вызывает неприятие у столичных жителей, точнее говоря, во дворце. Что касается простого народа, то там Иоанна воспринимали вполне адекватно и даже любили. Иначе говоря, категорическое аскетическое поведение вполне импонировало людям малоимущим и не имевшим доступа к «социальным лифтам» и не нравилось тем, кто был богат и у кого были перспективы. В этом, видимо, отчасти и кроется секрет широкого распространения монашества сирийского типа в греческом и русском мире. Феодорит Кирский в своей «Церковной истории», к слову, с восхищением упоминает епископов (например, Агапита), которые продолжили жить подвижнической жизнью и «в бурные времена ереси»²⁶.

Константинопольский период жизни Иоанна наполнен самым жестоким непониманием его образа жизни, его аскетических моделей поведения и его обычаев²⁷. Златоуст пытался писать филиппики против тех аристократов, кто не восхищался уходом детей в иночество, он обличал светские нравы императорского двора, но в целом его конфликт можно представить как частный случай конфликта между модернизирующимся греческо-византийским обществом и аскетичным сирийским духом²⁸.

Интересно, что один из «бродячих иноков», «сиришко» Исаакий (Палладий называет его «лжеиноком»: ψευδομονάζων²⁹) был одним из обвинителей Иоанна на соборе «под дубом». Впрочем, было бы неверно представлять их конфликт как борьбу «правильного» иночества с «лжеиночеством», ибо и в том, и в другом случае перед нами иноки сирийской выучки. Суть конфликта была, конечно, политической: Феофил использовал всех врагов Иоанна, Акакия Верийского, Севериана и других, среди которых оказался и Исаакий. Этот случай показывает, что сирийцы могли и не особенно разбираться в нюансах церковной борьбы у ромеев и даже оказывались порой в позиции критиков выходцев из своей же среды. Они не воспринимали свою аскетическую практику как отдельную церковную линию.

Спустя некоторое время другой антиохиец, как и Златоуст, пострадал в Константинополе – это был уже архиепископ Несторий. Тот, правда, пытался выразить свои убеждения о сохранении человеческого во Христе в догматических формулах, что его и погубило. Зайдя слишком далеко, он запутался и не смог внятно аргументировать свою позицию.

Но вернемся в Антиохию 360-370-х гг., чтобы найти там следы сирийской выучки будущего архиерея и обличителя столичных пороков. В 372 г., вероятно после смерти матери, Иоанн провел четыре года на горе Сильный рядом с городом, населенной монахами. Епископ Мелетий был отправлен в ссылку в 371 - начале 372 г., что подтолкнуло Иоанна к уходу в пустыню, но намерение начать отшельническую жизнь возникло

25 Baur 1929, I, 140. Carter 1962. Библиографию Иоанна см.: Burger 1964

26 Theodoret. Hist. Eccl. V. 27

27 См., например, недавнее исследование Liebeschütz 2009

28 См., например, Ford 1996

29 Pallad. Dial., 6: Ἰσαακίω Συρίσκῳ, περιτρίμματα, ἀφηγητῇ ψευδομοναζόντων, ἐν κακολογίαις κατατριβέντι

раньше. В поисках все более сурового самоотвержения Иоанн уединился в одной из пещер горы, где изучал Писание и почти не спал. Через два года Иоанн, подорвав здоровье, решил вернуться в город (в 378 г.). Палладий говорит об омертвлении (параличе?) живота из-за переохлаждения (Pallad. Dial. 5).

Житийные материалы практически ничего не говорят о его учителях, однако проскакивает упоминание, что его наставником стал сирийский монах. Сам Иоанн Златоуст в «Толковании на Послание к ефесеянам» (In Eph. 21) с большим пиететом упоминает сирийского подвижника Иулиана Савву (savvā, сир. старый). Он называет его «простым крестьянином», не имевшим светского образования, который был «преисполнен истинного любомудрия» (φιλοσοφία), что вполне подходит к «некоему сирийцу», в обучении у которого Иоанн провел несколько лет. Как указывает С. Гриффит, этот Иулиан был первым известным по имени подвижником, внедрившим отшельническую форму монашества в сироговорящей среде, и в этом смысле заслуженно называется «отцом монахов»³⁰. Между 317 и 325 гг. Иулиан удалился в пустыню и поселился в пещере (этот подвиг повторит потом Иоанн). Предание сохранило сведения об участии в борьбе против ариан при императоре Валенте, он бывал в Антиохии во время третьего изгнания еп. Мелетия и мог там встречаться со Златоустом, который был еще проповедником при архиепископе (тогда чтецом или дьяконом, в священники его поставил в 386 г. уже Флавиан, но для хронологии событий вокруг Иулиана это не важно). У сирийского подвижника Иулиана было около сотни учеников, предание сообщает имена только некоторых из них. Одним из наиболее известных был знаменитый Адельф(ий), которого именуют, как ни странно, одним из «основателей мессалианства». Молитвенник приходят в Антиохию и Малую Азию, принося с собой новый тип христианского поведения, привлекающий аскетически настроенную молодежь. Возникает подспудный конфликт между этой группой и остальной массой населения, не готовой принимать такое поведение как норму³¹. Отзвуки недоверчивого и даже враждебного отношения к Иулиану и Адельфу сохранил западносирийский (миафиситский) писатель начала VI в. Филоксен Маббогский, который сообщает, что Адельф стал ревностно подвизаться, подражая своему учителю, но тут «к нему явился бес и обольстил его». В тексте «Послания к Патрикию» (которое вошло в греческий корпус «Исаака Сирина») приводится рассказ о том, что молодой подвижник (в сирийском тексте ܡܠܦܘܬܐ, «некто Адельф»³²) даже стал «изобретателем ереси, называемой [ересью] молитвенников (ܡܠܦܘܬܐ ܡܢ ܡܠܦܘܬܐ ܡܢ ܡܠܦܘܬܐ). Образ жизни его был велик (ܡܠܦܘܬܐ ܗܘܐ ܗܘܐ), и он переносил³³ тяжкие труды. Как говорят, он не большое время был учеником блаженного Иулиана, называемого

30 Griffith 1994, 215-216 (Nau 1912, 84)

31 Идеиным оформлением такого типа поведения можно считать Пс.-Макариевский корпус, написанный Симеоном Месопотамским, вероятно, одним из вождей «молитвенников». Споры о том, кем и когда был написан корпус, немного поутихли после ряда фундаментальных работ, в которых была показана прямая связь между мессалианскими кругами и текстом корпуса

32 Имя протагониста Адельфа, прельщенного бесом, известного по другим источникам, предстает в ркп. в Vat. Syr. 125 как ܡܠܦܘܬܐ (Malpaʿ), что в точности повторено в савваитском греческом переводе (Μαλπάτ γὰρ τις ὀνόμαζόμενος ὄς ἐν καιρῷ τινὶ ἐν Ἐδέσσῃ). Каким образом Адельф (ܡܠܦܘܬܐ) превратился в Мальпата остается загадкой, вероятно переписчики сохранили группу -LP- в середине, а остальные буквы деформировались, а затем греческие переводчики Исаака Сирина поняли форму ܡܠܦܘܬܐ как греческое имя

33 Сир. ܡܠܦܘܬܐ ܡܢ ܡܠܦܘܬܐ ܡܢ ܡܠܦܘܬܐ, «тяжкие труды терпения», у М. Кмошко (Kmoško 1926, CCV) последнее слово переведено неверно как Nazireatus. Хотя этимологически оно связано с тем же корнем NZaR, «отделяться», что и еврейское נזר (ср. Числ бл-21), однако давно стало техническим термином аскетики в смысле «перенесение [скорбей]». Именно так и понимает это слово Лавенан (1963), 853

Старцем (ܘܫܘܒܐ) и ходил с ним на Синай и в Египет. [Там] он видел великих отцов того времени, бывших в Египте, [например,] Антония Великого, он слышал от них беседы, сказанные о чистоте разума и тонкие рассуждения (букв. «вопросы», ܕܩܘܠܐ) о страстях. Он слышал от них, что у того, кто достигнет умного зрения (ܩܘܠܐ ܘܡܝܘܢܐ, технический термин аскетики³⁴) по очищении своем, душа [его] может, по благодати Божией, получить бесстрастие, когда остановит все свои прежние страсти и взойдет в первоначальное здравие своего естества, как в царствие Божие, хотя обитание ее будет в этой жизни». Адельф, как скептически замечает Филоксен, еще в юных годах «горячо возжелал этого бесстрастия, вернулся в свой город и устроил себе отшельническую обитель (ܩܘܠܐ ܕܥܘܠܘܢܐ), подверг себя жестоким лишениям и непрестанным молитвам. Вся его деятельность свелась к стремлению к этому знанию»³⁵. Но Адельф «не понял хитростей бесов», понадеявшись на образ жизни, на труды, нестяжательность и отшельничество (ܩܘܠܐ ܕܥܘܠܘܢܐ), не приобретя смирения, и не вспомнил того, что написано: «когда исполните дела, сохраните заповеди, претерпите скорби. почитайте себя рабами непотребными» (Лк. 17:10). Его поразила страсть превозношения (ܩܘܠܐ ܕܥܘܠܘܢܐ ܕܥܘܠܘܢܐ) и «сатана, увидев в нем отсутствие знания о труде (ܩܘܠܐ ܕܥܘܠܘܢܐ ܕܥܘܠܘܢܐ)», явился ему и, провозгласив себя Духом Утешителем (ܩܘܠܐ ܕܥܘܠܘܢܐ ܕܥܘܠܘܢܐ), посланным Христом, обещал ему даровать давно желанное «видение (созерцание) и покой от трудов» (ܩܘܠܐ ܕܥܘܠܘܢܐ ܕܥܘܠܘܢܐ), а взамен потребовал поклонения (ܩܘܠܐ ܕܥܘܠܘܢܐ). Неразумный и неопытный Адельф, принимает условия беса, забыв о предупреждениях святого: «...я не хочу видеть Христа здесь (ܩܘܠܐ), но молюсь, чтобы видеть его в мире (ܩܘܠܐ, в смысле: в царствии) его». Несчастливая жертва бесовских козней Адельф поклоняется сатане, но вместо надения даром созерцания дьявол «овладел им (ܩܘܠܐ), наполнил бесовскими мечтаниями (ܩܘܠܐ ܕܥܘܠܘܢܐ ܕܥܘܠܘܢܐ) и сделал его праздным как от прежних трудов, так и от надежды на бесстрастие». Адельф перестал трудиться, бороться с похотями, и сатана сделал его ересеначальником (ܩܘܠܐ ܕܥܘܠܘܢܐ ܕܥܘܠܘܢܐ) для тех, которые «потом умножились там, и возникли у них многие скопища иноков (ܩܘܠܐ ܕܥܘܠܘܢܐ ܕܥܘܠܘܢܐ). И когда распространилось (букв. «открылось», ܩܘܠܐ ܕܥܘܠܘܢܐ) учение их, тамошний епископ изгнал их, и они поселились в обителях Икония (ܩܘܠܐ ܕܥܘܠܘܢܐ ܕܥܘܠܘܢܐ)³⁶. Так описывает Филоксен историю происхождения мессалианства.

Итак, Иулиан Сава был одним из тех подвижников, на кого ориентировались молодые антиохийские христиане-аскеты, и в том числе пресвитер Иоанн, впоследствии прозванный Златоустом³⁷. Именно он приходил в Антиохию, учить молодых иноков. Пока Иоанн жил в Антиохии и состоял под началом и покровительством архиеп. Флавиана, его радикальный аскетизм не смущал народ, ибо уравновешивать важной функцией проповедника при дворе епископа. Кроме того, Антиохия была смешанным городом, сирийцев в нем знали, а аскетические чудачества можно простить талантливому проповеднику. Однако, когда Иоанн оказался в столице, ему пришлось адаптироваться к новым условиям, что не до конца удалось. Мы слышим у биографов Златоуста смутные отголоски недовольства людей богатых и знатных поведением архиепископа. Но обвинений в неправильном аскетизме не звучит, и на

34 У Кмошко (Kmoško 1926, CCV) вновь неверный перевод: visionis (?) menti

35 Lavenant R. (ed.) 1963, 851-855

36 Kmoško 1926, CCIX; Lavenant R. (ed.) 1963, 851-855

37 Об этом пишет и Стюарт (Stewart 2014, 208-209), но факт связи был давно замечен, см. Illert 2002, 98-99 и Allen 2002

соборе «под дубом» они тоже не фигурируют³⁸. Основные обвинения в адрес Златоуста строятся вокруг нарушения им прав других епископов, оскорбления царственных особ и употребления пищи в церковном помещении. Последнее обвинение весьма далеко отстоит от аскетизма и, скорее, противоположно ему по смыслу. Но конфликт между Иоанном и двором все же имел причиной не только неуживчивый характер антиохийца или его завышенные требования к христианам столицы. Он оставался учеником Иулиана и вообще сирийской традиции: самоотвержение и странничество как основные практики держали его в жестком тоне³⁹. Имперская ортодоксия предполагала верность исповеданию, утвержденному василевсом, но не связывала ее с определенным поведением. А сириец ориентировался именно на социальные практики и держался вдали от догматических дискуссий. В этом он отличался от Нестория, не удержавшегося от обсуждения теоретических вопросов и оказавшегося не на высоте дискуссии – александрийцы не только победили его политически, но и переиграли на поле богословия. На этом поле сирийцы никогда не были сильны – как все семитские народы, впрочем. Их коньком было именно создание трансформирующего общества социальных практик, того, что П. Бурдьё назвал *habitus*. Входя в плотный контакт с грекоязычными христианами, сирийцы оказывались перед другой моделью религиозного поведения и главным – перед иной нормативностью, иным догматизированием, что приводило к значительным нестыковкам. Однако в силу привычки греков спорить именно по догматическим вопросам, обсуждение этих нестыковок довольно быстро из непонятной и трудно кодифицируемой области аскетики переместилось в область догматическую: на соборе «под дубом» Златоуста помимо канонических нарушений обвинили, как известно, в оригенизме. Для этого даже пригласили с Кипра старика Епифания, который был известным ересиологом. Осуждение таки состоялось и стало первым осуждением сирийца в Константинополе.

АКМИТЫ И МЕССАЛИАНСТВО

Практически одновременно с Иоанном Златоустом, приехавшим из сирийской пустыни в Константинополь и пытавшимся практиковать там привычный ему сирийский аскетизм, из столицы в «персидскую пустыню» (т. е. в Месопотамию) в поисках уединенной жизни отправился один столичный житель по имени Александр⁴⁰. Его житие, написанное анонимным последователем и опубликованное Стоопом в 1963⁴¹, отражает как его аскетическое становление, встраивание в сирийское мировоззрение, так и огромное желание смоделировать принципиально новые условия воплощения христианского идеала. Сила его личной харизмы была столь велика, что его называли «мужем апостольским» (*ἀποστολικὸς ἀνὴρ*). Это означало особое качество инока, которое делало его символическим носителем христианской идеи.

Александр, позднее названный Акмитом⁴², отправляется на Восток, вероятно следуя общей раннехристианской тенденции идти в сторону Святой Земли. Но в рамках этого восточного маршрута он выбрал не египетский или палестинский, а именно

38 Liebeschuetz 1985

39 Mayer 2009

40 Vööbus 1960; Виноградов 2000

41 Далее: Vita Alexandri Akoim

42 Крюков 2000

сирийский, видимо, так как сам был «асиец родом», а также потому, что услышал, что «есть общежительство в пределах тех», т. е. в Сирии. Там он поступил в монастырь боголюбезнейшего архимандрита Илии, известный тремя вещами: составом братств (σύστημα ἀδελφότητος), богослужением (ἀκολουθία) и уставом (τύποι). Затем происходит его встреча с Раввулой, будущим епископом Эдессы⁴³. В «Житии» Александра ситуация представлена так, что именно он обратил Раввулу в христианскую веру со словами τὴν ἀληθεῖαν διὰ τῶν ἔργων ποιούμεθα. Прожив немало лет в пустыне и собрав вокруг себя внушительное число иноков, Александр организовал в созданном им монастыре четыре группы: латиноязычных братьев, грекоязычных, сироязычных и коптосязычных⁴⁴. В течение 24 часов они, сменяясь, славливали Бога (ἀδιάλειπτος κανὼν τῆς ὑμνωδίας)⁴⁵. Но Александру этого было мало: он задумал придать своему предприятию более широкий характер. Решив сперва перейти с братьями в Египет, он затем переходит в Константинополь, где прошел последний этап его трудов. Вероятно, само поведение его и образ аскетизма были столь социально мобилизующими, что не потребовалось даже особенно много времени. Еще жива была память об изгнанном и осужденном патриархе Иоанне, также приехавшем из сирийской Антиохии. Сценарий начинает повторяться с пугающей аналогичностью. Игумен Александр оказывается под обвинением в ереси и осуждается. История с его осуждением скрыта за различными наслоениями мифологизированных историй о чудесах. Житие повествует об этом весьма туманно: τότε ἀναφέρεται τοῖς ἐπάρχοις ὅτι ὁ μοναχὸς Ἀλέξανδρος αἵρετικὸς ἐστίν, т. е. святой был обвинен как еретик, который «хочет осквернить Церковь Божию» (Vita Alexandri Acoim. 48).

Уже Тильмон высказал догадку, что осуждение Александра связано с собором против «мессалиан» или евхитов. Его идеи развил О. Вёльфле, который заметил, что исследователи⁴⁶ указывают на то, что Александр мог быть подозреваем в «мессалианстве» и за это изгнан из столицы⁴⁷. В 426 г. и против «мессалиан» выступил архиерейский собор в Константинополе, а через два года последовал императорский указ против тех же «мессалиан».

В 426 г. епископы, собравшиеся в Сиде на рукоположение Сисиния, составили для Сидских христиан письмо против «мессалиан», текст которого сохранил Фотий⁴⁸. Возможно именно эти епископы и составили судебную коллегия, осудившую Александра. Как только Александра обвинили в «ереси», он оказался под градом обвинений, воспроизводившихся почти автоматически. На Эфесском Соборе 431 г. были повторены те же прещения против загадочной сирийской «секты», все так же неопределенно обвиняющие ее приверженцев в неправильном аскетическом поведении. Поэтому мнение Д. Кэнера, который прямо отождествляет Александра и естопующих-неспящих иноков с полумифическими «мессалианами» выглядит вполне обоснованным. Тот факт, что акимиты встали на защиту Халкидонского вероопределения после собора 451 г., свидетельствует об их связи с антиохизмом в широком смысле. Ведь и вероопределение, в основе которого был «Томос папы Льва», было выдержано в антиохийских выражениях, за что противники его именовали «несторианским». С такой формулировкой могли согласиться и Златоуст и даже, **наверное**

43 См. Vööbus 1848

44 Gatier 1995

45 Bagueard 1988, 33-36

46 Вёльфле здесь ссылается на исследования: Pargoire 1907; Beck 1959; Staats 1967, 305

47 Wölfle 1986, 305

48 Phot. 36 (12b, 7-11)

его соученик Феодор, епископ Мопсуестии. Все они принадлежали к общему типу аскетического поведения – сирийскому. Иоанн формально не был связан с акимитами, но его ученики и последователи вынуждены были занимать позицию относительно глаголемых мессалиан, чтобы не попасть в положение осужденного.

«О НЕСТЯЖАНИИ» НИЛА АНКИРСКОГО И «МЕССАЛИАНСКИЙ» ТЕЗАУРУС В ПЕРЕДАЧЕ ЕПИФАНИЯ И ФЕОДОРИТА

В истории между Златоустом и акимитами есть еще одно любопытное звено. Это круг учеников Иоанна, характерной для которого была позиция Нила Анкирского⁴⁹. В своем сочинении, известном под названием «К Магне о нестяжательстве» (Περὶ ἀχτημοσύνης, лат. *De voluntaria paupertate*, CPG 6048) Нил упоминает Александра Акимита и прямо обвиняет его в мессалианизме (евхитстве), ставя рядом с вышеупомянутым Адельфом (Адельфием). Вот текст Нила⁵⁰:

Но, говоря, что святые непрестанно заняты Божеством, мы не отверзаем двери праздности, как Адельфий Месопотамский и Александр, недавно смутивший царственный Константинополь, которые мнимое всегда в молитве пребывание обратили в прикрытие лености к делу. И юным детям, и мужам, находящимся еще в крепости телесных сил, обязанным изнурять оную многими трудами, узаконили, оставаясь в покое, ничего не делать, чем возбуждают в них страсти и помыслу дают волю доставлять им пищу, пока мнимая молитва, не будучи тем, чем называется, вовсе не погибнет.

В этом фрагменте нет и следа страшных рассказов про «вселение демона» или про «ненужность таинств», перед нами стандартный набор обвинений в лености и праздности, происходящий от культурной несовместимости. Вообще говоря, Нил Анкирский был очень близок к Иоанну Златоусту, о чем он сообщает в своих письмах и даже не признавал осуждения последнего на соборе «под дубом»⁵¹. Он вполне сознательно принадлежал к группе «иоаннитов», солидарных с бывшим антиохийским проповедником и опальным архиепископом столицы. У Нила эта солидарность доходила до того, что он прервал общение с Константинополем и даже отказался молиться за его жителей, пострадавших от землетрясения в 407 г., как за оскорбителей и убийц Иоанна. Но самый интересный факт относительно Нила – это сочетание близости к Златоусту и мотивов осуждения «молитвенников»⁵². Истолковать его можно по-разному. Д. Канер, который пытается в своей интерпретации поместить представление о «еретиках-мессалианах» в контекст документов, почти прямо опровергающих это представление, склоняется в конце концов к мнению, что вопрос о еретической природе мессалианства надо вовсе снимать с повестки дня⁵³.

Как интерпретировать столь однозначное помещение Адельфия и Александра в один еретический разряд? Вероятно, к тому времени, как Нил писал свое знамени-

49 Degenhart 1915

50 Neil. Anycr. *De volunt. paupert.* 7, 968-1060: Ἄλλ' ἄρα μὴ τῆ τῶν ἁγίων διηνεκεῖ τὸ θεῖον ἀσχολίᾳ τῆς ἀπὸ Ἀδελφίου τοῦ τῆς Μέσης τῶν ποταμῶν καὶ Ἀλεξάνδρου τοῦ πρὸς ὀλίγον τὴν βασιλευομένην Κωνσταντινούπολιν θολωσαντος ἀργίας ἀνοίγωνεν θύραν προκάλυμμα τῆς περὶ τὴν ἐργασίαν ὀκηρίας τὸ διὰ παντός δοκεῖν προσκαρτερεῖν τῇ προσευχῇ πεπονημένοις, καὶ νέοις παισὶ, καὶ ἀνδράσι σφργγῶσιν ἔτι κατὰ τὴν ἰσχύον τοῦ σώματος καὶ ταύτην πολλοῖς ὀφείλουσι καταλύσαι πόνοις νομοθετήσασιν τὸ μὴ ἐργάζεσθαι τῇ ἀνέσει καὶ τὰ πάθη αὐτοῖς ἐπεγείρασιν καὶ τῷ λογισμῷ παρασχοῦσιν ἄδειαν ταῖς τούτων ὕλαις ἐνευκαιρεῖν, ἕως ἂν ἡ δοκοῦσα προσευχῇ, οὐκ οὔσα δὲ τοῦτο, ὅπερ λέγεται, πάντῃ ἀπόληται

51 Quasten 1975, 496

52 См.: Degenhart 1918, 38 et pass

53 Caner 2002, 112

тое произведение, действительные сведения о поведении Александра Акимита были ему неизвестны и он полагался на какие-то иные источники, возможно, устные.

Известно, что главную роль в создании устрашающего образа массалианства сыграли обличительные тексты Феодорита и Епифания. Тот факт, что киприот Епифаний и сириец Феодорит воспроизводят стереотипизированную базу обвинений в ереси, требует внимательнее присмотреться к этим текстам. Оба писателя оказались вовлеченными в различные теоретические споры, первый – вокруг «оригенизма» и Иоанна Златоуста, второй – вокруг Нестория и Кирилла Александрийского. Знаменитый саламинский епископ Епифаний, автор одного из наиболее авторитетных сводов лжеучений («Аптечка», греч. *Πανάριον*), в третью книгу включил и рассказ о «молитвенниках». Этот рассказ состоит из простой комбинации ряда ересиологических мифологем с описанием нескольких социально-аскетических практик:

Против массалиан (*Κατὰ Μασσαλιανῶν*): с которыми соприкасаются мартириане из элинов, евфимиты и сатаниане, шестидесятая, а по общему порядку восьмидесятая ересь... Они называются массалиане, что значит молящиеся. Существовали они несколько ранее, приблизительно со времен Констанция и существуют донныне.

[мифологема о евфимитах]

Есть еще другие, называемые также массалианами евфимиты, которые, как я с вероятностью думаю, принялись ретиво подражать той ереси. Но те вышли из язычников, не принадлежали к иудейству и не были христианами, не происходили и от самарян, но действительно суть язычники, а хотя говорят, что есть боги, однако же никакому богу не поклоняются, а воздают честь только Одному, называя его Вседержителем. Устроивши себе некоторые дома, или обширные помещения наподобие форумов, они называли их молельнями... Эти «первоначальные массалиане», происходившие от язычников, бывшие прежде нынешних, происходящих от имени Христа, и сами построили в некоторых странах помещения, называемые молельнями и молитвенными домами. В других же местах устроивши себе нечто вроде и наподобие церкви, они по вечеру и на рассвете собираются там со множеством зажженных светильников и со свечами и долгое время воспевают Богу какие-то заунывные песни и хвалы, составленные у них людьми способными, обольщая себя надеждою, что этими песнями и хвалами они умилостивляют Бога.

Все это заставляет делать заблуждающихся слепое невежество, прикрытое самомнением. Недавно в одну из таких построек ударила молния, не могу сказать, в каком месте, а кажется, мы слышали, что это было в Финикии. И некоторые ревнители из начальствующих многих из них убили за то, что искажают истину и подделываются под образ жизни Церкви, не будучи христианами и не происходя из иудеев.

[мифологема о мартирианах]

Думаю, что военачальник Луппикиан был одним из тех, которые возбудили язычников против тех же евфимитов, по каковому поводу у них появилось новое заблуждение. Ибо некоторые, взявши тела убитых тогда за такое языческое нечестие и похоронивши их в известных местах, воспевают там те же самые славословия и наименовали самих себя мартирианами, конечно ради пострадавших за идолов.

[мифологема о сатанианах]

Иные же из них еще глубже размышляя, и по глупости своей имея советником только разум, говорили: сатана велик и очень силен и много зла совершает против людей. Почему же мы не прибегаем скорее к нему и ему не поклоняемся, и его не

чтим, и к нему не обращаемся с молитвою, чтобы за угодливое наше служение он не причинял нам зла, но щадил бы нас, когда бы мы стали его рабами. Таким образом, они назвали себя сатанианами.

Мы соединили ересь их в одно с теми из вышеупомянутых, о которых намерены теперь говорить, поелику они одинаково, выходя на открытое место, посвящали время молитве и пению. Впрочем, все это, будучи очень смешно, оказалось безвредным, так как не могло отклонить ум от истины, потому что это были не христиане, но совершенные язычники. А теперь они за те обычаи называются массалианами; у них нет ни начала, ни конца, ни главы, ни корня, но во всем они не тверды, не знают, от кого произошли, и обольщаются, совершенно не имея основания ни в имени, ни в законности, ни в положении, ни в законодательстве.

[Образ жизни: сон на земле и нищенство]

По-видимому, они, как мужчины, так и женщины, веруют во Христа, говоря, что они отреклись от мира и оставили все свое. Когда наступает летнее время, они спят все вместе, мужчины с женщинами и женщины с мужчинами, на широких улицах, потому, говорят, что у них нет стяжания на земле. Они дерзки и протягивают руки, чтобы просить милостыню, как не имеющие пропитания и стяжания.

[Самоназвание]

Но речи их превосходят всякую меру безумия. Кого бы ты ни спросил из них, всякий называет себя тем, чем ты захочешь: назовешь ли пророком, они скажут: я пророк; назовешь ли Христом, он утверждает: я Христос; патриархом ли, он бесстыдно именует себя тем же именем; ангелом ли, он называет и себя также. О, явное сумасбродство человеческое!

[Безнравственность]

Поста они совершенно не знают, но, проведя время в молитве от второго часа или от третьего, или даже ночью, если захотят есть, то спокойно делают все: едят и пьют. О студодеевании и о похотливости их в точности я не знаю. Впрочем, они и от этого не свободны, так как имеют обыкновение ложиться спать все вместе, и женщины, и мужчины. Есть они и в Антиохии, куда перешли из Месопотамии.

[Ревность не по разуму]

Получили они это губительное учение от чрезмерной простоты некоторых братьев; ибо некоторые из наших братьев и православных, не зная меры жительства во Христе, не поняли повеления об отречении от мира, об отказе от собственного имущества и денег, о продаже собственности и раздавании нищим, о взятии креста, о последовании истине, о том, чтобы не быть ленивым или праздным и безвременно ядущим, ни уподобиться пчелиному трутню, а чтобы, напротив, делать все своими руками...

[Манихейская теория]

Некоторые же из вышесказанных братьев, быть может, наученные от Манеса, пришедшего, как говорят, из Персии, учили тому, чему не должно. Так слово Божие повелевает смотреть за теми, которые ничего не делают; между тем умы некоторых введены в заблуждение словом Спасителя: делайте не брашно гниблющее, но пребывающее в живот вечный (Ин. 6.27). Они думают, что гниблющее есть доброе дело, которое мы совершаем ради праведности; такое дело проявлялось в Аврааме, когда он приготовлял тельца (Быт. 18.7); также в заботливости вдовицы об Илии (3 Цар. 17), в распоряжении Иова

относительно своих детей и имущества, и в делании всех рабов Божиих, трудившихся своими руками ради праведности, как например, для вспомоществования нуждающимся... [«Неправильный» аскетизм Месопотамии: длинные волосы и брадобритие].

... Иным образом отличаются такие же почтенные братия наши, находящиеся в монастырях Месопотамии, называемых мандрами: они отпускают волосы наподобие женских и ходят напоказ во власянице. А между тем, им надлежало бы быть скромными чадами святой девы, нашей матери Церкви, сидящими дома, тайно служащими Богу, видящему тайное и воздающему явно, согласно написанному (Мф. 6, 6); им надлежало бы быть благоприличными ради мирских, а не желать получить от видящих награду и благодарность. Чуждо кафолической Церкви и проповеди апостольской носить публично власяницу и иметь неостриженные волосы, ибо муж, сказано, не должен власы растить, образ и слава Божия сый (1 Кор. 11, 14, 7)... Что хуже и противнее этого? Бороду – образ мужа остригают, а волосы на голове отращивают. О бороде в Постановлениях апостольских слово Божие и учение предписывают, чтобы не портить ее, то есть не стричь волос на бороде, но и не носить длинных волос, подобно блудницам, и не давать доступа тщеславию под видом праведности. Назореем это приличествовало только ради прообраза: древние были руководимы посредством прообразов будущего и носили волосы на голове вследствие обета, и это до тех пор, пока не пришло и не совершилось обетование мира, т. е. пока не явился Глава – Христос, едиnorodный Сын Божий, и узан был в мире Присносущий, хотя и не узан был всем человечеством, а только некоторыми, уверовавшими в Него, дабы, когда мы узнали Главу, не срамили головы. Ибо собственно не о голове каждого говорит Апостол, но от нее производит дело поношения Христа; он говорит: или не самое естество учит нас, яко муж убо аще власы растит, бесчестие ему есть (1 Кор. 11, 14)? А это бесчестие непохвально, как и то, о котором говорится: ты презрел стыд. Это не есть какое-нибудь доброе дело для Бога, хотя и предпринимается ради Бога; но этот обычай держится упорством после того, как пришел подзаконный образ и явилась истина... Итак, делающих и поступающих таким образом и пребывающих в упорстве он устраняет от закона апостольского и от церкви Божией. Но мы вынуждены говорить это по поводу вышеупомянутых массалиан, потому что и они, получив оттуда недуг мысли и извратив ум, уклонились от истины. Так возникла ересь, состоящая в страшном бездействии и других злых делах.

[Жительство вместе с женщинами]

Вот что слышали мы об этих людях, ставших позором для мира и изрыгающих нечистые мысли и слова, но несостоятельных и безнадежных и ставших вне строе-ния Божия (1 Кор. 3, 9). Поэтому, сказавши о них немного, мы тотчас займемся опровержением их. И прежде всего, чтобы женщинам быть вместе с мужчинами... Если бы они и имели жен, то они должны бы держать их отдельно, а не всех вместе... Но что мне много говорить о тех, которые подражают псам и соревнуют свиньям? Что же касается наименования себя Христом, то кому из имеющих смысл не покажется это безумием? Или когда кто из них скажет: я пророк; то в чем у них обнаруживается вид пророчества? Или какое ими совершено чудесное дело, подобно как Христом? Если же каждый из них сам Христос, то на какого Господа он надеется и в ка-кого верует? Что за учение неразумных? Но довольно будет сказанного и об этой ереси (Eriphan. Panar. III. 7. 65-80).

Надо сразу заметить одну особенность Епифания: он не стремится к объективности и в вопросе о месопотамском подвижничестве откровенно пристрастен. Более

того, не имея достаточно сведений о «лжеучении», Епифаний просто пытается построить генетическую теорию, возводя «лжеучение», смысл которого явно не вычленяется из путаных указаний на нищенство и житие рядом с женщинами, к языческим «евфимитам», «мартирианам», «сатанианам» и, наконец, к манихеям. Положительного содержания во всем фрагменте Епифания немного:

- выходя на открытое место, еретики посвящали время молитве и пению;
- у них нет ни начала, ни конца, ни главы, ни корня, но во всем они не тверды;
- когда наступает летнее время, они спят все вместе, мужчины с женщинами и женщины с мужчинами, на широких улицах и протягивают руки, чтобы просить милостыню, поста совершенно не признают, отращивают длинные волосы;
- у них неверное понятие о нестяжательстве;
- они называют себя Христами и пророками;
- изрыгают нечистые мысли и слова.

Из этого списка мы получаем очень смутные и маловразумительные представления о том, что некие «месопотамские» иноки (под этим словом, скорее всего, скрываются сирийские выходцы из Эдессы) ведут очень странный образ жизни, молятся на улице, спят там же, живут подаванием, не постятся (это обвинение нуждается в особой интерпретации), верят снам, бродят по городам и весям. Кроме того, эти «молитвенники» признают в беседах себя теми, кем их назовут: Христом или пророком. Что тут имеется в виду, сказать трудно. В любом случае, все это, за исключением разве последнего пункта, едва ли похоже на систематическое лжеучение. В худшем случае, на чудачество или необычное аскетическое поведение. Впрочем, Епифаний проговаривается весьма явственно, противопоставляя «правильных» египетских иноков странному «месопотамским братьям», которые растягивают длинные волосы, что непотребно. К. Фитшен замечает по этому поводу: «Должно быть Епифаний получил свое знание от каких-то посредников, возможно из самой Антиохии... И в той мере, в какой его попытки интерпретации начала движения могут быть подвергнуты критике, можно считать, что мессалиане не обладают ясным профилем. Их признаком было лишь полное отвержение мира, которое они проживали со всем пылом души и сформировали в отдаленной стране. Возможно, речь идет об аскетах Месопотамии, которые свою полную лишений жизнь продолжали во внешних условиях... Антиохия была для них центром притяжения»⁵⁴. Остается согласиться с немецким ученым, но этот неутешительный для Епифания вывод ставит вопрос, зачем понадобилась эта фантазмагорическая конструкция? Вероятнее всего, Епифаний, получивший заказ на обличение «еретических сирийцев», не нашел ничего лучшего, как собрать воедино байки про сирийских «молитвенников», чем он и занялся, вероятно, ожидая суда над Златоустом в Константинополе накануне собора «под дубом».

Второй главный текст по раннему этапу «ереси молитвенников» принадлежит перу Феодорита, епископа Киррского, который дважды обращается к теме аскетов «молящихся»: в своей «Церковной истории» (IV. 11) и в сочинении «Собрание еретических басен» (*Haereticarum fabularum compendium*, далее – НФС). Изложение в НФС ничем не отличается от НЕ за исключением компоновки. По всей очевидности, Фео-

дорит пользовался неким вторичным источником, который излагал учение «молитющихся» и их историю. Возможно, это были деяния одного из небольших собраний (соборов), которые собирались против «молящихся» в Антиохии. Сравнение двух текстов показывает структуру исходного нарратива. Почему же Феодорит не упоминает о своем источнике? Вероятно, это было отчего-то неудобно, да и статус этого собора оказался почему-то под вопросом. Фитшен совершенно справедливо предполагает, что это – Ὑπομνήματα Амфилохия об Антиохийском соборе⁵⁵. Феодорит обсуждает группу, называемую Μεσσαλιανοί или в греческой калькированной форме Εὐχῆται, но тут же он приводит и другое их название – Ἐνθουσιασταί, «усердные», «вдохновенные». К. Фитшен провел детальнейшее сопоставление всех данных Феодорита, что избавляет нас от необходимости проводить повторно эту работу. Достаточно будет привести выводы Фитшена⁵⁶, разбив их на несколько подпунктов, описывающих поведение «молитвенников»:

1. Ересиаρχи-сирийцы (называются имена Дадоя, Саввы, Адельфия, Симеона и Ерма⁵⁷);
2. Поведение их необычно:
 - a. Отказываются от работы
(εἰσδεδεγμένοι ἀποστρέφονται μὲν τὴν τῶν χειρῶν ἐργασίαν ὡς πονηρίαν);
 - b. Называют свои сны/ видения пророчествами
(τὰς τῶν ὀνείρων φαντασίας προφητείας ἀπο καλοῦσι; ἀποκαλύψεις ἐωρακέναι φασί =
 - c. Готовы отрицаться своих воззрений;
3. Положения лжеучения
 - a. В душе при рождении человека поселяется бес, от которого не спасает Крещение (τὸ μὲν βάπτισμά φασί μηδὲν ὄνειν τοὺς προσιόντας· ξυροῦ γὰρ δίκην ἀφαιρεῖται τῶν ἀμαρτημάτων τὰ πρότερα, τὴν δὲ βίζαν οὐκ ἐκκόπτει τῆς ἀμαρτίας =
 - b. «корень греха» есть наследуемое повреждение природы;
 - c. Молитва изгоняет беса (τὸν ἐξ ἀρχῆς συγκληρωθέντα πονηρὸν δαίμονα) и выкорчевывает «корень греха», после чего человек получает благодать тайнозрения;
 - d. Физический труд сам по себе бесполезен;
 - e. Подвижники могут видеть Отца, Сына и Св. Духа телесными глазами;
4. Мероприятия еп. Литоя в Мелитине
(сожжение монастырей: μοναστήρια, μᾶλλον δὲ σπήλαια ληστρικά; ἐνέπρησε ταῦτα καὶ τοὺς λύκους ἐκ τῆς ποιμνῆς ἐξήλασεν);
5. Амфилохий Иконийский и его борьба с иноками;

55 Fitschen 1998, 33

56 Fitschen 1998, 30-33

57 Эти имена трудно локализуемы топографически и лингвистически: Дадой – явно персидского происхождения, Савва и Симеон (Σεμῶν) – арамейского, Адельф(ий), как и Ерм (Ἐρμᾶς), – греческого. Никаких определенных выводов из этой ономастики сделать невозможно

6. Флавиан Антиохийский «обличает» мессалиан:

- а. беседа с престарелым Адельфием (ἄγαν ὄντα πρεσβύτην);
- б. «сокрытый яд»: эзотерическое учение «молитвенников»;
- с. Объяснение Адельфия об избавлении от «корня греха»;

7. Изгнание из Антиохии и удаление «молитвенников» в Памфилию

(τῆς νόσου γεγενημένης, τῆς μὲν Συρίας ἐξηλάθησαν, εἰς δὲ τὴν Παμφυλίαν ἐχώρησαν).

При сопоставлении двух текстов Феодорита не только содержательном, но и композиционном, видно, что оба текста восходят к двум источникам. Вероятно, Феодорит, как и Епифаний, имевший интерес к ересиологии, просто дополнил данные Амфилохия сведениями про отвержение таинств, мероприятия еп. Литоия и слухами, циркулировавшими про иноков-молитвенников. Обзор сведений Епифания и Феодорита отчасти проясняет историю с экспортом сирийского аскетизма из Месопотамии в Малую Азию, но догматическое содержание «ереси», хотя и изложено многословно, все же не производит впечатления стройного учения. Перед нами некоторые мнения, вытекающие необязательным образом из сирийских аскетических практик. Скорее всего, историю надо восстанавливать примерно так: становление социальных практик сирийского аскетизма происходило в Месопотамии и Осроэне во второй половине IV в., они состояли в разного рода ограничениях: на пребывание в одном месте, на систематический (в противоположность несколько более харизматическому) порядок жизни, на обязательный труд и т. д. Мнение о вселении в душу дьявола есть, по-видимому, некое престоноародно-локальное объяснение факта возможности грешить после крещения. Усвоение сирийцами практик общежительного иночества обычно связывается с именем мар Авгена, отшельника IV в. Однако новейшие исследования показали, что сирийский аскетизм шел по параллельному пути, и рядом с общежитием формировались и другие типы: сыны Завета, столпничество, «воски» (пасущиеся), отрицающиеся имени и родины (акснайе). Некоторые проникли в область культурно-языкового контакта в Сирии, и это прежде всего было «молитвенничество» – одна из разновидностей сирийского аскетизма, не принятая грекоязычной христианской средой, видимо, из-за радикального характера первого. Эти иноки не оставались на месте и спали на улицах (практика странничества) и считали особенно важными сны, в которых Бог может открывать им свою волю. Ни для Александра Акмита, ни для Златоуста такие воззрения не типичны и не характерны, что позволяет считать их каким-то случайным мнением. Иулиан Савва принес эти практики в Антиохию, а Адельфий – в Малую Азию. Из Антиохии такие практики перенес в столицу Иоанн Златоуст, а Александру досталась доля выдержать отвержение их и неприятие уже в новом контексте догматического противостояния по христологическим вопросам. Епифаний, а за ним Феодорит уже шли по накатанному пути и изобретали еретический список. Разумеется, сириец и «мессалианин» Несторий также был подвергнут суду и ссылке. И хотя в его осуждении были действительные догматические поводы, у нас есть основания предполагать, что и он, связанный с тем же антиохийским кругом, что и Златоуст, воспринимался в Константинополе как чужак со странной аскезой⁵⁸.

Возвращение почитания Златоуста при Кирилле Александрийском и патриархе Прокле не означало реабилитации сирийских аскетических традиций в полной

мере. Помещение ранней истории Златоуста в контекст истории явления, называемого «мессалианство», позволяет лучше понять, как конфликт разных аскетических практик в нормативном поведении христианина. А эта нормативность уже создавала особую «аскетическую идентичность». Раннее мессалианство (IV-V вв.), т. е. аскетическое движение сирийцев было той средой, в которой Иоанн Златоуст, Феодор Муссуестийский и Адельфий получили духовное воспитание. То, что впоследствии их поведение, связанное опять же с этой средой, получило иное истолкование (в случае Златоуста – политическое, в случае Александра и Нестория – вероучительное) не должно скрывать от исследователя факт изначальной их связи со средой сирийского аскетического движения, воспринятого в штыки столичной средой и интеллектуалами-богословами. Реабилитация содержания мессалианства произошла позднее – когда сирийские аскетические сочинения благодаря усилиям ученых переводчиков вошли в византийскую монашескую библиотеку (VIII-XI вв.).

БИБЛИОГРАФИЯ

- Афиногенов Д. Е. 1990: К Кому обращена апология Татиана // ВДИ. 1, 167-173.
- Виноградов А. Ю. 2000: Александр Константинопольский // Православная энциклопедия. 1. М., 526.
- Захаров Г. Е. 2010: Вторая сирмийская формула: исторический контекст и богословское содержание // ВДИ. 2, 149-165.
- Крюков А. М. 2000: Акимиты // Православная энциклопедия. М., 1, 393-394.
- Муравьев А. В. 2010а: MŞALYĀNŪTHA. Сирийское досье «мессалианского» феномена (IV век). К вопросу о начале движения «молитвенников» в сироязычной среде Вестник ПСТГУ. М., 22, 44-53.
- Муравьев А. В. 2010б: «Мессалианский» миф IV-V вв. и его влияние на споры об аскетике в иранской Церкви Востока VII в. н. э. // ВДИ. 2, 153-165.
- Татиан 1993: Слово к эллинам // ВДИ / Пер. Д. Е. Афиногенова. 1, 238-249; 2, 255-265.
- Allen P. 2002: Review: Johannes Chrysostomus und das antiochenische-syrische Mönchtum. Studien zu Theologie, Rhetorik und Kirchenpolitik im antiochenischen Schrifttum des Johannes Chrysostomus // The Journal of Theological Studies. 53. 1, 340-341.
- Amand D. 1948: Ascèse monastique de Saint Basile: Essai historique (Maredsous, 1948); 52-61.
- Baguenard J.-M. 1988: Les moines acémètes. Vies des saints Alexandre, Marcel et Jean Calybite. Abbaye de Bellefontaine, 67-68.
- Baur C. 1929-1930: Johannes Chrysostomos und seine Zeit. Bd. I, II. München.
- Beck H.-G. 1959: Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich. München.
- Britton-Ashkelony B. 1999: Pentitence in Late Antiquity Monastic Literature // Transformation of the Inner Self in Ancient Religions / J. Assmann, G. G. Stroumsa (eds). Leiden; Boston; Köln, 179-194.
- Burger D. C. 1964: A Complete Bibliography of the Scholarship on the Life and Works of St. John Chrysostom. Evanston (Ill.).

- Caner D. 2002:** *Wandering, Begging Monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity.* Berkeley.
- Carter R. E. 1962:** *The Chronology of Saint John Chrysostom's Early Life // Traditio, 357-364.*
- Courtonne Y. 1973:** *Un témoin du IV siècle oriental: Saint Basile et son temps d'après sa correspondance.* P.
- Degenhart F. 1915:** *Der Hl. Nilus Sinaita: Sein Leben und seine Lehre von Mönchtum.* Aschendorf.
- Degenhart F. 1918:** *Neue Beiträge zur Nilusforschung.* Aschendorff.
- Ermoni V. 1901:** *Diodore de Tarse et son rôle doctrinale // Le Muséon 2, 422-444.*
- Fitschen K. 1998:** *Messalianismus und Antimessalianismus: ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte.* Göttingen.
- Ford D. 1996:** *Women and Men in the Early Church: The Full Views of St. John Chrysostom.* St. Tikhon's Seminary (Penn.).
- Gatier P.-L. 1995:** *Un moine sur la frontière, Alexandre l'Acémète en Syrie // Frontières terrestres, frontières célestes dans l'Antiquité, Perpignan, 434-457.*
- Gribomont J. 1957:** *Le Monachisme au IV^e siècle en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme // Studia patristica 2. Texte und Untersuchungen 64. B. 400-415.*
- Gribomont J. 1980:** *St. Basile et le momachisme enthousiaste // Irénikon 62, 123-144.*
- Griffith S. H. 1994:** *Julian Saba, «Father of the Monks» of Syria // Journal of Early Christian Studies. 2, 185-216.*
- Hagman P. 2010:** *The Asceticism of Isaac of Nineveh.* Oxford.
- Halleux A. 1984:** *Hypostase et Personne dans la formation du dogme trinitaire (ca. 375-381) // Revue d'Histoire Ecclésiastique Louvain. 79/2, 313-369.*
- Halleux A. 1986:** *Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens? Une mauvaise controverse // Revue Théologique de Louvain. 17/2, 129-155.*
- Harnack A. 1901:** *Diodor von Tarsus: Vier pseudojustinische Schriften als Eigentum Diodors. (TU 12/4).* Leipzig.
- Hill R. C. 2005:** *Diodore of Tarsus as Spiritual Director // OCP. 71(2), 413-430.*
- Illert M. 2000:** *Johannes Chrysostomus und das antiochenisch-syrische Monchtum. Studien zu Theologie, Rhetorik und Kirchenpolitik im antiochenischen Schrifttum des Johannes Chrysostomus.* Zürich.
- Jurgens W. A. 1989:** *Date of the Council of Gangra // The Jurist; TD Barnes. The Date of the Council of Gangra // Journal of Theological Studies. 40. 121-124.*
- Jurgens W. A. 1959:** *Eustathius of Sebaste.* Canella.
- Kmośko M. 1926:** *Liber Graduum. Praefatio, cap. IV, De secta messalianorum. Patrologia syriaca. 3. P., 115-149.*
- Lavenant R. (ed.) 1963:** *La lettre par Philoxène de Mabboug à Patricius / PO XXX / 5. Tournhout.*

- Liebeschütz H. G. W.** 2009: *The Fall of John Chrysostomos*. Tournhout.
- Loofs F.** 1898: *Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilius-Briefe. Eine patristische Studie*. Halle.
- Mayer W.** 2009: *John Chrysostom on Poverty // Preaching Poverty in Late Antiquity: Perceptions and Reality*, 69-118.
- McGuckin** 1994: *St. Cyril of Alexandria: the Christological controversy: its history, theology, and texts*. N. Y.
- Menze V.** 2008: *Justinian and the making of the Syrian Orthodox Church*. Oxford.
- Meyendorff J.** 1970: *Messalianism or Anti-Messalianism? A Fresh Look at the "Macarian" Problem / Kyriakon, Festschrift Johannes Quasten. II. Aschendorff: Münster; Westfalen*, 585-590.
- Nau F.** 1912: *Un Martyrologe et douze Ménologes syriaques // PO 10, fasc. 1.43.*
- Pargoire J.** 1907: *Acémètes // DACL 1/1, 307-321.85.*
- Pargoire J.** 1899: *Un mot sur les acémètes // EO 2, 304-308.*
- Quasten J.** 1975: *Patrology. 3. Utrecht; Antwerpen.*
- Riedinger R.** 1978: *Akoimeten // TRE 2, 148-153.*
- Rousseau O.** 1957: *La rencontre de St. Ephrem et de St. Basile // L'Orient syrien. 2, 263-272.*
- Rousseau Ph.** 1994: *Basil of Cesarea*. Berkeley; L. A.; London.
- Staats R.** 1967: *Die Asketen aus Mesopotamien in der Rede des Gregor von Nyssa «In suam ordinationem» // Vigiliae Christianae, 165-179.*
- Stewart C.** 2013: *The Ascetic Taxonomy of Antioch and Edessa at the Emergence of Monasticism // Adamantius 19, 207-221.*
- Valantasis R., Wimbush V. L.** 1995: *Asceticism*. Oxford.
- Vööbus A.** 1948: *La Vie d'Alexandre en grec: un témoin d'une biographie inconnue de Rabbula écrite en syriaque // Contributions of Baultic University. Pinneberg, 1-16.*
- Vööbus A.** 1960: *Alexander Acoimetos // History of Asceticism in the Syrian Orient. Louvain, 185-186.*
- Wölfle E.** 1986: *Der Abt Hypatios von Ruphinianai und der Akoimete Alexander : BZ, 302-309.*



MAR ISĤAQ NINEVITA

AND POSSIBLE MEDICAL CONTEXT OF EASTERN SYRIAC ASCETICISM

The emergence of asceticism as a religious and social phenomenon of the Early Christianity has long been a matter exclusively for religious historians'. Its origin has been traced back to the Essenes fasting or rigorist approach of some apocryphal texts. Syriac asceticism is a special case but it was subjected to the same analysis. It has developed from practice of certain hermits into a highly theoretical discipline based on biblical and antique anthropology² and evolved in close relation to different models, theological as well as social and behavioral. Scholarly and religious interpretations of asceticism – although different in positioning and purpose – were until very recently from a theological or historical viewpoint. Culturology and sociology provided important dimensions for the analysis. One more dimension could also contribute to the understanding of the ascetic phenomenon. This is medicine, more specifically, medical science. This area of knowledge has developed a technical language of its own and a special culture connected to it.

Syrians inherited Greco-Roman medicine and adapted to it between the 5th and the 6th cc. Medical science developed a theoretical base for medical care (ιατρική) by Hippocrates in Greece and was then systematized mainly by Roman scientific physicians. The core of it was an opposition of health and disease (ύγιεια / راحة – νόσος / مرض). The concept of natural health – or to put it in Platonic terms, the idea of health – became fundamental. Hippocrates himself was persuaded that health is a natural state of balance of powers (famous 'four humours')³, but his main idea was that of natural (physical) health as the initial state and at the same time the objective of the cure as a complex of medical procedures. Its main component was regimen (διαίτα). Aristotle invented the technical language of medical ethology and Aristotelian anthropology and biology played an important role in the establishing of medicine as a compound technology. Medics got a complex picture of the human organism as a part of the world of animals (ζώα). Stagirite's syllogistic procedure (proof) greatly influenced medical discourse, making medical proof a norm.

A. GALENISM AND ASCETICISM AS SIMILAR METHODS

I Roman Galenic science

This particular type of medicine based on observation, prognosis, regimen and restriction was formalized in the Alexandrian medicine. Then Claudius Galen's interpretation of Hippocratic medicine began a golden standard, so J. Jouanna is right to call Galen a 'disciple' of the Wizard of Cos. He made medical treatment a secular procedure, while Hippocratic healing was a sacred one⁴. Galen has left an important corpus of works, which were very popular and laid the foundation of the medieval medicine. Galenus was pagan and his links to heathen practices were obvious, but his Christian contemporaries interested in developing a mystical approach to the religious, used his im-

1 Wimbush V. and Valantasis R. *Asceticism*. Oxford, 1995

2 Russell N. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford, 2004

3 Jouanna J. La notion de nature chez Galien. Galien et la philosophie. *Entretiens sur l'antiquité classique* XLIX. Vandœuvre; Genève, 2003, 229-263

4 Irigoin J. Hippocrate, Galien et quelques autres médecins grecs. *Annuaire du Collège de France 1988-1989*. Paris, 1989

age as a symbol⁵. Christian belief in salvation as convalescence from sin to a New Life in Christ rooted in Biblical anthropology was consonant with the Galenic theory of disease and care⁶. The soteriological background of the idea of health was even clearer in the ascetic literature, where the disease has become both a mean of divine punishment and a means of perfection. Suffering has changed its place from the negative to a comparatively positive or at least neutral one. Ascetic theory has developed its own language which borrowed extensively from medical practice and theory. Even in the Gospel we see a stressed parallelism between sinful behavior (sinful life) and disease. It has found its special Aramaic physiognomy in the archaic Greek proverb ἰατρὲ θεράπευσον σεαυτόν, in Syriac ܘܒܐܝܢܐ ܠܗܘܢܐ ܠܗܘܢܐ (Lc 4:23) where the Aramaic reflexive noun could also mean 'soul'. Thus, the cure of the body has been completed at least metaphorically with the task of soul cure. The system of Galenic cure or Galenism⁷, as V. Nutton observed, had an effect so powerful that George of Pisidia in his *Hexaemeron* (1.1588) could, in a wonderful trope, refer to Christ as a second (and neglected) Galen. D. Amundsen has once argued that on the whole, Christianity looked upon medicine favorably, or at any rate, was not hostile.

Galen's main deed was the creation of a special medical mind. To quote again V. Nutton: The most obvious difference between the medicine of the second and that of the sixth century a. d. can be summed up in one word, Galenism, in both its positive and its pejorative meanings. Instead of the variety of great names that can be cited for the second century – Galen, Rufus, Soranus, Antyllus, maybe even Aretaeus – and the evidence from both literary and epigraphic texts for new interests and ideas on surgery, the fourth and later centuries present us with a dull and narrow range of authors – the summarizes, the encyclopaedists – who have been studied not for themselves but for the earlier sources they happen to encapsulate. Oribasius, Aetius, Alexander, Paul are the medical refrigerators of antiquity⁸.

Galen was later incorporated into Christian tradition as a kind of 'pagan' counterpart of Christ, who imitated God by treating those who were in pain. Galenism performed cultural adaptation of medical science – when he presented medicine as *paideia* and referred to a physician as *πεπαιδευμένος*. Syriac medical tradition adapted it by the 6th c. Basic principles of Galenism could be summarized as follows⁹:

1. The idea of *physis* (*kyānā*), organic force, which is the base for any cure. In Hippocratic medicine treatment is a reconstruction of the natural state. *Physis* acts as a triad: *dynamis*, *energia*, *ergon*. All the phenomena could be either natural or nonnatural, or even against nature;
2. Humoralism was a reflection of the famous principle of four elements, the consequence of which was a doctrine of four temperaments, and health – *eukrasia* (*mūzzagā*), a good mixture of these;

5 Nemesius was a rare exception, cf. Panteleakos G., Poulakou-rebelakou E., Koutsilieris M., "Anatomy and Physiology in the work of Nemesius of Emesa 'On the Nature of Man'", *Acta Medico-Historica Adriatica* 2013; 11(2) 319-328; A. Zanolli, "Sur une ancienne version syriaque du περι φύσεως ἀνθρώπου de Némésius". *ROC* 20 (1915-1917), 331-333; Zonta M. "Nemesiana-Syriaca: anthropological and psychological-problems in a patristic Greek treatise by Nemesius, bishop of Emesa-new fragments from the missing Syriac version of the 'De natura hominis'", *Journal of Semitic Studies* 36.2 (1991), 223-258

6 Shemunkasho A. *Healing in the Theology of St Ephrem*, Piscataway NJ, 2002

7 Temkin O. *Galenism: Rise and Decline of a medical Philosophy*. Cornell University Press, 1973

8 Nutton V. *Ancient medicine*. London; N. Y., 2004

9 Van Der Eijk P. *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity: Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*, Cambridge University Press, 2005; Hankinson RJ (ed.). *The Cambridge Companion to Galen*. Cambridge MA, 2008

3. Body produces spontaneous movements (aporoī dynamēis, zawṛē), i. e. the body has a power (ḥaylā) of its own;
4. The idea of innate heat located in the heart (kardia, levvā), so the anthropological model was cardiocentric;
5. Adverse forces and dyskrasia cause irregularities or passions (pathē, ḥaššē). These produce prodroms or indications (ἐνδείξεις, taḥwyātā) which help a physician to recognize illness (pathological condition). Every disease has its cause.
6. A physician should know well case stories – παραδείγματα or clinical narratives (esp. those from Galen's commentary to the 12-volume Epidemiai by Hippocrates) to stand against the disease;
7. Agonism was an important principle of Galenic medicine implying the concurrence of medics as well as their methods (which is an ancestor of modern trial medicine).

To sum up: by the 2nd cent. Greco-Roman medicine had elaborated its own method of bodily cure, with its own philosophy and terminology¹⁰. Galen was seriously preoccupied with methodology and its connection with praxis or practical training¹¹. That tradition was originally a peripatetic one and Galenism is a consequential application of Aristotelian logic and epideictic to healing practice. Once translated into Syriac, it interacted with the emerging Syriac ascetic and mystical tradition. That conclusion is especially important for the Eastern Syriac ascetical writers.

II Syriac medical tradition

Biblical anthropological perspective in general provided for Syriac writers a special, therapeutic point of view on human ethics and psychology¹². For the first time the human being was regarded as a complex organism that has to be healed (saved, 'SY, PRQ). The present status of the humankind is an ill one. The theme of Jesus the Healer was very popular in the Early Christian tradition, on Syriac soil especially in Ephrem (S. Brock and other scholars has strongly contributed to this theme in describing healing and medicine as Christological and soteriological themes). In preephremian patristic literature the language of asceticism was less technical, writers used the partly biblical and partly classical Greek language of ethics.

Medicine in the Syrian milieu was based on translations from Greek developed by the 5-6th century. Patriarch Ignatius Barsaüm in his al-Lu'lu' remarks: "The Syrians had special concern for the science of medicine, which they became famous for in the Orient and which they practiced for more than a thousand years. In his Syriac Chronography Bar Hebraeus mentioned the physicians Sergius of Rish'ayna, Athanus (or Atanas) of Amid, Phylagrius, Simon Taybutha, Gregory and Theodosius, Patriarch of Antioch, and Hunayn Ibn Ishaq, who along with Simon Taybutha is Nestorian"¹³. All the medics named in that passage lived in the 6th c. or later. The famous Western Syrian physician and theologian Sergius who introduced medicine as a scientific discipline to Syriac culture was certainly the central figure. Sergius versions of Galenic works created Syriac medical mind in all its five main forms: physiology; pathology (theory of disease/epidemy); diagnostic; pharmacopeia;

10 Frede M. (1981). On Galen's epistemology; On the method of the so-called Methodical school of medicine. *Essays in Ancient Philosophy* (Oxford, 1987), 261-278

11 Tieleman T. *Methodology*. The Cambridge Companion to Galen. R. J. Hankinson. Cambr., 2008, 50

12 Muraviev A., *La médecine thérapeutique en syriaque (IV^e-VII^e siècle)*. Les sciences en syriaque, É. Villey (éd.), Paris, 2014 (Études syriaques 11), 253-284

13 Ignatius Barsaüm, [Al-lu'lu'] *The Scattered Pearls*, 2nd ed. Piscataway, 2003, 153

prophylactic¹⁴. Scarce knowledge about the development of medical theory before Sergius of Resh'aina is counterbalanced by the four main Syriac medical translations of Galenic Corpus. In his famous article Rainer Degen made a catalogue of the translations of Galen into Syriac¹⁵. Abū Zayd Ḥunayn ibn Iṣḥāq al-'Ibādī (9 c.) in his 'Risāla'¹⁶ summary of Syriac medicine also begins with Sergius. Barhebraeus tells us that Sergius was the first to translate Galenus in Syriac:

وكان أول من ترجمه من كتب جالينوس بلسانية
[ويعلمه من كتب جالينوس بلسانية ١٧]

The main manuscripts containing Sergius' translations (BL Add 17.156 (8th c., excerpts of Galen, edited by Sachau, 1870¹⁷), BL Add 14.661 (6th c., translation of Galen by Sergius [مترجمه من كتب جالينوس], published by Merx, 1885), Paris syr. 325 (same, published partially by Gottheil in 1899)) are monuments of this adoption. One should add BL Oriental 93 (known as 'Syriac Book of Medicines' published by Budge in 1913, a complex collection of different translations from Galen and popular recipes. The main question is, whether these were witnesses of transmission of the medicine down to the Eastern Syriac tradition (Ḥunayn). Some of the manuscripts are quite early but we have not got that many Eastern Syriac among them. A possible explanation lies in the Western Syrians' particular interest in science and schools¹⁸. The Eastern Syriac tradition developed asceticism as its main achievement and only later with Ḥunayn turned directly to the scientific tradition. In the meanwhile asceticism probably underwent a sort of medicalization.

III Syriac asceticism as technology

Asceticism has become a theory and practice of the soul cure preparing Christians for the next step of mystical contemplation and union¹⁹. It was based on a particular model of Christian anthropology: 'The new knowledge stimulated appreciation of the human body as a living organism, and turned anthropological speculation aside from aiming at a Platonic σωμασῆμα conclusion, to pursue optimistic idea of man as the destined king of the phenomenal universe'²⁰. This was a major change comparable to the medical one. Asceticism as a constant teaching based on Christian anthropology has been formulated using a semiscientific language by Cappadocians, especially Basil and Gregory of Nyssa.

14 Degen R. "Ein Corpus Medicorum Syriacorum", *Medizinhistorisches Journal* 7 (1972), 114-122. Idem. *Galen im Syrischen. Eine Übersicht über die syrische Überlieferung der Werke Galens*. Galen, Problems and Prospects, V. Nutton (ed.). London, 1972, 131-166

15 Degen R. *Galen im Syrischen: Eine Übersicht über die syrische Überlieferung der Werke Galens*. V. Nutton (ed.). Galen: Problems and Prospects. London, 1981, 131-166

16 Bergsträsser G. *Ḥunayn ibn-Iṣḥāq über die Syrischen und Arabischen Galen-Übersetzungen*. Leipzig, 1925. رسالة حنين بن اسحق الى علي بن يحيى في ذكر ما ترجم من كتب جالينوس بعلمه وبعض ما لم يترجم.

17 Sachau E. *Inedita Syriaca*. Wien, 1870. 11 هـ-١١٣٠

18 Becker A. *Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*. Philadelphia, 2006

19 See Blüm G. *Mysticism in the Syriac tradition*, SEERI Correspondence course, Baker Hill, Kottayam. s. a.; Kessel G., Pinngera K. *Bibliography of Syriac Ascetic and mystical Literature*. Leuven; Paris Walpole MA, 2011, esp. 2-11; beulay r., *La Lumière sans forme. Introduction à la mystique chrétienne syro-orientale*. Chevetogne, [1987]; Brock S. *Spirituality in the Syriac tradition*. Mōrān Eth'ō 2. Baker Hill, Kottayam, 2005; Les mystiques syriaques. Études syriaques 8 / A. Desremaux (ed.). Paris, 2012

20 Tefler W. "The birth of Christian Anthropology", *JThS* 13 (1962), 347-354; esp. 349; Reinink G. J. *Man as Microcosm: A Syriac Didactic Poem and its Prose Background*. Calliope's Classroom: Studies in Didactic Poetry from Antiquity to the Renaissance / A. Harder, A. A. Macdonald & G. J. Reinink (ed.). Leuven, 2007, 123-152

Evagrius followed this path; the same could be said about influential Greek writers like Mark the Monk, Nilus of Ancyra or Diadochus of Photice²¹. In his study of interdependence of theology and medicine in Philoponus, R. Todd wrote: "the use of medical ideas represents only a minor aspect of Philoponus' exegetical output, yet its importance in his commentary on the *De anima* lies in the fact, noted at the outset, that it has no equal in the ancient and Byzantine Aristotelian tradition, not even when commentaries were written on medically more suggestive Aristotelian treatises..."²². This early Byzantine commentary on Aristotle's *De anima*, whatever its precise antecedents, is a minor but noteworthy episode in the long history of the interaction between philosophy and medicine. The decisive turn was performed even before Philoponus by so called praying monks (mšalyānē) and their system of asceticism found in Macarian writings²³. It expressed their belief in the importance of spiritual healing and above all their anthropology, often labelled as 'heretical' because of the idea of a 'demon resident in the soul'. They stressed the importance of body movements and the key role given to the heart (levvā) in the process of healing a person. A recent study of healing in the theology of Ephrem by Aho Shemunkasho²⁴ has shown a certain continuity of the Syriac concept of the heart. Ephremian and Macarian ideas of its central role should be completed with a brilliant example of Šim'ōn de-Taybutēh's chapter 'On the Heart' from his ܩܕܝܫܘܬܐ ܕܩܘܪܕܐ ('Book of Therapeutic'). Adam Becker has observed that the two traditions, scholarly and ascetic, were interrelated and even mingled on Syriac soil²⁵. His perspicacious observation was corroborated by Bruns, Reinink and Kessel²⁶.

An interesting case of penetration of medical practices into the ascetic milieu can be observed in the circles of Abraham and of Rabban Šabūr. The main representative of this movement was the monk of Dair Rabban-Shapur Šem'ōn de-Taybuthe, or graceful, who probably made a study of medicine before entering the monastery²⁷. We may simply repeat G. Kessel's conclusion that in the case of Šem'ōn: 'malgré sa maîtrise apparemment excellente de la science médicale, on ne peut guère trouver dans l'œuvre de Simon une synthèse élaborée et complète des connaissances médicales et de la doctrine ascétique. Cela peut en partie s'expliquer par le style d'écriture de Simon, qui aimait présenter ses matériaux de manière non démonstrative, sans aller d'un point à un autre suivant un plan donné, mais plutôt en composant des chapitres autonomes (ou des

²¹ Špidlik T. La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique. Orientalia Christiana Analecta. Roma, 206 (1978), 85-120

²² Todd R. B. "Philosophy and Medicine in John Philoponus' Commentary on Aristotle's 'De Anima'". *Dumbarton Oaks Papers* (1984), 103-110, esp.; cf. also Todd R. Galenic medical ideas in the Greek Aristotelian commentators 1. *Symbolae Osloenses*, 1977, 52, N° 1, 117-134

²³ Fitschen K. Messalianism und Antimesalianismus: ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte, Göttingen, 1996; Stewart C. "Working the Earth of the Heart". *The Mes-salian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431*. Oxford, 1991

²⁴ Shemunkasho A. *Healing in the Theology of Saint Ephrem*, Piscataway, NJ, 2002 (*Gorgias Dissertations, Near Eastern Studies* 1)

²⁵ Becker. Op. cit., 12-21

²⁶ Bruns P. Von Bischöfen, Ärzten und Asketen – Schnittpunkte von Christentum und Medizin im spätantiken Sasanidenreich / G. A. Kiraz (ed.), *Malphono w-Rabo d-Malphone. Studies in Honour of Sebastian P. Brock*. Piscataway, 2008, 29-42; Bruns P. "Schnittpunkte zwischen Christentum und Medizin im spätantiken Sasanidenreich". *Oriens Christianus* 93, 41-58; Reinink G. J. *Theology and Medicine in Jundishapur. Cultural Change in the Nestorian School Tradition. Learned Antiquity: Scholarship and Society in the Near East, the Greco-Roman World, and the Early Medieval West* / A. A. MacDonald, G. J. Reinink, M. Twomey (ed.). Leuven, 2003, 163-174

²⁷ Bettio P., Simone di Taibuteh. *Violenza e grazia. La coltura del cuore*. Collana di testi patristici 102. Roma, 1992; Kessel G. *La position de Simon de taibuteh dans l'éventail de la tradition mystique syriaque. Les mystiques syriaques* / A. Desreumaux (ed.). Paris, 2011, 121-150

groupements de chapitres) couvrant certains aspects de la pensée de l'auteur²⁸. However, the 'combinaison unique' of medical competence and ascetic practice seems to be not as local as Kessel seems to think. Different traces of that medical asceticism are to be found here and there in the Syriac tradition²⁹.

Other ascetic writers like Dadišo' Qatraya, Abraham of Nathpar, John of Dalyatā or Joseph Hazzayā are much less explicit on medical matters³⁰. We know that in the monasteries of the Church of the East medical knowledge was held in a high esteem. As we see from the quote from Gabriel bar-Bokhtišō' preserved by al-Bīrūnī, medical procedures like bloodletting or the use of leeches were used for both medical and ascetic goals. Medical texts were probably copied by the Eastern Syriac monks together with the ascetical ones. The great library of Beth-'Awē (where mar Iṣḥaq spent quite a time while in Mosul-Nineveh) most probably contained Sergius' translations from the Galenic medical corpus as well as Alexandrian commentaries on Galen.

Both parts of the Syriac mind, medicine and asceticism were technological: knowledge about disease preceded healing and determined healing tactic. This made possible further transfer of medicine and asceticism to Arabic Islamic culture. Syriac asceticism had a technologically built method of purification (dukkāyā). It used evagriian division into contemplation (teoryā) and (praxis) and salvation was often called health (ḥullmānā). Ascetic techniques described by Syriac writers were rational, using case-stories from hagiography as diagnostic paradigmatic. Spiritual pathology was also a well-developed discipline. Ascetic writers used a lot of medical terms like ܐܘܨܝܘܬܐ (affliction), ܐܘܨܝܘܬܐ (stupefaction), ܐܘܨܝܘܬܐ (conduct, behaviour, also διαίτα, regimen), or ܐܘܨܝܘܬܐ (bodily force - they speak about senses (ܐܘܨܝܘܬܐ - ܐܘܨܝܘܬܐ) even about custodia sensum (ܐܘܨܝܘܬܐ) in the same manner as Galenic medics disserted on the perception. The same could be said about the usage of terms like ܐܘܨܝܘܬܐ or ܐܘܨܝܘܬܐ standing for different levels of warmth. Here are some analogies to the principles of Galenism:

- 1) Virtue is natural (kyanāyt), sin is a deviation to the unnatural (d-lā kyanāyt);
- 2) Two forces (elements) of the soul, fast and slow, anger and desiderium (ἐπιθυμία) stay in balance controlled by shame and fear. When disbalance through sin violates the balance it leads to the spiritual disease;
- 3) Spontaneous movements (zaw'ē) occur often within the soul. Too much movements endanger the balance within human soul. The monk should control them;
- 4) Heart (καρδιά) plays in the spiritual life a central role;
- 5) Spiritual disease is triggered by an irregularity (ἀμάρτημα, sin) then it gets rooted in the soul and produces illness or passion (πάθος);
- 6) Hagiographic stories (taš'yātā) as paradigmatic of the struggle;
- 7) An ascetic should ask teacher for advice and make a competition for his goal.

The comprehensive comparative study of both terminological vocabularies is still a desideratum, but at first glance, a striking methodical similitude could not be a simple coincidence, rather it was the fruit of interdependence.

28 Kessel G. La position de Simon de taibuteh dans l'éventail de la tradition mystique syriaque. *Les mystiques syriaques* / A. Desreumaux (ed.). Paris, 2011, 145-146

29 Pasquet C. "L'homme, lien de l'univers, dans la tradition syro-orientale", *Studia Patristica. Papers presented at the Fifteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2007* / J. Baun, A. Cameron, M. Edwards & M. Vinzent (ed.). Louvain, 2010, 203-210

30 See corresponding chapters in Kessel-Pingera 2011

B. ISAAC OF NINEVEH AND MEDICINE IN HIS LANGUAGE

Now we turn to Išĥaq Ninwāyā, known in the Western world as Isaac of Nineveh or 'the Syrian' (ὁ Σύρος) who learned the Abrahamic monastic tradition probably at the monastery Beṭ-'Awē³¹. That monastery possessed a rich library containing theological and philosophical manuscripts. Isaac should have encountered healing practices used on Mount Izla when he was there, as hirudotherapy and bloodletting mentioned in the documents about Abraham's disciple Rabban Šahpūr³². His detailed knowledge of fasting and sleep, behavior of patients with amputations, his notes about the use of hypo- and hyperthermy show us a well-experienced observer of the capacities of the human body. My suggestion is that it was Abrahamic monastic tradition that combined knowledge about spiritual and bodily cure for the sake of a monk's mystical progress. On the way to perfection (gmiruṭā) he used technology. In the case of Isaac we do not deal with a physician like Šim'ōn but he possibly reflected in his treatises the climate of the Eastern Syriac monastic circles, connected by many ties to the Great schools tradition of Edessa and Nisibis. Isaac describes the practice of brotherly care at the monastery: "Once I went to the cell of a pure (ܘܨܘܦܘܬܐ) brother as I fell ill (ܘܨܘܦܘܬܐ ܘܨܘܦܘܬܐ) and I lay myself down on one part of his cell in order that he take care (ܘܨܘܦܘܬܐ) of me for God's sake" (I, 18)³³.

In his treatises (mēmre)³⁴, Isaac was approaching the human from the healing perspective. He used a very clear idea of the human being, according to which human is a complex construction of body (pagrā), soul (napšā) and its core – the mind (levvā or re'ayānā). Isaac's conclusions on the capacities of the body and soul were based on close observation. He operated with a scheme of functionality of different parts of a man on the way to salvation (ḥayyē or pariṭqā). The goal is accordingly to heal the diseases and imperfections of a man. Isaac deals with the spiritual diseases just like Galenic physician deals with the bodily.

C. SOME THEMES IN ISAAK REFLECTING MEDICO-ASCETICAL ANALOGY

- a. ([spiritual] disease) In the Greek ascetic literature, the physical disease is generally regarded from two different angles: as a means to spiritual progress and as a necessary condition of the physical body (φθορά, ܘܨܘܦܘܬܐ). Thus, Isaac says that until the soul does not feel drunkenness from the faith in God, it does not heal the disease of the senses (ܘܨܘܦܘܬܐ ܘܨܘܦܘܬܐ ܘܨܘܦܘܬܐ). In the treatise I, 2.24 Isaac describes the beginning of spiritual illness in a quite methodical way: "The beginning of the darkening of the intellect could be noticed in the following way... (ܘܨܘܦܘܬܐ ܘܨܘܦܘܬܐ ܘܨܘܦܘܬܐ ܘܨܘܦܘܬܐ). In I, 55 Isaac says: One who avoids the medical care (asyūtā), won't see the

31 Chiala S. Abramo di Kashkar y la sua comunità, Bose, 2005; Idem. Dall'asceti eremitica alia misencoroia infinita Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna. Biblioteca della Rivista di Storia e letteratura Religiosa, XIV. Firenze, 2002; Mēmre: First collection: Bedjan P. (ed.), Mar Isaacus Ninivita. De Perfectione religiosa. Paris; Leipzig, 1909. Second collection: Brock S. (ed. et tr.) Isaac of Nineveh (Isaak the Syrian). The Second Part, Chapters IV-XLI. CSCO 554-555 (Script. Syri 224-225). Louvain, 1995. Third collection: Chialà S. (ed. and tr.) Isacco di Ninive. Terza collezione, CSCO 637-638 (Script. Syri 246-247). Louvain, 2011

32 Jibril b. Bakhtūšū' in his treatise on pharmacology quoted by al-Bīrūnī (Hakim M. Said, ed. and engl. trad.), Al-Biruni's Book on Pharmacy and Materia Medica, Karachi, 1973 (Pakistan Series of Central Asian Studies 1). Said, 1973, 78 [trad.], 100* [éd.] provides some examples. Cf. Jullien F. Rabban-Šapūr: un monastère au rayonnement exceptionnel. La réforme d'Abraham de Kaškar dans le Bēth-Hūzayē. OCP 2, 333-348; Cf. Kessel 2011, 141

33 Further all notes point to Bedjan's edition of the Syriac text (translations made by myself)

34 On the three collections (or volumes) of Isaac's works, see Chialà 2002, 65-83

light [of perfection]. In I, 35 Isaac states that diseases and passions (ܩܘܪܗܢܐ ܘܩܘܪܗܢܐ) are inevitable on the way to God. On another occasion Isaac states that it is impossible that health (ܗܘܠܡܢܐ) and illness (ܩܘܪܗܢܐ) coexist in one body without one taking over another (I, 51). I, 56. As a very ill body turns from rich meals, a mind occupied with worldly things cannot approach study of the divine... This is precisely a doctrine of balance.

- b. (indication) In the medical tradition words like ܩܘܪܗܢܐ, symptom, indication, were classical technical terms. One of the treatises from the Second collection has the following passage: 'Just as a change of place (šunnāyā atrānāyā) for the body affects an alteration in the (balance of) its constitution to correspond to the new localities, so too a mental change effects alterations in the strength of the mind's stirrings'.
- c. (nature) In the treatise II, 1.12 Isaac gives a striking example of firmness of the heart coming from faith. It is such that even if hands and legs are amputated (ܩܘܪܗܢܐ ܘܩܘܪܗܢܐ) the firmness persists. This case suggests some experimental basis by showing the nervous system of an amputee. Isaac used it on other occasions. He found similar stories in the paradeigmata of medics during war. But then he comforts his readers in a quite medical manner saying that everyone who understands that he is ill will be healed (ܩܘܪܗܢܐ ܘܩܘܪܗܢܐ ܘܩܘܪܗܢܐ ܘܩܘܪܗܢܐ). But convalescence (ܩܘܪܗܢܐ) is impossible without fierce bodily labour (ܩܘܪܗܢܐ ܘܩܘܪܗܢܐ: I, 2.22), says Isaac. Further he explains that this healing returns the soul to its nature (ܩܘܪܗܢܐ ܘܩܘܪܗܢܐ), which is highly reminiscent of the Galenic (Hippocratic in fact) idea of φύσις as the main vital healing force. In the treatise I,5 Isaac says: 'you should ask the nature (kyānā) [which is] the true witness'.
- d. (healing / purification) Imitates physicians who cure inflammatory diseases with cooling medicines and vice versa (I, 56). Ministering to the body (pullhānā d-pagrā) when the mind is idle is useless (II, 24.1).
- e. (physical health, ܩܘܪܗܢܐ ܘܩܘܪܗܢܐ / disease) For Isaac as well as other Syriac ascetic writers the status of physical health was somewhat undermined if not questioned. Isaac noted once that physical health is an obstacle to spiritual progress: (I, 41) they bore with joy serious diseases that fell upon them, from which they could not stand on their feet. In I, 57 Isaac insists that 'one should not despise ill and especially mentally ill people' meaning that the very fact of the disease of a neighbor should point to a vulnerability of the human earthly condition.
- f. (bodily disease is useful) In I, 40 Isaac reminds of the 'renewal of the diseases and illnesses that arise in your body' as of a useful mean to stay vigilant. In I, 21 he asks: what should we do to the body (gūšmā) when it is overtaken by illness and heaviness and the will for good things is weakened? Answer: It occurs often with some people that one part of them followed the Lord but another one remained in the world and their heart did not shun worldly things (sbawātā). Likewise, Isaac makes question in one of his treatises: For what reason does God send us illnesses? Moreover, he answers: God is near to the distressed heart which cries to Him in its affliction (ܩܘܪܗܢܐ ܘܩܘܪܗܢܐ). Then Isaac compares God to the surgeon: ܩܘܪܗܢܐ ܘܩܘܪܗܢܐ ܘܩܘܪܗܢܐ, 'like a physician who makes an incision in [the case of] grave illness [in order] to propound health'³⁵.
- g. (Liquid in the soul): In the beginning of the treatise I, 3 Isaac exposes the image of liquid

35 I, 57 (Bedjan 1909, 400)

(or water) penetrating the source of the soul (ܡܚܘܠܐ ܕܚܝܐ ܕܢܦܫܐ) and this image could also be quite physiological.

There is still some uncertainty whether mar Işhaq had some idea of medicinal method. His imagery seems to suggest a vague knowledge of how Galenic medicine works. Isaac followed his *ars medendi*, which paralleled that of the Galenic medicine. This methodological clarity assured the success of both Greco-Syriac Galenism and asceticism through the centuries to come.

APPENDIX: BASIC MEDICAL TERMS OF GALENISM

- Disease (νόσος, νόσημα) – ܢܘܫܘܫܐ, Ar. مرض
 Affection (πάθος, πάθημα) – ܡܘܬܘܪ ܘܚܘܒܐ, Ar. ميل, ألم
 Pain or disfunction (ώδύνη) – ܡܘܬܘܪ, Ar. وجع
 Condition διάθεσις (the object of cure) – ܡܘܬܘܪܐ, Ar. إدارة
 Mixture (χράσις) – ܡܘܬܘܪܐ, Ar. مزاج
 Symptom or type of condition (σύμπτωμα) – ܡܘܬܘܪܐ
 Constitution (κατασκευή) – ܡܘܬܘܪܐ
 Condition change () ܡܘܬܘܪܐ, Ar. عطرس
 State (ἔξις) – ܡܘܬܘܪܐ, ܡܘܬܘܪܐ, ܡܘܬܘܪܐ, Ar. ظاهر
 Capacity (δύναμις) – ܡܘܬܘܪܐ, ܡܘܬܘܪܐ, Ar. طاقة
 Function (ἐνέργεια), action (ἔργον) – ܡܘܬܘܪܐ, ܡܘܬܘܪܐ, Ar. فعل, فعل
 Use (χρεία) – ܡܘܬܘܪܐ, Ar. استعمال
 Accord / disaccord (κατά φύσιν / παρὰ φύσιν) – ܡܘܬܘܪܐ / ܡܘܬܘܪܐ
 ἡγεμονικόν (leading principle) ܡܘܬܘܪܐ, ܡܘܬܘܪܐ
 Mixture, balance / misbalance, desadaptation (χράσις / δυσκρασία) –
 ܡܘܬܘܪܐ, ܡܘܬܘܪܐ, ܡܘܬܘܪܐ, ܡܘܬܘܪܐ
 Innate heat (ἔμφυτον θερμόν) – ܡܘܬܘܪܐ, ܡܘܬܘܪܐ, ܡܘܬܘܪܐ
 Superfluity (περίττωμα) – ܡܘܬܘܪܐ
 Cure – ܡܘܬܘܪܐ and also ܡܘܬܘܪܐ (favor, benefit) and cognates, Ar. طب
 Medicine (ιατρική) – ܡܘܬܘܪܐ, ܡܘܬܘܪܐ, ܡܘܬܘܪܐ, Ar. طبابة
 Incurable, malignant (κακοθήης) – ܡܘܬܘܪܐ
 Theory and praxis (θεωρία) – ܡܘܬܘܪܐ / ܡܘܬܘܪܐ, Ar. تأمل في الالهيات, توريه

BASIC ASCETIC TERMS USED BY ISAAC. GENERAL MEDICAL TERMS³⁶

- ܡܘܬܘܪܐ – external, apparent
 ܡܘܬܘܪܐ – manifestation (may be used as ‘symptom’)
 ܡܘܬܘܪܐ – form, resemblance
 ܡܘܬܘܪܐ \ ܡܘܬܘܪܐ – mixture, χράσις
 ܡܘܬܘܪܐ i – ܡܘܬܘܪܐ iܘܪܐ – ܡܘܬܘܪܐ i – senses, perception
 ܡܘܬܘܪܐ – health
 ܡܘܬܘܪܐ – variation, change
 ܡܘܬܘܪܐ – nature, φύσις
 ܡܘܬܘܪܐ – action
 ܡܘܬܘܪܐ – analogy

³⁶ There is no concordance to the works by Isaac; however, there are very useful indications in the prefaces to the editions by Brock 1995 (II, XXIX, XXXVIII-XXXIX) and Chialà 2011 (II, 165-171). In addition, one may recommend Beulay R. ‘L’Enseignement spirituel de Jean de Dalyata mystique syro-oriental de VIII^e siècle’, Théologie Historique 83. Paris, 1990, esp. Index, 515-521

אֲדָוָה – activity, effect
 אֲוָה – union
 אֲדָוָה – capacity, force
 אֲדָוָה – symptom, indication
 אֲדָוָה – transformation

Soul and intellect

אֲדָוָה – affection
 אֲדָוָה – desiderium, wish
 אֲדָוָה – heart, soul, mind
 אֲדָוָה – vision
 אֲדָוָה – thought
 אֲדָוָה – knowledge
 אֲדָוָה – recollection, ἀνάμνησις

Body

אֲדָוָה – body
 אֲדָוָה – bodily, pertaining to the body
 אֲדָוָה – composition
 אֲדָוָה – movement
 אֲדָוָה – capacities

Conditions

אֲדָוָה – אֲדָוָה purity
 אֲדָוָה – purity
 אֲדָוָה – work, toil
 אֲדָוָה – aspiration
 אֲדָוָה – burning, inflaming
 אֲדָוָה – movement
 אֲדָוָה – heat, Ar. حرور
 אֲדָוָה – heat
 אֲדָוָה – sweetness
 אֲדָוָה – tranquility
 אֲדָוָה – passion / suffering
 אֲדָוָה – fervor
 אֲדָוָה – stupor, Ar. ضرس
 אֲדָוָה – ignition
 אֲדָוָה אֲדָוָה – labour, Ar. عمل

Disease

אֲדָוָה – internally, in the occult manner
 אֲדָוָה – darkening of the soul
 אֲדָוָה אֲדָוָה – pain
 אֲדָוָה – progress (in the process of disease or convalescence).
 אֲדָוָה אֲדָוָה – spiritual disease

Healing

אֲדָוָה – behavior, mores, diet, regimen, Ar. تدبير
 אֲדָוָה – purification, healing
 אֲדָוָה – אֲדָוָה – אֲדָוָה – discipline or regimen
 אֲדָוָה – incision, surgery.

«ПОСЛАНИЕ К АBBE СИМЕОНУ»

В СБОРНИКЕ ΑΣΚΗΤΙΚΟΙ ΛΟΓΟΙ ΙΣΑΑΚΑ ΣΙΡΙΝΑ:
ИСТОРИЯ ОДНОГО ПСЕВДОЭПИГРАФА

Греческий переводной сборник «*Ἀσκητικοὶ λόγοι ἄββα Ἰσαάκ τοῦ Σύρου*» появился на свет в палестинском монастыре Мар-Саба (лавре св. Саввы) в VIII в. и стал необычайно популярен в кругах византийского, а затем, после переводов XIV в., и славянского иночества¹. Это был первый и единственный сборник переводов сирийской аскетико-мистической литературы в греческой книжности. Переводчики, иноки Патрикий и Авраамий, взяли за основу сборника сочинения несторианского мистического писателя мар Исхака Ниневийского (прибавив к его имени греческое прозвище «сириец», слав. Свринъ), включив в корпус несколько переводов сирийских сочинений разного времени и сочинений писателей – Дадишо Катарского, Иоанна Дальятского, Симеона (Шимьона) Д-тайбуте). До XX в. комплексный характер сборника был неясен, и ученые, занимавшиеся сборником (в их числе С. ал-Симаани и П. Беджан²), высказывались крайне осторожно, хотя и отмечали в текстах, позднее признанных псевдоэпиграфическими, некоторые странности для восточно-сирийского писателя.

1. Филоксен и его послание

Самый известный псевдоэпиграф савваитского сборника – послание, написанное знаменитым миафиситским деятелем и богословом V в. Филоксеном (в сирийской форме – Аксеная) Маббогским и обращенное к эдесскому иноку Патрикию. Этот Филоксен был природным сирийцем и родился, вероятно, в третьей четверти V в., в селении Тахал области Бет-Гармай, к востоку от Тигра³. Несмотря на то, что его родина находилась в персидских границах, основная деятельность Филоксена проходила в Римской империи и была связана с догматической борьбой вокруг халкидонского вероопределения. Малодостоверное утверждение Феодора Анагноста (Hist. 124, 9-10)⁴, повторенное Феофаном (Chron. a. m. 5982, Chr. g. 482)⁵, что он был рабом и даже не был крещен (Πέρσης μὲν γὰρ ἦν τῷ γένει, δοῦλος δὲ τῆν τύχην, φυγὼν τοῦ ἰδίου δεσπότου... ἀβάπτιστος ὃν καὶ κληρικὸν αὐτὸν λέγω) считается голословным. Образование он получил в Эдессе (сир. Урхой), возможно в знаменитой «школе персов», которая позднее, в 489 г. была изгнана из Эдессы за антиохизм в христологии и поддержку опального патриарха Нестория⁶. Уже в школе он столкнулся на почве христологии со схолархом Ихивой (в греческой традиции – Ἰβας⁷). После Халкидонского собора (451 г.) Аксеная, как многие сирийцы, перешел в жесткую оппозицию халкидонитам и поддерживал знаменитого миафисита Севира в его борьбе против Флавиана II Антиохийского. В годы зеноновского «Энотикона» Аксеная поддерживал Петра Валяльщика (Γναφέα) и был им рукоположен в 485 г. в епископы Маббога (Ἱεράπολις,

1 См.: Муравьев 2008, предисловие; Chialà 2002; о монастыре: Patrìch 2001, esp. 119-316

2 Assemani 1719-1725; Bedjan 1909

3 О Филоксене см.: Halleux de 1963; Brock [б. г.], ему посвящен специальный выпуск web-журнала Hugoye: 13/1 и 13/2 (2010): <http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol13No2/index.html>

4 Hansen 1971, 124

5 Klassen 1839, 207

6 Пигулевская 1965, 147

7 Assem BO I, 352-353; Wallis Budge II, XVII. Это тот самый Ихива, который под греческим именем было осужден в числе «Трех глав» на Соборе в Константинополе в 553 г.

сир. ܕܚܚܘܕ, араб. منبج, Менбидж, 160 км. к северо-востоку от Антиохии), причем принял греческое имя Филоксен, о чем свидетельствует Феофан (Chronogr., а. т. 5982 а. С. 482): Πέτρος δὲ ὁ Γναφεύς... αὐτὸν χειροτονήσας Φιλόξενον μετωνόμασεν⁸. Именно ожесточенная борьба против Флавиана заставила Филоксена даже искать поддержки радикальных миафиситов Евтиха и патриарха Диоскора, от первого из которых ему пришлось впоследствии отмежеваться. В конце концов, в 507 г. (по свидетельству Феофана Исповедника⁹) Филоксен отправляется в Константинополь (Ξεβαίαν τὴ μανιχαίβρονα ἤγαγεν Ἀναστάσιος εἰς τὸ Βυζάντιον), а затем – при согласии императора Анастасия – в Сидон.

Там под предводительством Филоксена и Сотириха Кесарийского открылся местный собор, на котором разразился грандиозный скандал, так что царю пришлось объявить его недействительным. Флавиан, обвиненный Филоксеном в «несторианстве», собрал еще один собор, уже в Антиохии, где впервые в истории проклял всех столпов антиохийской богословской школы, Диодора, Феодора, Феодорита и Ихиву (Иву)¹⁰. Однако этот собор не дал нужного эффекта, и Филоксен-таки добился своего: Севир хоть и не без волнений и беспорядков, был утвержден на Антиохийской кафедре¹¹, а Филоксен возвратился к своей пастве. Церковная позиция его была крайне умеренной (де Аллѐ пишет: son zèle n'avait rien de fanatisme aveugle qui lui fut souvent imputé¹²), единственное, чего он категорически не выносил, это антропоморфные изображения ангелов, такие иконы по его приказу уничтожались. Но с воцарением Юстина церковная карьера Филоксена завершилась. Он был сослан в Гангру в Пафлагонии в 519 г., а его клир и паства, с которой он старался обращаться мирно, с готовностью приняла нового епископа взамен изгнанного и провозгласила Филоксену анафему как «еретику и манихею»¹³. Затем он был переведен во фракийский Филиппополь, где и умер 10 декабря 523 г. при невыясненных обстоятельствах. Позднее на основе его сообщений о невыносимых условиях жизни (ссылного епископа поселили в клетушку за кухней, дым из которой не давал ему дышать¹⁴) возникла легенда о мучении, увековеченная его биографом Илией Картаминским¹⁵. Западные сирийцы считают его мучеником за веру¹⁶. Филоксен помимо особой редакции сирийской Библии, называемой «Филоксеновой», оставил немало произведений гомилетического и полемического характера¹⁷. Среди них было и знаменитое послание с ответом на три вопроса о христианской аскетике (№ 44 в Clavis'e Микелсона)¹⁸, попавшее в мелькитской традиции в корпус мар Исхака.

По содержанию это послание¹⁹ есть ответ Филоксена некоему эдесскому иноку Патрикию, который обращает к нему вопрос, нельзя ли избежать аскетических трудов

8 Klassen 1839, 208

9 Ibid., 230

10 Stein 1949, 171

11 Ibid., 173; Halleux de 1963, 74

12 Halleux de 1963, 88

13 Ibid., 94

14 Об этом Филоксен писал в «Послании инокам Сенуна»: Halleux de 1963, 95

15 Halleux (ed.) 1963

16 Halleux de 1963, 101-105

17 См.: Указатель к трудам Филоксена, составленный Д. Микелсоном: Michelson 2010, <http://syctom.cua.edu/Hugoye/Vol13No2/HV13N2Michelson.pdf>; тж. Ортис де Урбина 2011, 160 (§ 107)

18 Halleux de 1963, 254-255

19 Текст и перевод: Lavenant 1963

к достижению просветления и боговидения. Эту проблему Филоксен (а мо-
жет быть и сам Патрикий) разделил на три вопроса: следует ли выполнять все заповеди
Иисуса, надо ли избегать того, что вызывает страсти, надо ли учитывать возможный
слабых духом? На все три вопроса Филоксен дает аргументированный ответ
после, что никакой альтернативы борьбе со страстями не существует. Эта точ-
ка зрения очень близка и мистику Церкви Востока мар Исааку Ниневийскому, в кор-
пус которого попало «Послание Патрикию», однако эту точку зрения можно по спра-
ведливости назвать общей для большинства духовных писателей, как сирийских, так
и греческих, ибо она задана главным аскетическим трендом христианского Востока
и далее – евагрианской аскетикой и мистикой.

2. «Послание» как псевдоэпиграф Исаака Сирина

Прежде всего, необходимо сказать, что уже в VIII в. сочинения мар Исаака Нине-
вийского бывшего кратко время епископом Нисибина, стали переписываться миа-
фиситами и мелькитами и в определенной степени утратили связь с восточно-си-
рийской средой, породившей их. То же самое можно сказать и о сочинениях других
писателей Церкви Востока, например о Иоанне Старце Дальятском, труды которого
сохранились исключительно в западно-сирийских рукописях²⁰. Причина этого про-
явления до сих пор не вполне ясна, возможно в условиях выживания под исламским
владычеством у восточных сирийцев аскетико-мистическая тематика отошла на тре-
тий план, а у западных (миафиситов и мелькитов), связанных теснее с собратьями по
вере в Римской империи, эта тематика оказалась востребована в большей мере. В си-
рийском корпусе мар Исаака оказалось несколько псевдоэпиграфов, которые затем
перешли и в греческий перевод. Вероятно, путем интерполирования корпуса осу-
ществилось своеобразное перераспределение культурного наследия сирийцев, ко-
торое в ином случае оказалось бы ограниченным рамками одной деномина-
ции. В ряду этих псевдоэпиграфов находится и текст Филоксена.

В греческих ркп. сборника «Аскетических слов Исаака Сирина», на которых ос-
новано единственное на настоящий момент новейшее критическое издание грече-
ского текста Марселя (Μάρκελλος) Пирара²¹, «Послание» носит два разных назва-
ния: Ἐπιστολή πρὸς τὸν θσιον πατέρα Συμεῶννη τὸν Θαυματουργόν (рукопись
Constantinopolitanus, Magnae Scholae 37) или ἐπιστολή τοῦ ἀγίου Ἰσαάκ πρὸς τὸν ἀββᾶν
Συμεῶν τὸν ἀπὸ Καισαρείας (рукопись Constantinopolitanus, Magnae Scholae 30).
В принятой нумерации трактатов Первого собрания мар Исаака в рукописях «По-
слание» идет под № 78, а в издании Феотоки оно опубликовано под № 86²². Традици-
онной сложностью являлось всегда определение оригинала перевода, поскольку
составители переводили не с восточно-сирийского типа текста, который положил
основание своего издания П. Беджан, а некую ркп. западно-сирийского типа.

Текардинал Анджело Май заметил, что в ркп. Vatican syr. 125²³, которая особенно
близка к оригиналу савваитов и потому является центральной в нашем анализе, это
«Послание» присутствует в редакции отличной от других 10 рукописей, на которых позд-

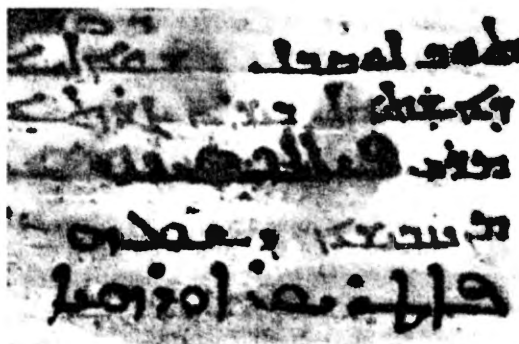
²⁰ Zentgraf, 1990, 19-25

²¹ Piryra, 2012, 826-861. Старое издание (Θεοτόκης 1770) можно считать уже неактуальным

²² Piryra и славянский перевод присвоили ему № 55

²³ Brock, 2001, 201-208) с. 206 говорит о ркп.: very probably of Melkite origin. Далее Брок вполне убедительно показывает что Var. syr. 125 не могла быть прямым оригиналом савваитов, ибо в ней
нет сорядок трактатов и ряд черт, делающих такое предположение невозможным

нее основывался Р. Лавенан при издании сирийского текста²⁴. Письмо там помещено в конце Первого собрания²⁵ мар Исхака, что, по мнению самого авторитетного исследователя Филоксена А. де Аллэ, и послужило причиной псевдоатрибуции в последующей греческой традиции²⁶. Заголовок письма в ватиканской ркп. носит следы явной правки и выглядит так:



ܩܠܩܘܨ ܠܡܪܝܢ ܥܘܪܝܢ
ܩܕܝܫܬܐ ܕܡܪ ܕܩܕܝܫܬܐ
ܩܕܝܫܬܐ ܕܡܪ ܕܩܕܝܫܬܐ
затерто, возм.:] ܩܕܝܫܬܐ
ܩܕܝܫܬܐ ܕܡܪ ܕܩܕܝܫܬܐ
ܩܕܝܫܬܐ ܕܡܪ ܕܩܕܝܫܬܐ

Теперь²⁷ относительно вопроса, который был поставлен в письме Мар [затерто, возможно: Исааку святому] Филоксену Святым²⁸, имя которому Патрик(ий) Эдесский²⁹

Рисунок 1. Ватиканский кодекс, fol. 152

Слова ܩܕܝܫܬܐ ܕܡܪ ܕܩܕܝܫܬܐ ܩܕܝܫܬܐ написаны мелькитским серто поверх затертого основного текста, написанного эстрангелой. Очевидно, редактор уже имел дело с интерполированным списком и хотел таким простым образом «восстановить историческую справедливость». На поле рукописи он сделал такую маргинальную пометку: ܩܕܝܫܬܐ ܕܡܪ ܕܩܕܝܫܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܕܡܪ ܕܩܕܝܫܬܐ, «мар Аксеная, который был мар Филоксен». Уже из заглавия понятно, что сирийские переписчики-эпитоматоры вполне сознательно включили текст Филоксена в корпус мар Исхака, желая объединить сходные по типу тексты в один. Позднейший редактор ркп., вероятно, миафисит-патриот своей деноминации, решил «поправить ошибку».

Переводчик Исаака Сирина на английский, Д. Миллер³⁰, несмотря на практически полный научный консенсус об авторстве письма, считает, что адресатом письма был не эдесский инок Патрикий (ܩܕܝܫܬܐ), а некий Симеон Кесарийский (разумеется, это не известный столпник V-VI в. и не духовный писатель Симеон Дивногорец). Доверяя греческой традиции, Д. Миллер предпочел считать адресатом некоего неизвестного авву Симеона, имя которого он попытался прочесть в приведенном у нас фрагменте.

Имя загадочного аввы Симеона, строго говоря, не читается в ркп., а явно восстанавливается из греческого перевода. Впрочем, аргументов Миллера явно недостаточно для доказательства этой переатрибуции, главный из них – потеря единственного полного названия этого сочинения и появление в греческой традиции имени Симеона.

24 Mai, Cozza-Lusi 1871, 157-158

25 Всего известны три сирийских собрания, источники называют от 4 до 5, см.: Chialà 2002

26 Halleux de 1963, 254-259

27 Стандартный рубрикатер в рукописях, можно перевести как «далее»

28 Чтение слова qaddiṣā, «святой», вызывает некоторые трудности из-за не вполне стандартного дукта, однако это чтение безальтернативно

29 В сирийском *rescriptus* напечатан серто

30 [Miller] 1984, XCII

Не собираясь оспаривать сам факт псевдоатрибуции³¹, попытаемся, тем не менее, поставить вопрос, с какой целью и в каких обстоятельствах был изменен и автор, и адресат письма. Ошибочной атрибуции верили и ал-Симаани, и И. Рахмани и А. Май³². Однако уже И. Шабо справедливо критикует рукописную атрибуцию и делает вывод о полной ее фиктивности: «Firmum igitur remanet non solum eum ad Symeonem Stylitam non scripsisse sed nec eodem tempore vixisse»³³. М. Кмошко пишет: «Persona Symeonis a translate conficta est»³⁴. Причина этой псевдоатрибуции видна в желании переписчиков сохранить важный текст для читателей, которым было ненавистно имя миафиситского богослова³⁵. Однако действительная причина кажется несколько более сложной. Связана она с непростыми отношениями внутри сирийского христианского сообщества в исламском Халифате. Как пронзительно заметил С. Гриффит, сирийцы, принадлежащие к различным конфессиональным направлениям христианства, с приходом ислама осознали свои отдельные идентичности и вступили в конкуренцию друг с другом³⁶. При этом каждая пыталась указать свои исключительные права на древнее наследие, прежде всего на духовную письменность и на великих святых. Именно в сфере литературной начался процесс «переучета духовного прошлого», в ходе которого разным писателям IV-VI вв. приписывались взгляды, высказывания, а то и целые произведения в определенном профессиональном духе. Например, Симеону Столпнику приписаны несколько писем явно антихалкионитского характера³⁷.

3. Текст «Послания» – эпитома – перевод

Текст «Послания» в ркп. Vat. syr. 125 выделяется из ряда прочих ркпп. некоторыми особенностями. Оригинальный сирийский текст письма Филоксена полностью был опубликован Р. Лавенаном в 1963 г.³⁸, что позволяет сказать, что в вопросе окончательной атрибуции этого памятника поставлена точка. Однако интересен тот факт, что Лавенан при публикации текста знаменитого миафиситского епископа в основу издания положил не ватиканский манускрипт, а другие рукописи, причем указал, что текст слишком несовместимый (*désesemblable*) с другими ркпп., чтобы произвести идентификацию всех его различий³⁹.

Уже беглое сравнение первых строк указывает, что различие между текстами ватиканской рукописи и остальных десяти, положенных в основу издания Лавенана, состоит, прежде всего, в эпитомировании текста в первой ркп. Видно далее, что эта эпитома соответствует греческому переводу. Так, послание начинается в Vat. Syr. 125 и в греч. тексте словами: «Послание твое, святой, не просто начертанные слова; начертывая, в нем, как в зеркале, изобразил и показал ты любовь свою к нам. И как предсказывал ты меня себе, так и написал, и самым делом показал, что любишь меня чрезвычайно; а потому от сильной любви позабыл меру нашего [невежества]. Ибо что я должен

³¹ А. де Аллэ справедливо замечает, что у нас нет причин сомневаться как в авторстве Филоксена, так и в имени адресата (de Halleux 1963)

³² Zahmani 1909, 70-73; Mai, Cozza-Lusi 1871, 157-187

³³ Chabot 1993, 12-17

³⁴ Kmosko PS III, 123

³⁵ Chabot 15-16; Halleux 1963, 265

³⁶ Griffith 2004, 233

³⁷ Опубликованы: Torrey 1899, 253-276; подробнее см.: Муравьев 2009, 308-323, особ. 313-314

³⁸ Lavenant 1963, 728-735

³⁹ Lavenant 1963, 727

был написать твоему преподобию и о чем мне, если бы у нас было попечение о своем спасении, надлежало у тебя спрашивать и узнать от тебя самую истину, о том преду-предил ты написать нам, по великой любви».

...καὶ ἔπειτα καὶ αὐτὸς οὐκ ἐπιδοκίμασε
καὶ ἐπιστολὴν ἔγραψε πρὸς ἡμᾶς ἐν
ἧς οὐκ ἐξωγράφει καὶ ὑπέδειξε ἐν αὐτῇ
...καὶ ἔπειτα καὶ αὐτὸς οὐκ ἐπιδοκίμασε
καὶ ἐπιστολὴν ἔγραψε πρὸς ἡμᾶς ἐν
ἧς οὐκ ἐξωγράφει καὶ ὑπέδειξε ἐν αὐτῇ
...καὶ ἔπειτα καὶ αὐτὸς οὐκ ἐπιδοκίμασε
καὶ ἐπιστολὴν ἔγραψε πρὸς ἡμᾶς ἐν
ἧς οὐκ ἐξωγράφει καὶ ὑπέδειξε ἐν αὐτῇ

Ἡ ἐπιστολὴ σου, ὦ ἄγιε, οὐχὶ λόγοι ἐγχεχαραγμένοι:
εἰσὶν ἐν αὐτῇ, ἀλλὰ τὴν ἀγάπην σου τὴν πρὸς ἡμᾶς ἐν
ἐσόπτρῳ ἐξωγράφει καὶ ὑπέδειξε ἐν αὐτῇ. Καὶ ὡς
νομίζεις ἡμᾶς εἶναι, οὕτως γεγράφηκε ἡμῖν, καὶ ἐν
αὐτοῖς τοῖς ἔργοις ἔδειξε ὅτι ὑπερβαλλόντως ἀγαπᾷς
ἡμᾶς. ὥστε σε ἐκ τῆς πολλῆς ἀγάπης ἐπιλαθῆσθαι τοῦ
μέτρου ἡμῶν. Διότι ὅπερ γὰρ ἔδει γράψαι ἡμᾶς τῇ σῇ
ὁσιότητι καὶ ἐρωτῆσαι καὶ μαθεῖν ταὴν ἀλήθειαν παρ'
ὑμῶν εἰ πρόνοιαν ταῆς σωτηρίας ἡμῶν ἐποιοῦμεθα τοῦτε
σὺ διὰ τὸ μέγεθος τῆς ἀγάπης προλαβὼν ἔγραψας ἡμῖν

В этом фрагменте, как и в последующем тексте, если сравнить его с текстом «Письма», опубликованном Лавенаном, видна разница. Эта разница обычно объясняется (в т. ч. и самим Лавенаном) эпитомацией «пространной редакции». Но этим дело не ограничилось: в ватиканской ркп. текст письма подвергся вдобавок интерполяции: Лавенан приводит даже специальную таблицу соответствий (и несоответствий) между аутентичным филоксеновским текстом и текстом псевдоэпиграфа в ватиканской рукописи и в греческом переводе (по изданию Дж. Коцца-Лузи, так как издание Феотоки-Специриса не имеет разбиения на главы)⁴⁰. Выводы его таковы: текст помимо эпитомации содержит три (minimum!) существенных различия от всей (!) семьи сирийских рукописей с именем Филоксена. Это (1) приведенное нами начало; (2) гл. 19-46 по изд. Лавенана; и (3) конец «Послания», замененный на иной, совершенно не соответствующий сирийскому.

Второе различие представляет возможность взглянуть ближе на работу эпитоматора. В филоксеновском тексте (гл. 19 в изд. Лавенана) после слов «не будем искать уединения только потому, что оно усыпляет страсти, но...» (καὶ οὐκ ἐπιδοκίμασε καὶ ἐπιστολὴν ἔγραψε πρὸς ἡμᾶς ἐν ἧς οὐκ ἐξωγράφει καὶ ὑπέδειξε ἐν αὐτῇ) следует текст «прежде всего и только для труда нового человека» (καὶ ἔπειτα καὶ αὐτὸς οὐκ ἐπιδοκίμασε καὶ ἐπιστολὴν ἔγραψε πρὸς ἡμᾶς ἐν ἧς οὐκ ἐξωγράφει καὶ ὑπέδειξε ἐν αὐτῇ)⁴¹. В Vat. Syr. 125 этот текст отсутствует, вместо него стоит на конец гл. 26 (по изд. Лавенана) «чтобы в откровении чувств и уединении от всего умудрился и обновился в нас внутренний наш человек» (καὶ ἔπειτα καὶ αὐτὸς οὐκ ἐπιδοκίμασε καὶ ἐπιστολὴν ἔγραψε πρὸς ἡμᾶς ἐν ἧς οὐκ ἐξωγράφει καὶ ὑπέδειξε ἐν αὐτῇ). Через две строчки в тексте ватиканской рукописи находятся слова καὶ ἔπειτα καὶ αὐτὸς οὐκ ἐπιδοκίμασε καὶ ἐπιστολὴν ἔγραψε πρὸς ἡμᾶς ἐν ἧς οὐκ ἐξωγράφει καὶ ὑπέδειξε ἐν αὐτῇ, «затем вопрос второй», за которым на fols. 148ra-149га следует текст гл. 27-46 в сокращенном виде, а затем – дальнейший текст Филоксена до конца. Однако в греческом переводе ситуация совершенно иная: греческий перевод савваитов примерно соответствует сирийскому до слов: μὴ θελήσωμεν καταδιώξαι τὴν ἔρημον, ὅτι κοιμίζει μόνον τὰ πάθη, ἀλλ' ὅτι ἐν τῇ τῶν αἰσθητῶν ἀπορίᾳ καὶ τῇ ἐκ πάντων ἀναχωρήσει σοφίζομεθα ἐν αὐτῇ καὶ ἀνακαινίζεται ἡμῖν ὁ ἔσω ἄνθρωπος...⁴², далее текст перевода перескакивает на конец гл. 26 (по изд. Лавенана⁴³), а после слов καὶ ἔπειτα καὶ αὐτὸς οὐκ ἐπιδοκίμασε καὶ ἐπιστολὴν ἔγραψε πρὸς ἡμᾶς ἐν ἧς οὐκ ἐξωγράφει καὶ ὑπέδειξε ἐν αὐτῇ, «второй вопрос таков» уже вовсе

40 Lavenant 1963, 873: приведены только главы, без анализа текста и с ошибкой относительно гл. 18-46, о которой будет речь ниже

41 Lavenant 1963, 764

42 Θεωτόκης 1770, 371

43 Lavenant 1963, 770

«восточный старец» обозначен в греческом переводе савваитов как ἄββα Ἰσαὰκ ὁ Σύρος ἀσκήτης καὶ ἀναχωρητῆς ὁ ὑπόμνητος ἐπίσκοπος τῆς φιλοχρίστου πόλεως Νινευί⁴⁸. Иллишне говорит, что уже к моменту создания корпуса исторического мар Исаака от Ниневии осталось одно воспоминание, население жило на другом берегу реки в Мосуле, а «христоролюбие» жителей выливалось в такие ожесточенные межконфессиональные конфликты, что то миафиситы, то «несториане» обращались к мусульманским властям с доносами и просьбами редуцировать своих соперников⁴⁹.

4. Оправдание «мессалианина»

Но была еще одна причина, по которой компиляторы ватиканского кодекса могли включить в сборник «Аскетических слов Исаака Сирина» сочинение миафиситского писателя и назвать его адресата именем «аввы Симеона». На наш взгляд, она состояла в том, что Филоксен в своем письме критически упоминает учение «молитвенников» (т.н. мессалиан)⁵⁰, а псевдоэпиграфистам хотелось «очистить» мар Исаака от этого обвинения, суть которого в VIII в. уже была никому не понятна.

В тексте «Послания» приводится знаменательный рассказ, имеющий отношение к созданию «мессалианского мифа», сыгравшего некоторую (на наш взгляд, весьма негативную) роль в истории восточного христианства. Там рассказывается о том, что некий Адельфий (в сирийском тексте ܐܕܠܦ ܕܐܕܠܦ, «некто Адельф») недавно был «изобретателем ереси называемой [ересью] молитвенников (ܐܪܥܘܬܐ ܕܡܠܝܬܝܢܐ)»⁵¹. Образ жизни его был велик (ܐܘܪܘܬܐ ܕܥܘܠܘܬܐ), и он переносил тяжкие труды. Как говорят, он небольшое время был учеником блаженного Юлиана, называемого Старцем (ܩܘܪܝܢܐ, sava) и ходил с ним на Синай и в Египет. [Там] он видел великих отцов того времени, бывших в Египте, [например], блаженного Антония Великого, он слышал от них беседы, сказанные о чистоте разума (ܐܘܪܘܬܐ ܕܥܘܠܘܬܐ) и спасении души. Слышал он тонкие рассуждения (букв. «вопросы», ܩܘܪܝܢܐ) о страстях, как они там объяснялись и толковались (ܩܘܪܝܢܐ). Он слышал от них, что у того, кто достигнет умного зренья (ܐܘܪܘܬܐ ܕܥܘܠܘܬܐ, технический термин аскетики⁵²) по очищению своем, душа [его] может, по благодати Божией, получить бесстрастие, когда оставит все свои прежние страсти и взойдет в первоначальное здравие своего естества, как в царстве Божие, хотя обитание ее будет в этой жизни».

Изложение этого учения соответствует не столько дошедшим до нас мнениям и учению Антония Великого⁵³, сколько синтезированному восточно-сирийскими мистическими писателями (Иоанн Дальятский, Исахак Ниневийский, Дадишо Катрайя и др.) учению о цели и этапах духовной жизни⁵⁴. Далее повествуется, что Адельф, еще в юных годах «горячо возжелал этого бесстрастия, вернулся в свой город и устро-

48 Θεοτόκης 1770, 1

49 См.: Муравьев, Немировский, 2012. Тот факт, что «христоролюбие» могло отсылать к связанному с Ниневией пророку Ионе как признанному прообразу Христа, не отменяет противоречивости эпифанета в приложении к наличной исторической реальности

50 Муравьев 2010, 153-165, основной труд по проблеме «мессалианства»: Flitschen 1996

51 Сир. ܩܘܪܝܢܐ ܕܥܘܠܘܬܐ, «тяжкие труды терпения», у М. Кмошко (Kmoško 19..., CCV) последнее слово переведено неверно как Nazireatus. Хотя этимологически оно связано с тем же корнем NZaR, «отделяться», что и еврейское נָזַר (ср. Числ 6:1-21), однако давно стало техническим термином аскетики в смысле «перенесение [скорбей]». Именно так и понимает это слово Лавеллан (Lavelant 1963), 853

52 У Кмошко вновь неверный перевод: visions (?) menti (Kmoško..., CCV)

53 См.: Rubenson 1990

54 См.: обзор этой традиции в Beulay [1987] и Rubenson 1990

ил себе отшельническую обитель (ܟܕܘܠܡܝܘܬܐ ܟܕܘܠܡܝܘܬܐ), подверг себя жестоким лишениям и непрестанным молитвам. В результате в нем возгорелась тщеславная страсть (ܟܕܘܠܡܝܘܬܐ ܟܕܘܠܡܝܘܬܐ), то есть ожидание того, о чем он прежде слышал, именно о том, как очистить ум и приобрести [состояние] умозрения. Вся его деятельность свелась к этому». Но поскольку Адельф «не обучился искусству противоборствовать своим врагам (т. е. бесам) и не понял их хитростей, понадеявшись на образ жизни, на труды, нестяжательность и отшельничество (ܟܕܘܠܡܝܘܬܐ), но не приобрел смирения и не вспомнил того, что написано: «когда исполните дела, сохраните заповеди, претерпите скорби, почитайте себя рабами непотребными» (Лк 17:10)». Тогда в нем разгорелась страсть превозношения (ܟܕܘܠܡܝܘܬܐ ܟܕܘܠܡܝܘܬܐ) и «сатана увидев в нем отсутствие знания о труде (ܟܕܘܠܡܝܘܬܐ ܟܕܘܠܡܝܘܬܐ)», явился ему и, провозгласив себя Духом Утешителем (ܟܕܘܠܡܝܘܬܐ ܟܕܘܠܡܝܘܬܐ), посланным Христом, обещал ему даровать давно желанное «видение (ܟܕܘܠܡܝܘܬܐ, созерцание) и покой от трудов (ܟܕܘܠܡܝܘܬܐ)», а взамен потребовал поклонения (ܟܕܘܠܡܝܘܬܐ). Неразумный и неопытный Адельф, принимает условия беса, забыв о предупреждениях святого: «я не хочу видеть Христа здесь (ܟܕܘܠܡܝܘܬܐ), но молюсь, чтобы видеть его в мире (ܟܕܘܠܡܝܘܬܐ), в смысле: в царствии) его». Эту гному следует воспринимать не в контексте агиографического топоса, но в контексте истории восточно-сирийской мистики и полемики вокруг т. н. «мессалианских тезисов»⁵⁵. Мнение о том, что святые могут лицезреть Христа в силу вочеловечения и соответственно обоженной человеческой природы Христа характерно для Иоанна Дальятского и всей линии платонической мистики, которую определяют как «евагрианская» и к которой принадлежали практически все мистические писатели Церкви Востока. Иначе говоря, Филоксен шельмует в лице древнего житийного героя Адельфа своих современников-восточнносирийских мистиков (Иоанна Апамейского?), а за ними и всю традицию Исхака Ниневийского и его единомышленников!

Дальнейшее изложение у Филоксена довольно стандартное и следует правилам агиографического топоса: прельщенный Адельф поклоняется сатане, но вместо надления даром созерцания тот «овладел им (ܟܕܘܠܡܝܘܬܐ) и вместо божественного созерцания наполнил его бесовскими мечтаниями (ܟܕܘܠܡܝܘܬܐ ܟܕܘܠܡܝܘܬܐ) и сделал его праздным как от прежних трудов, так и от надежды на бесстрастие». Адельф перестал трудиться, бороться с похотями, и сатана сделал его ересеначальником (ܟܕܘܠܡܝܘܬܐ ܟܕܘܠܡܝܘܬܐ) для тех, которые «потом умножились там, и возникли у них многие скопища иноков (ܟܕܘܠܡܝܘܬܐ ܟܕܘܠܡܝܘܬܐ). И когда распространилось (букв. «открылось», ܟܕܘܠܡܝܘܬܐ) учение их, тамошний епископ изгнал их, и они поселились в обителях Икония (ܟܕܘܠܡܝܘܬܐ ܟܕܘܠܡܝܘܬܐ)»⁵⁶.

Если посмотреть, что стало с этим фрагментом в Vat. Syr. 125, то мы увидим одну довольно необычную деформацию (де Аллэ называет ее и еще несколько подобных «erreurs caractéristiques du ms. vatican»⁵⁷). Имя протагониста Адельфа, прельщенно-го бесом, известного по другим источникам⁵⁸, предстает в нем как ܡܠܦܬܐ (Malpat), что в точности повторено в савваитском переводе (Μαλπᾶς γάρ τις ὀνόματι ἐξ Ἐδέσης ἔλκων τὸ γένος)⁵⁹. Каким образом Адельф (ܟܕܘܠܡܝܘܬܐ) превратился в Мальпат остается загадкой, вероятно переписчики сохранили группу -LP- в середине, а остальные буквы дефор-

55 Трейгер 2009

56 Kmosko 1926, CCLX; Lavenant 1963, 851-855

57 Halleux de 1963, 256

58 Fitschen 1996, 25-28

59 Θεοτόκης 1770, 392

мировались, а затем иноки-савваиты поняли форму **ساجد** как греческое имя с основой на -вт-. Таким образом, можно вполне основательно предполагать, что именно ватиканская ркп. (или ее список) была оригиналом савваитов. В целом перевод грешит той же приблизительностью и по временам расширительным толкованием и вставками, которая присутствует во всем савваитском сборнике «Аскетических слов Исаака Сирина».

Весь этот агиографический пассаж вставлен был Филоксеном, скорее всего, с целью снять с повестки дня мистико-аскетические проблемы («мессалианские тезисы»), обсуждавшиеся в сирийских монастырях. Довольно грубое «перифорическое» использование топоса о «прельщенном иноце» (который есть в любом патерике) вполне характерно для «огнепального» Филоксена, не жалевшего сарказму и полемического яду для своих соперников, будь то «несторианин» Ихова или приверженец «Энотикона» патриарх Флавиан. Исторического в этой истории только привязка к Эдессе и Юлиану Старцу, а также взятое из Епифания упоминание о «монастырях Икония», связанное с борьбой между Василием Великим и Евстафием Севастийским. Разумеется, такое свидетельство Филоксена против «молитвенников» мало чего стоило само по себе, но вполне могло сгодиться для «обеления» образа «аввы с востока» от потенциальной ассоциации с «ересью молитвенников», о которой ничего толком не знали, но оттого еще сильнее боялись ее. Туманные и скудные свидетельства греческих источников IV-V вв. были практически неведомы писателям ранней арабской эпохи, а споры «противуеретической» кампании, поднятой церковным деятелем Церкви Востока Бавваем Бóльшим в VII вв., мало затрагивали западно-сирийскую общину. Впрочем, сирийцы по обе стороны вероисповедного и политического лимеса разделяли фундаментальные социо-психологические черты восточного христианства. Христианское сознание на Востоке больше всего трепетало перед угрозой ассоциации с какой-нибудь ересью. Интересно, что переводчики-савваиты для перевода слова «молитвенники» (**ساجد**, «мессалиане») в ватиканской ркп. (fol. 156 Vb, см. рис. 3) воспользовались не общепринятым у грекоязычных писателей словом **εὐχίται** а диковинным неологизмом **Εὐχίχοι**⁶⁰. Показательна история «Макарьевского корпуса», авторство которого изначально принадлежало малоизвестному писателю Симеону (!) Месопотамскому, но затем, видимо, из боязни обвинения в ереси «мессалианства», корпус был переатрибутирован св. Макарию Египетскому, отшельнику Нитрийской пустыни⁶¹. К. Фитшен говорит о возникновении «eine spezifische Neufunktionalisierung des Messalianismus-Vorwurfes»⁶², который был формой борьбы несторианского церковного истеблишмента с мистическими и богословски про-ромейскими настроениями в иноческой среде. Эта тенденция могла попасть и к яковитам. Не случайно, как заметил Лавенан, в ватиканской ркп. содержится отчетливая анти-оригенистическая (а, следовательно, и анти-евагрианская) полемика: на fol. 155 bis vb содержится список еретиков во главе с Оригеном (**... قال له اني قد سمعتك في كل بيت من بيوتهم... قال له اني قد سمعتك في كل بيت من بيотهم... قال له اني قد سمعتك в**)⁶³. А. Трейгер предполагает, что дело было не столько в «про-ромейском» аскетизме сколько в определенном сближении мистиков Церкви Востока с возникающим дви-

60 Θεοτόκης 1770, 392

61 См.: Дунаев 2002

62 Fitschen 1996, 298

63 Lavenant 1963, 727

жением мистического ислама, суфизма⁶⁴. Возможно, свою роль сыграли оба фактора, хотя первое объяснение видится нам более разумным.

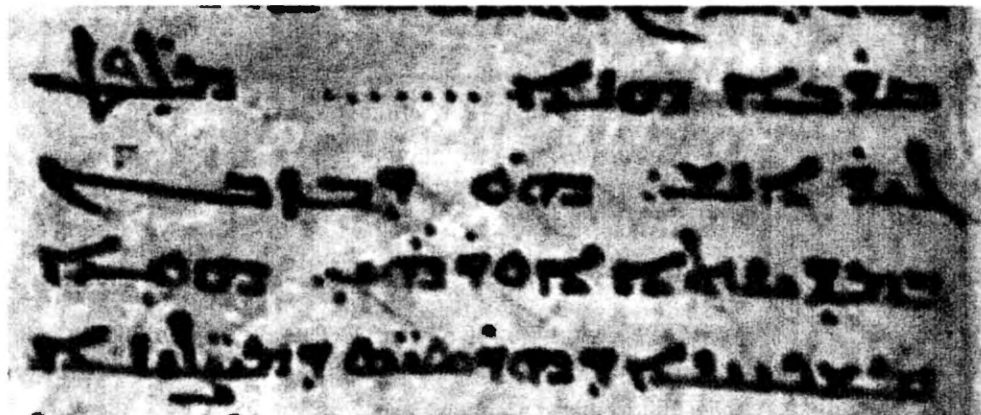


Рисунок 3. Ватиканский кодекс, fol. 156v

Вышесказанное позволяет предположить, что «Послание» миафисита Филоксена Маббогского входило в мистико-аскетический «тезаурус» сирийцев, проницая вероисповедные границы. В раннеарабскую эпоху началась инвентаризация наследия западными сирийцами (возможно, мелькитами), в рамках которой «Послание» было вставлено в корпус сочинений мар Исхака («Первое собрание»), а сам автор потерял связь с восточно-сирийской средой и превратился в общевосточного «авваскета из христоролюбивого града Ниневии». Адресат «Послания», никому не понятный Патрик(ий) был заменен на Симеона, который, хотя и не мог быть ни столпником из Тель-неше, ни Симеоном Младшим (Дивные горы), был назван для пущей таинственности «Кесарийским». Точно также никому не понятный Симеон Месопотамский был заменен на известного по «Апофтегмам» авву Макария Египетского. Эти замены, хотя и создали для ученых массу проблем, но позволили текстам сохраниться в грекоязычной среде, которая не смогла бы переварить их, будь на месте псевдоэпиграфической атрибуции реальные имена их авторов.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Дунаев А. 2002: Макарий египетский, преп. духовные слова и послания. М.
- Муравьев А. 2009: Мемра Иакова Саругского о Симеоне Столпнике в контексте истории конфессиональной борьбы на сирийском Востоке V-VII вв. // Символ. 55, 308-321.
- Муравьев А. В. 2010: «Мессалианский» миф IV-V вв. и споры об аскетике в иранской Церкви Востока VII в. н. э. // Вди. 4, 153-165.
- Муравьев А. В., Немировский А. А. 2012: От Ниневии до Сузианы // Вди. 3, 67-77.
- Ортис де Урбина И. 2011: Сирийская патрология. М.
- Пигулевская Н. В. 1965: Культура сирийцев в средние века. М.

64 Трейгер 2009, 141-147

- Трейгер А. 2009: Могло ли человечество Христа созерцать его божество? Спор VIII в. между Иоанном Дальятским и Тимаеосом I, Католикосом Церкви Востока. Символ. 55, 121-151. Θεοτόκης Ν., Σπειτσερής (ed.). 1770: Ἀσκητικοὶ λόγοι τοῦ ἁββᾶ Ἰσαάκ τοῦ Σύρου. Leipzig. Πιράρ Μ. 2012: Ἀββᾶ Ἰσαάκ τοῦ Σύρου Λόγοι ἀσκητικοί. Καρυές, Ἅγιον Ὄρος.
- Assemani J. (ed.) 1719-1725: Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana. т. I-III. Roma.
- Bedjan P. (ed.) 1909: Mar Isaacus Ninivita. De Perfectione religiosa. P.; Leipzig.
- Beulay R. [1987]: La Lumière sans forme. Introduction à la mystique chrétienne syro-orientale. Chevetogne.
- Beulay R. 1990: L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIII^e siècle. P.
- Brock S. 2001: Syriac into Greek at Mar Saba // раздел книги. The Sabaite heritage in the Orthodox Church from the fifth century to the present / J. Patrich (ed.). Orientalia Lovaniensia Analecta.
- Brock S., Remban M. 1987: Philoxenus of Mabbug. Baker Hill, Kottayam.
- Chabot J.-B. 1982: De S. Isaaci Ninivite vita, scriptis et doctrina. P.
- Chialà S. 2002: Dall'ascesi eremitica alla misericordia ininita. Firenze.
- Fitschen K. 1996: Messalianismus und Antimessalianismus: ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte. Göttingen.
- Griffith S. 2004: Christians under Muslim rule // Cambridge History of Christianity. Cambridge.
- Halleux A. de (ed.) 1963: Eli de Qartamin. Memra sur S. Philoxène de Mabboug. CSO 233-234. Louvain.
- Halleux A. de 1963: Philoxène de Mabbog. Sa vie, ses écrits, sa théologie. Louvain. Hansen G.Ch. 1971: Theodoros Anagnostes. Kirchengeschichte. B.
- Klassen J. (ed.) 1839: Theophanis Chronographia. I. Bonn.
- Kmosko M. (ed.) 1926: Liber Graduum. Patrologia syriaca 1 (3). P.
- Lavenant R. (ed.) 1963: La lettre à Patricius de Philoxène de Mabboug PO XXX/5. Tounhour.
- Mai A., Cozza-Lusi G. 1871: Nova Patrum Bibliotheca. T. 8. Roma.
- Michelson D. A. 2010: A Bibliographic Clavis to the Works of Philoxenos of Mabbug // Hugoye. 13/2.
- Miller D. 1984: Ascetical Homilies of St. Isaac the Syrian Transfiguration Monastery. Boston.
- Patrich J. 2001: The Sabaite heritage in the Orthodox Church from the fifth century to the present. Leuven.
- Rahmani I. (ed.) 1909: Studia Syriaca. т. 4. Sharfeh.
- Rubenson S. 1990: The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint. Mineapolis.
- Stein E. 1949: Histoire du Bas-Empire. т. II. Paris; Bruxelles; Amsterdam.
- Torrey Ch. 1899: The Letters of Symeon the Stylite // Journal of American Oriental Society. 20, 253-276.

ОТ НИНЕВИИ ДО СУЗИАНЫ

ЗАМЕТКИ ПО ТОПОГРАФИИ МЕСОПОТАМИИ В СИРИЙСКИХ ИСТОЧНИКАХ

Топография и топонимика Месопотамии и Сирии сравнительно хорошо изучены для ассирийского и персидско-эллинистического времени. Известны основные города, даже деревни, они сопоставлены с курганами-«тегьями», примерно представляем мы и карту дорог. Однако эпоха поздней древности, особенно время заката сасанидского владычества на Ближнем Востоке, известна в этом отношении гораздо хуже. Еще менее ясны бывают географические сообщения источников начиная от арабской эпохи и до появления первых детальных карт региона (XIX в.). Арабские картографы и путешественники внесли в топографию Месопотамии немало дополнительной путаницы. Иранские названия, заменившие привычные эллинистические, постепенно заменяются арабскими, а затем отчасти и тюркскими, что отразилось в поздних источниках и создало для современных исследователей топографии Месопотамии множество затруднений.

Настоящая работа посвящена топонимам Ниневия и Матут в биографической традиции об известном сирийском мистическом писателе мар Исаке Ниневийском, известном византийцам и славянам как «Исаак Сирийский» (Ἰσαὰκ ὁ Σύρος). В литературе о нем нередко возникает вопрос, что в действительности обозначает его когномен «Ниневийский» (Ninwāyā). Все наличные источники сообщают, что Исаак был родом из Катара (Бет-Катрайе), но католикос Геваргис I в 676 г. н. э. увез его из региона Залива на Север, вероятно, с целью сделать своим преемником на троне католикосов Церкви Востока. Там Исаак стал «епископом Ниневийским».

В других церковных источниках этого времени также упоминается Ниневия и ее епископы Моше, Ишоднах и др.¹ Чему соответствует название «Ниневия», «ниневийский» для VII в. н. э.? В середине столетия старинный город, куда католикос привез молодого катарца, находился в упадке, хотя история поселений с названием Ниневия насчитывала несколько тысячелетий. Все формы этого названия происходят, как известно, от исходного хурритского Ni-pu-a-a (EA 24 iii 98; старовав. Ni-pu-wa-a, ассир. Ni-pu-a, араб. и сир. Nipwa, греч. Νίψος, тж. Νίψου или Νίψουί, араб. Nainawa). Греческая форма происходит от евр. или араб. נִפְּזָ (Иона 1:2), где «шва» находится на том же месте, что греческое ε. Что оставалось во времена Исаака на месте некогда могущественной столицы Синахериба и можно ли считать город Ниневию реально существовавшей административной единицей позднеиранской или раннеарабской эпохи?

Ниневийский Старый город расположен в восточной части бассейна Тигра на месте слияния реки с притоком, р. Хоср, восточнее современного Мосула. В VII в. до н. э. город находился на излучине речки, там, где теперь холм Куянджик, городская окраина простиралась до современной деревни Наби-Юнус. Основание поселения на самом холме относится археологами к предысторическим временам. К концу III тыс. город был независимым хурритским центром культа хурритской богини Шавушки (впоследствии отождествленной с Иштар и давшей в этом отождествлении локальную ипостась последней – Иштар Ниневийскую). При Ашшурбаллите I (XIV в. до н. э.) город был аннексирован Ассирией, столицей которой стал при Синахерибе. Именно тогда в городе были возведены мощные стены с восемнадцатью

1 Le Quien 1958, 233

воротами, была построена система каналов, сады, дворцы и храмы. При разгроме Ассирии мидо-вавилонской коалицией Ниневия была разрушена до основания.

Характерно, что библейские тексты упоминают Ниневию несколько раз, и обычно именно в связи с мотивом полной гибели города. Особенное значение Ниневия имеет в Книге Ионы, по сюжету которой пророк прибывает в Ниневию, сорок дней прожив во «чреве китовом». Бог обращается к пророку с призывом идти *לָרַדְּךָ* (Ион 1:2, «в Ниневию»). После морских приключений пророк приходит в Ниневию, о которой говорится, что она (Ион 3:3) «был город великий у Бога, на три дня ходьбы». Пророчество Ионы о катастрофе по себе характерно и даже эмблематично для реального финала истории города: (Ион 3:4), «еще сорок дней и Ниневия будет разрушена». Эта Ниневия из Книги Ионы довольно абстрактна, как отмечают исследователи, автор библейской книги не сообщает ни имени царя, ни имен богов, почитавшихся в городе. Тема разрушения Ниневии (612 г.) ярко освещается в Библии также в книге пророка Наума: «Разорена Ниневия! Кто пожалеет о ней? Где найду я утешителей для тебя?» (Наум 3:7 и др.). Можно сказать, обобщая, что для пророческих книг Библии Ниневия – образ нечестивого города, обрекающегося на уничтожение и забвение и полностью разрушенного, но никаких описаний города и, тем более, его местонахождения там не находится.

История поселения или поселений, возникавших на запустевших руинах Ниневии в персидско-эллинистическое время, известна гораздо хуже. На рубеже V-IV вв. Ктесий (цитируемый у Диодора Сицилийского, II. 27 сл.) сообщал, что город был разрушен, а жители его рассеялись. Ксенофонт, видевший его развалины сам в тот же период, сообщает в «Анабасисе» (III. 4. 10-12), что на этом месте находились лишь заброшенные остатки строений, а само место называлось *Μέσπιλα*, видимо, от арамейского *mišpīlā*, «зброшенное», т. е. урочище; местные информаторы, к которым в конечном счете восходит соответствующий рассказ Ксенофонта, осознавали, что некогда это был центр великой, но сокрушенной кем-то державы, но уже не помнили какой именно, и ошибочно считали, что это была мидийская крепость, уничтоженная персами при завоевании ими Мидийского государства. Как следует из сообщений Ктесия и Ксенофонта, известные археологические следы восстановления некоторых зданий и присутствия людей на холме Куянджик после падения Ниневии (возможно, частично датирующиеся уже VI в. до н. э.)² во всяком случае не могут говорить о восстановлении какого-то постоянного городского поселения на этом месте вплоть до начала IV в. Затем, однако (скорее всего, в раннеэллинистическое время такое поселение под прежним именем «Ниневия» здесь все же возникло и стало одним из центров области Атурия (греч. из арамейск. слова, означающего просто «Ассирия»). Страбон упоминает его под обычным греческим названием Ниневии «Нив» как актуальный центр своего времени (XI. 14. 15; XVI. 1. 1) и считает, что это была столица Ассирийского царства, разрушенная при его падении, но через какое-то время отстроенная (ср. II. 1. 31 и XVI. 1. 2-3). Два века позже Флавий Филострат сообщает о Ниневии и грекоязычной части ее населения (V. Ар. 1. 19), видимо, осевшей в городе в селевкидское время.

К парфянской эпохе в городе жило уже смешанное греко-парфянское население, говорившее в основном на арамейском языке. От него не дошло ничего, кроме нескольких греческих надписей, монет и других незначительных находок на Куянджике³. Аммиан Марцеллин, попавший в город в 359 г., упоминает его неоднократно

2 Reade 1998, 428

3 Reade 1998, 428 f

и описывает как «огромный» (18. 7. 1), называя его старым именем, хотя к ассирийской Ниневии это поселение имело уже мало отношения. Эпоха римско-персидских войн IV-V вв. увидела закат городского поселения в Ниневии, входившего в сасанидский округ Бет-Нухадра, включавшийся в границы провинции Адиабена (Хедайяб).

В 627 г. войска римского императора Ираклия разбили близ Ниневии войско сасанидского шаханшаха Хосрова II, в связи с чем Феофан Исповедник упоминает город в туманных выражениях⁴. Но в 641 г. войско арабского полководца 'Утбы ибн Фархада захватило Ниневию и всю округу. Примерно к 650 г. арабское владычество установилось в нем уже прочно, но администрация продолжала оставаться по большей части местной. Но самое главное – название «Ниневия» относилось теперь не к старому городу (который был заброшен и превратился в тель), а к западному посаду, который в персидское время называли Нав-Ардашир, что видно, например, из истории знаменитого Сухайба бен Синана⁵. На месте деревни Наби-Юнус (это арабское название означает просто «пророк Иона» и отсылает к истории последнего, в библейской и мусульманской традиции связанной с Ниневией) в VIII - начале IX в. возникнет центр мусульманского паломничества к легендарному месту проповеди Ионы ниневитянам. Со временем город пришел в упадок, и даже строительство большой мечети Масжидат-Тауба не спасло эту «Ниневию» от окончательного запустения. В тюркское и монгольское время местное население уже уверенно считало, что холм Куюнджик – место погребения кита, во чреве которого сорок дней молился пророк Иона (!)⁶.

Христианское население фиксируется в Ниневии со II в. н. э., вокруг города возникает множество скитов, впоследствии монастырей, но только в VI столетии в городе был построен большой собор Церкви Востока. В рамках пропагандистской кампании против миафиситов, которую возглавил непримиримый Бар Саума, и началось регулярное поставление епископов, отличных от митрополитов Бет-Нухадра (первый епископ Ниневийский Мар Ава известен под 585 г.). В западном предместье, Нав-Ардашире, христианское присутствие фиксируется весьма рано, а ок. 570 г. Раббан Ишояв бар Кусра построил в Нав-Ардашире монастырь Мар-Ишайя, который в сирийских источниках часто называют, «крепость на том [берегу]»⁷. На территории Наби-Юнус находился и монастырь Мар-Ионан (араб. Дер-Юнус), где в 701 г. был погребен католикос Хнанишо'. Антихалкидонитское («миафиситское») население города селилось исторически именно в Нав-Ардашире, так что этот поселок стал центром миафиситства в Бет-Нухадра. В 637 г. арабские войска захватывают провинцию, и предместье становится важным арабским форпостом под именем Мосул (собственно , Мауссиль, «слияние рек» [т. е. Тигра и Хосра]).

Что же касается Церкви Востока, то после арабского завоевания центр управления Ниневийской епархией сосредотачивается в монастыре Бет 'Авэ («лесном»), расположенном к северо-западу от города. Епископы Ниневии, номинально жившие в Мар-Эшайя, в церковном плане подчинялись митрополиту Арбелы (Эрбиля). Тем временем на Горе Тысяч (Тур-Алфиф), называемой ныне джебел Мақлуб (примерно

4 Theoph. 317.32-323.22, 324.16-325.10

5 См.: al-Balādhur 1959, 180 ff.; Ibn Sa'd 1904-1940, 161 ff.; Ibn Qutayba 1981, 264 f.; al-Isfahān 1938, I, 151 ff. См.: также Goldziher 1967, I, 128, п. 7

6 См.: al-Balādhur 1959, 180 ff.; Ibn Sa'd 1904-1940, 161 ff.; Ibn Qutayba 1981, 264 f.; al-Isfahān 1938, I, 151 ff. См.: также Goldziher 1967, I, 128, п. 7

7 См.: Robinson 2000, 67-72

в 20 км к северу от Ниневии), возникает и постепенно расцветает мощный очаг миафиситского монашества, известный впоследствии как монастырь Мар-Маттай⁸. История иночества в Северной Месопотамии – в частности, в регионах Бет-Забдай, Бет-Арбайе, Бет-Нухадра и к северу от современного Мосула – довольно хорошо изучена благодаря трудам переводчиков и ученых в конце XIX - начале XX в.⁹ Было издано несколько исследований об отдельных представителях иноческого движения в Северной Месопотамии¹⁰. Впоследствии увидели свет переводы трактатов духовного характера, равно как и более обширные работы, в том числе труд Ж. Физ о географии монашеских поселений, А. Выбуса об истоках аскетики, работы А. Гийомона¹¹. Монастырь на знаменитой горе Изла, традиция которого оказалась фундаментом для всего восточносирийского иночества, выполнил роль матрицы в этом процессе. Знаток средневековой Месопотамии М. Физ посвятил географии Бет-Нухадра и Адиабены большую часть своего труда, но в вопросе о Ниневии его рассуждения принимают несколько неясный смысл: считал ли он Ниневию реальным городом? Что же означают слова «Ниневия» и «Ниневийский» в христианских текстах сирийской традиции?

Для греков классической эпохи Ниневия-«Нин» была изначальной и единственной столицей Ассирийской державы, павшей вместе с ней и связанной прежде всего с греческим историко-этиологическим мифом об этой державе и ее основателе Нине (позднее о Нине и Семирамиде)¹². Писатели эллинистической и римской эпох связывали это название с Ниневией своего времени (которую считали просто отстроеной после периода разрушения и запустения ассирийской Ниневией), а позже – и с библейскими историями про пророка Иону. Сирийцы же раннехристианской эпохи и далее употребляли это название исключительно в составе титулярного обозначения кафедры епископов. Эта кафедра имела большое миссионерское значение в виду острой конфессиональной борьбы, начавшейся в VI в. и продолжавшейся на протяжении всего сирийского средневековья. Термином «Ниневийский» обозначали кафедру епископов, проживавших в монастырях Бет 'Авэ (Церковь Востока) и Мар-Маттай (миафиситы).

8 В этот монастырь миафиситская традиция позднее поместила мар Исхака

9 Это тексты, посвященные монашеской жизни, которые были опубликованы П. Беджаном, У. Баджем, Ж.-Б. Шабо и А. Минганой: Bedjan 1901; Budge 1893; 1902; Le livre 1896; Mingana, 1934

10 Peeters 1920, 285-373; Fiey 1962, 52-81

11 Fiey 1965, I-II; 1968; Vööbus 1958-1988, I-III; Brock 1973, 1-19; Guillaumont 1979; 1990

12 Согласно этому мифу (ср. особ. Herod. I. 7, 95 f., 102 f.; II. 150; Diod. II. 3-19; Strabo. II. 1. 31; XVI. 1. 2; см. подробно: Дандамаева 1995; 1997; Немировский 2001, 246-251), основатель ассирийского великодержавия Нин правил в названном по нему городе Нине (= Ниневии) примерно в XIII в. до н. э., как окажется, при пересчете греческих хронографических указаний в нашу систему летоисчисления (у Геродота Нин правил за 520 лет до Дейока Мидийского [последний в реальной истории жил во второй половине XVIII в. до н. э.], согласно Бероссу, получится, что он правил примерно за пять с половиной веков до воцарения "Фула" [Тиглатпаласара III] в Вавилонии [729 г. до н. э.], согласно Порфирию, античные авторы пишут что его время либо предшествует Троянской войне, либо син-хронно ей [Euseb. Praep. ev. 19. 20-21]). На более поздней стадии развития мифа к этому Нину оказалась «подтянута» Семирамида, которую Геродот еще датирует временем много позже Нина (а именно за пять поколений до матери «Лабинета»-Набонида, побежденного Киром, Herod. I. 184 f., 188), но более поздние авторы считают женой Нина (иногда приписывая ей сына, такую же Нина, или Ниния). По-видимому, в этом мифе собственно греческая эпонимно-этиологическая схема, которая конструировала образ и имя основателя Ассирийской державы, отталкиваясь от названия Ниневии (т. е. города, служившего столицей этой державы именно в тот последний век ее существования, когда греки относительно близко с ней контактировали), слилась с какими-то глухими отголосками сведений о действительном основателе ассирийского великодержавия – Ададнерари I (действительно правившем в XIII в. до н. э.) и его тезке Ададнерари III, сыне реальной Семирамиды (Немировский 2001, 249 слл.)

С реальным городом Ниневией эллинистическо-парфянского времени этот термин был связан уже слабо, а сам топоним «Ниневия», из-за упадка обсуждаемого города и «перетеканием» его жизни в его западное предместье в VI в. обозначал уже последнее, т. е. Нав-Ардашир, а после арабского завоевания относился к Мосулу. К концу VIII в. и термин «ниневийский» у сирийцев полностью вышел из употребления. Тем не менее, когда в XII в. анонимный сиро-арабский автор писал о мар Исхаке, то ничтоже сумняшеся утверждал, что тот жил в монастыре Мар-Маттай и именно там был избран «на престол Ниневийский»:

كان ولد هبيلاد الشرق نجنسا لريان
 وكان لها نجسداني وكان قتر هبهو و ايا هفندي
 را القديس لم تمانا لجمع الكبر ولكثر علمهمو
 لبحا حهم فالرهبنا تا اختيارا خوهر ليا سة اللبر
 وتديبر الرهبان . واما القديس لبر اسحق ممتنع
 دنك كلقولينا لجمعنا فرفق لانا تبعد بمعنال
 در اميا اولز مالصمت والوحدق لانا تقطاع منكل
 احد لبالكية وكانا خبع كل وقت لراسلها تبعض
 رالها لالجمع فمما كاتب جيبا لالملك ومن بعد
 ماشتر عاهو وقدا سها اختيار لاسقفية العظ
 منينوا

Было рождение его в восточной области из рода сирийского. И был у него младший брат. Стали подвизаться он и брат его в святой обители Мар-Маттай, большом общежитии. Они выделились своей мудростью и постническим усердием, брат его был сделан настоятелем монастыря и руководителем иноков. Сам же святой мар Исхак после того, как навывк обычаям общежития, удалился в келью, расположенную вдали от монастыря, и там всего себя предал безгласию и уединению, ни единого человека не встречая. Брат же его усердно писал ему в письмах, чтобы он вернулся в общежитие, но он пребыл твердым в этом. И вот, когда слава о его мудрости и святости распространилась, он был избран на престол Ниневийский.

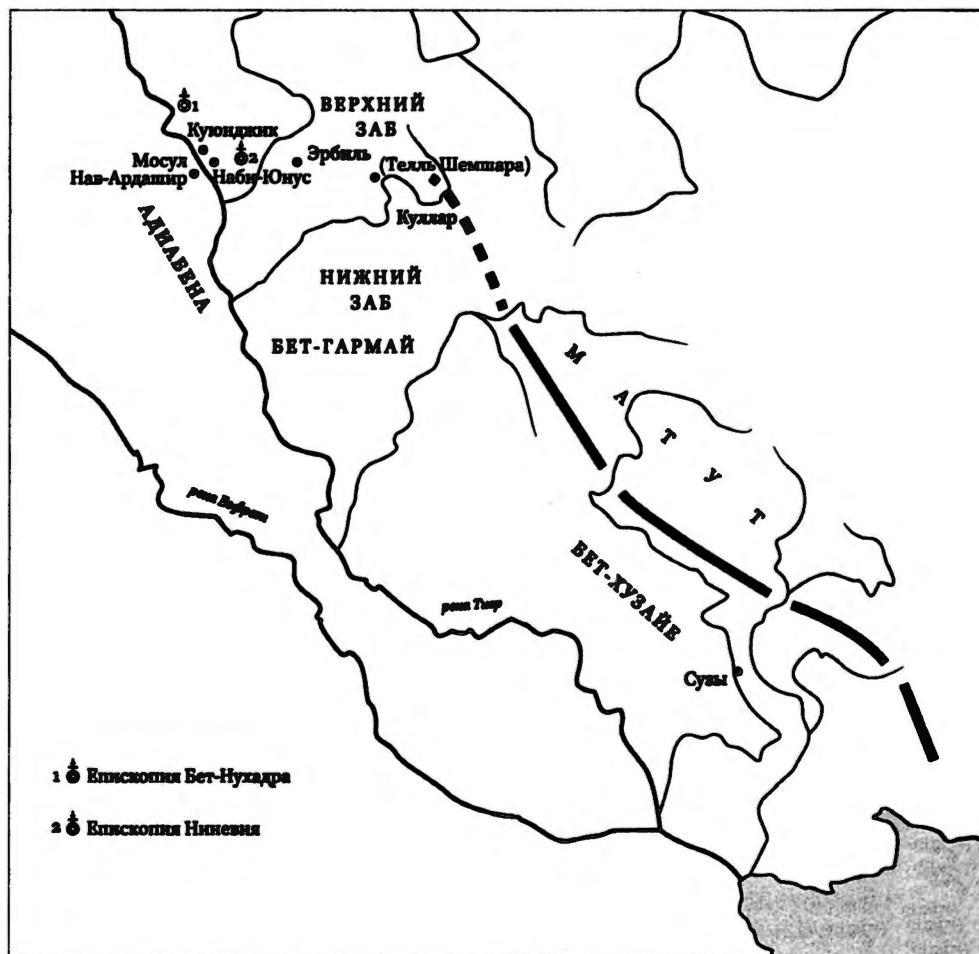
Как видно, у сирийских авторов термин «Ниневийский» оказался достаточно оторван от конкретного городского центра I тыс. н. э., к которому прилагался топоним Ниневия, и значим прежде всего по своим коннотациям с бывлой ассирийской Ниневией как столицей великой всеазиатской царственности и местом проповеди Ионы. Места пребывания носителей этого эпитета находились не в городе, именовавшемся «Ниневия», а близ этого города, т.е. близ местоположения Ниневии ассирийских царей и пророка Ионы. То, что иерархи противоборствующих конфессиональных толков одинаково присваивали себе этот эпитет, лишний раз свидетельствует об этой его ценности. Тем не менее вскоре после того, как термин «Ниневия» окончательно перестал употребляться как топоним, отмер (иначе как в исторических композициях) и этот эпитет.

С традицией о мар Исхаке Ниневийском связан еще один не вполне ясный топоним – Матут. Как сообщают источники, в какой-то момент мар Исхак покинул Бет-Нухадра и направился в Хузистан. Прожив некоторое время в обители знаменитого Раббана Шапура, он удалился дальше в горы. Как указывает Ишоднах Басрский, Исхак, покинув «престол Ниневийский», поселился на *tūrā Matūt*, т. е. на «горе Матут»¹³:

ثم حمل اجدع كعصم لحدو كصو
 النسا . علم لهادي ك لحدو كصو .
 لحدو كصو لحدو كصو لحدو كصو .
 كصو كصو كصو كصو كصو كصو .
 كصو كصو كصو كصو كصو كصو .

После того, как оставил Исхак престол ниневийский, взшел он на гору Матут, которая окружает область Бет-Хузайе и жил в безмолвии вместе с тамошними отшельниками. Затем он отправился в обитель Раббана Шапура.

13 Ishodnah. VII, 2; см.: Муравьев 2010



Карта № 5. Ближний Восток в эпоху мар Исаака (VII в. н. э.)

Итак, гора Матут, по утверждению автора «Книги целомудрия», «окружает» Бет-Хузайе (Сузиану/Хузистан). Это значит, что «гора Матут» согласно автору, представляла собой не отдельную вершину, а весьма протяженную (на сотни километров совокупность хребтов, и ороним Матут покрывает здесь, как минимум, весьма значительный сегмент Загроса, включающий его центральную часть в общем направлении к северу от Сузианы. Поскольку Исаак пришел на «гору Матут» из района Ниневии, можно допустить, что искомым сегмент простирался в основном своем объеме на северо-запад от Сузианы. Весьма крупный масштаб горного региона Матут в данном случае явствует из того, что его можно определить как окружающий (хотя бы частично) Сузиану. В таком случае оказывается весьма странным, что этот ороним, несмотря на такой масштаб и крайнюю традиционность и долговечность именованной крупных хребтов, не встречается ни в каких других источниках (античных, персидских, арабских и др.), привлекавшихся в литературе; нет в них и какого-либо сходства оронима. Разумеется, иногда горный массив может быть назван по одной из своих

вершин, а надеяться непременно найти название отдельной вершины такого рода в источниках было бы неосторожно. Но ясно, что если подобное именование горного массива по отдельной горе и имело место в случае с Матутотом, то оно не было бы индивидуальной топонимической инновацией нашего автора (чего ради он, при его тематике и круге интересов, стал бы вводить ad hoc новый крупномасштабный ороним в повествовании, не имеющем отношения к географии и явно использующем все топонимы «как есть», в привычном для его аудитории значении), а являлось традиционным. В таком случае опять встает вопрос о происхождении этого оронима и опознании его вероятных отражений или корней в других источниках.

Объяснение М. Физ, который нашел у географа Йакута¹⁴ упоминание о городке Матуту (مَتُوْتُ), расположенном между Сук ал-аху́з и Курку́бом¹⁵, считается единственным. Однако это место находится не в горах, а на равнине, что делает гипотезу Физ о связи этих топонимов едва ли приемлемой. Кроме того, соотнесение названий незначительного городка и крупного горного массива мало убедительно само по себе: судя по материалам топонимики Ближнего Востока в целом, и горные хребты не называются здесь по населенным пунктам, и населенные пункты не повторяют названия хребтов.

Представляется возможным, однако, предложить другое объяснение. Повторим, что под «Матутотом», коль скоро он «окружает Сузиану», автор должен подразумевать либо весь горный хребет Загрос, либо скорее его центральную часть (в основном ориентированную, возможно, на северо-запад от Суз).

Центральная часть Загроса (правда, не в таком большом объеме – только от Базидана до Сулеймании, но, возможно, и весь североцентральный (сегмент) именовалась у ассирийцев «Куллар», а позднее Колара¹⁶. В то же время тот же самый район горы (горного массива) Куллар в собственном смысле слова именовался в Месопотамии во II тыс. до н. э. Mat Utem («страна привратника», т. е. преддверие основного хребта Загроса, область перед перевалами через него). Это название прилагалось к региону Тель-Шемшары, т. е. к области при верховьях Нижнего Заба¹⁷. Учитывая флуктуации границ применения топонимов, прилагающихся к частям горного региона (эти границы могут и сужаться до малых районов, и расширяться на более крупные сегменты массивов и хребтов), не было бы ничего неожиданного, если бы этот топоним позднее получал и более широкие значения. Между тем, топоним Mat Utem в I тыс., к концу истории Ассирии, в реальном новоассирийском произношении звучал бы именно Matut.

Учитывая восприятие новоассирийцами Куллара как главного горного массива Загроса и географическое соотнесение собственно Куллара и Мат-Утем, представляется вполне вероятным возведение арамейского термина (Matût) в смысле «значительная часть Загроса» к указанному новоассирийскому *Мат-ут < Мат-Утем (см. карту). Отметим, что в таком удержании арамейской традицией I тыс. н.э. оронима, восходящего к месопотамской древности, также не было бы ничего удивительного.

Таким образом, можно считать, что мар Исхак направился в богатые пещерами предгорья Загроса, где и пребывал до последних месяцев жизни, когда суровые природные условия вынудили старца вернуться в монастырь Раббана Шапура, где он был похоронен ок. 700 г. в правление митрополита Нарсая Хузистанского при католикосе Хнанишо I.

14 Barbier de Meynard 1861-1970, 516; см. издание текста: Yaqut al-Hamawi 1866

15 Fiey 1969, 247, п. 131

16 Röllig 1980-1983, 306; ср.: История 2002, 226 сл., прим. 12

17 Eidem, Læssøe 2001, 21; Pongratz-Leisten 2002, 219

Комплекс документов, отражающих жизненные обстоятельства бывшего епископа, а затем инока Исхака, дают возможность сделать уточнения в истории топонимики как Северной Месопотамии, так и Загроса в позднесасанидскую и раннеарабскую эпоху. Одно название оказывается эхом из прошлого, использованным в конфессиональной борьбе как символ, а другое, по-видимому, – древним месопотамским названием части региона Загроса, всплывшим в арамейских христианских текстах.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Дандамаева М. М. Ассирия и Вавилония в мифологии греков // ВДИ. 3, 1997. 11-23.
- Дандамаева М. М. Легенда о трех ассирийских владыках (Ранняя греческая традиция о Нине, Семирамиде и Сарданапале) // ВДИ. 1997. 4, 14-34.
- Дьяконов И. М. Эпос о Гильгамеше. М.; Л., 1961.
- История История древнего Востока. Тексты и документы. М., 2002.
- Муравьев А. В. Ишоднах Басрский как источник биографических сведений о мар Исхаке Ниневийском // Дар и Крест. Сборник памяти Н. Л. Трауберг. М., 2010. 213-240.
- Немировский А. А. У истоков древнееврейского этногенеза. Ветхозаветное предание о патриархах и этнополитическая история Ближнего Востока. М., 2001.
- Annus A. The Survivals of the Ancient Syrian and Mesopotamian Intellectual Traditions in the Writings of Ephrem Syrus // Ugarit-Forschungen. 38, 1-25. al-Balādhurī 1959: Ansab al-ārāf. Cairo, 2006.
- Barbier de Meynard C. Dictionnaire géographique, historique et littéraire de la Perse et des contrées adjacentes: extrait du Mo'djem al-Buldan de Yaqut. P., 1861-1970.
- Bedjan P. Liber superiorum, seu historia monastica. Leipzig; P., 1901.
- Brock S. P. Early Syrian Asceticism // Numen. 20, 1-19. 1973.
- Budge E. A. W. The Book of Governors. The Historia Monastica of Thomas Bishop of Marga A. D. 840. I-II. L., 1893.
- Budge E. A. W. The History of Rabban Hormizd the Persian and Rabban Bar-'Idta Luzac's Semitic. Text and Translation Series IX-XI). L., 1902.
- Chandler T. Dating Abraham // Bibbia e Oriente. 36, 86. 1994.
- Eidem J., Læssøe J. The Shemshāra Archives 1: the Letters. Copenhagen, 2001.
- Fiey J.-M. Aonès, Awun et Awgin (Eugène). Aux origines du monachisme mésopotamien // Analecta Bollandiana. 1962. 80, 52-81.
- Fiey J.-M. Assyrie chretienne: contribution l'tude de l'histoire et de la gographie ecclsiastiques et monastiques du nord de l'Iraq. Recherches de l'Institute Lettres Orientales de Beyrouth XXII-XXIII. Beyrouth, 1965.
- Fiey J.-M. Assyrie chrétienne. I-II. Recherches 22-23. Beyrouth, 1968.
- Fiey J.-M. L'Elam, la première des métropoles ecclésiastiques syriennes-orientales // Melto. 5, 221-267. 1969.
- Goldziher I. Muslim Studies / C. R. Barber and S. M. Stern (Transl.). Vol. I. L., 1967.

- Guillaumont A.** Aux origines du monachisme chrétien. *Spiritualité orientale* 30. Abbaye de Bellefontaine, 1979.
- Guillaumont A.** Syriaque (Spiritualité) // *Dictionnaire de Spiritualité* 14. P., 1990. col. 1429-1442.
- Ibn Qutayba.** *Al-Ma'ārif*. Cairo, 1981.
- Ibn Sa'd.** *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabir* / E. Sachau et. al. (eds). Leiden. 1904-1940.
- al-Isfahānī Abū Nu'aym.** *Ḥilyat al-awliyā*. Cairo, 1938.
- Ishodnah** = Le livre 1896.
- Le livre** Le livre de la Chasteté. *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*. 16 / J.-B. Chabot (ed.). P. Le Quien M. 1958: *Oriens christianus*. Vol. 3. P., 1896.
- Mingana A.** *Woodbrooke Studies*. Vol. 7. Cambr., 1934.
- Peeters P.** La légende de S. Jacques de Nisibe // *Analecta Bollandiana*. 1920. 38, 285-373.
- Pongratz-Leisten B.** 'Lying King' and 'False Prophet': the Intercultural Transfer of a Rhetorical Device within Ancient Near Eastern Ideologies // *Ideologies as Intercultural Phenomena. Melammu Symposia 3* / A. Panaino, G. Pettinato (eds). Milan: University of Bologna, 2002. 215-243.
- Reade J. E.** Ninive (Nineveh) // *RLA*. 1998. Bd. 9, 388-433.
- Robinson C. F.** *Empire and Elites after the Muslim Conquest. The Transformation of Northern Mesopotamia*. Cambr., 2000.
- Röllig W.** *Kullar* // *RLA*. 1980-1983. Bd. 6, 306.
- Theoph.** *Theophanes Confessor. Chronographia. I-II* / C. de Boor (ed.). Leipzig, 1883.
- Vööbus A.** *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*. Vol. I-III. Louvain, 1958-1988.
- Yaqut al-Hamawi** *Yaqut al-Hamawi, Kitāb mu'jam al-budan* / F. Wustenfeld (ed.). Leipzig, 1866.



LAPSUS TRADUCTORIS:

ПОДХОДЫ К НЕТОЧНОСТЯМ ПЕРЕВОДА С АРАМЕЙСКОГО НА ГРЕЧЕСКИЙ (КОРПУС МАР ИСХАКА НИНЕВИЙСКОГО)

Можно сказать без преувеличения, что судьбу сочинений восточно-сирийского мистика мар Исхака Ниневийского решили переводы, прежде всего перевод греческий, выполненный иноками обители св. Саввы Освященного Патрикием и Авраамием¹. Стефан ас-Сим²ани (Assemani) в своей пионерской публикации о мар Исхаке совершенно справедливо свел воедино сведения о переводе и оригинале, однако тем самым он создал научную проблему соотношения корпусов, до того бытовавших обособленно. Если до этого существовал известный по греческим монастырским сборникам загадочный восточный старец Ἰσαάκ ὁ Σύρος (славян. Исаакъ Суринь), то теперь оказалось, что он же – scriptor Nestorianus³. Далее: его сочинения надо критически рассматривать как переводы с известного сирийского оригинала. Это видимое противоречие создало и продолжает иногда создавать у конфессионально мыслящей части читающей публики ощущение «когнитивного диссонанса», который необходимо решать путем изъятия мар Исхака из его родной исторической среды и помещения его в чуждую, либо путем деперсонализации его, либо путем превращения в имманентного автора («неважно, кто он был, важно, что писал»). Отвлекаясь от конфессиональной борьбы за мар Исхака, можно сказать, что освоение вне-сирийской христианской традицией его корпуса происходило в два этапа: переводы и научное изучение. Греческий перевод был едва ли не самым ранним, но кроме него были сделаны арабский и грузинский.

Греческая версия

Перевод с сирийского на греческий первого тома Исхака Ниневийского³ был выполнен, как считается, в конце VIII в. (но не позднее начала IX). В греческом сборнике помимо сочинений Исхака добавлены четыре слова (ἑξ ἑκαστοῦ, λόγοι), автором которых является Иоанн Дальятский. С. Брок написал об этом так: «It seems highly probable that the Sabaite monks Patrikios and Abramios were translating from a Syriac manuscript where all these texts [четыре мемры Иоанна Саввы (Дальятского) и одно письмо Филоксена Маббурского] (К Патрикию)⁴ were already collected together under Isaac's name. Since John the Elder belongs to the early eight century, this means that the Greek translation of Isaac's works cannot be earlier than the late eight century»⁵. Самая древняя греческая сохранившаяся рукопись перевода (которая не является архетипом Parisinus Suppl. gr. 693) написана маюскулом в последней четверти IX в. и происходит из лавры святого Саввы (Дайр Мар Саба) в Палестине. Первоначально рукопись со-

1 Соболевский С. И. Аввы Исаака Сириянина слова подвижнические. Москва, 1911; Chabot J.-B. De S. Isaaci Ninivitæ vita, scriptis et doctrina. Paris, 1892; Chialà S. Dall'ascesi eremitica alla miscencorità infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna Firenze, 2002. (Biblioteca della Rivista di Storia e Letteratura religiosa, XIV)

2 Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana / Assemani J. (ed.). Vol. I-III. Roma, 1719-1725

3 Сир. текст издан: Mar Isaacus Ninivita. De Perfectione religiosa / Ed. P. Bedjan. Paris; Leipzig, 1909

4 См.: Муравьев А. В. «Послание к авве Симеону» в сборнике ΑΣΚΗΤΙΚΟΙ ΛΟΓΟΙ Исаака Сириянина: история одного псевдоэпиграфа // Вестник Древней Истории, 2012, 4, 49-62

5 Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian). The Second Part, Chapters IV–XLI / Ed. and tr. by S. Brock. Louvain: Peeters, 1995. CSCO 554-555 (Scr. Syri 224-225)

персала полный перевод, но доступным осталася только дефектный список. Вообще говоря, греческая традиция берет свое начало с перевода сирийской рукописи, принадлежащей к мелькитской традиции, что в свое время доказал С. Брок, основываясь на рукописях этой традиции, таких как Parisinus syr. 378 и Sinaiticus syr. 42, Vat. syr. 125, Sinaiticus syr. 52 и Sinaiticus syr. 14, с одной стороны, и двух рукописях западно-сирийской традиции – Vat. syr. 124 и Vat. syr. 362. Проще говоря, сперва восточно-сирийский писатель попал в западно-сирийские круги, а от них – к мелькитам. В настоящий момент почти все текстологические проблемы «греческого Ефрема» решены в обзорном издании Марселя Пирара⁶.

В греческой традиции сирийский текст подвергся порой весьма существенной деформации и правке. Цитаты из двух восточно-сирийских авторов, Феодора Мопсуестийского и Диодора Тарсского, а также из главного аскетического авторитета Евагрия Понтийского приписаны либо другим авторам (например, Василию Великому или Григорию), либо изглажены. Это были единственные «идейные» правки. Однако помимо этих искажений текст, ставший популярным и любимым «аскетиконом» на христианском Востоке, интересен своим необычным и местами трудным языком.

Греческий язык как язык перевода для арамейских текстов – нечастое явление в истории переводов. Если посмотреть на историю греко-сирийских переводов, то окажется, что их единицы. С. Брок перечислил несколько текстов: «Откровение Пс.-Мефодия», «Стефанит и Ихнилат», сирийская версия «Басней» Эзопа⁷. Пирар добавляет к этим переведенным текстам «Повесть об избиении монахов на горе Синая» Псевдо-Нила и Корпус Псевдо-Макария⁸. В целом получается, что корпус таких переводов был довольно компактным, но даже в этом компактном корпусе перевод Первого тома мар Исхака стоит особняком.

Перевод сирийского текста первого тома Исхака Ниневийского был уникальным явлением не только в силу редкости сиро-греческих переводов. Он уникален и в культурном отношении, поскольку этот текст есть свидетельство литературной продукции мелькитской общины в Палестине, которая была тесно связана как с грекоязычной, так и с сиро-язычной средой. Впоследствии мелькиты говорили и писали в основном по-арабски, но в VIII в. это было еще не совсем так. Сирийские мелькитские писцы переписывали рукописи, созданные как в западно-, так и в восточно-сирийской среде. Именно в этой общине и была переписана та мелькитская рукопись, которая и легла в основу савваитского перевода. Сам мар Исхак был восточно-сирийским автором из Катара, проведшим жизнь между Севером Месопотамии и Хузистаном, но судьба его сочинений сделала его воистину общесирийским.

Качество греческого языка перевода с трудом поддается оценке, прежде всего, в силу его искусственности. Эта искусственность (термин, возможно, не самый удачный, но отражающий впечатление от текста) имеет одну важную особенность. Переводчики, видимо сирийцы, не очень хорошо представляли себе механизм перевода, а также возможности литературного греческого языка. Они ориентировались на максимально буквальную передачу. В результате текст получился весьма трудно читаемый. Он изобилует приблизительностями и натяжками смысла. Но в тексте есть и прямые ошибки, например, $\text{حَم حَتَه جَحَر حَهه}$ («из глаз телесных») переведено (I, 42.41б) как $\epsilon\kappa\ \tau\acute{\omega}\nu\ \delta\phi\theta\alpha\lambda\mu\acute{\omega}\nu\ \tau\acute{\omega}\nu\ \upsilon\acute{\iota}\omega\upsilon\ \tau\eta\varsigma\ \sigma\alpha\rho\chi\acute{o}\varsigma$, что представляет собой довольно грубую кальку с сирийского, не учитывающую конструкции с $\text{br}\bar{a}$.

6 Ἀββὴ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου. Ἀσκητικὸι Λόγοι. Κριτικὴ Ἔκδοσι / Ed. Μ. Πιρὰρ. Ἄγιον δρoς, 2012.

7 Brock, S. Greek into Syriac and Syriac into Greek // Journal of the Syriac Academy. 1977. 3.1, 1-17

8 Πιρὰρ, 85-87

Насколько можно судить по сделанной нами сквозной сверке первых 20 трактатов-слов и анализу Пирара, неточности и ошибки в переводе можно разделить на несколько категорий:

- грамматические ошибки (переводы с изменением грамматических категорий: числа, времени или утратой идиомы);
- семантические ошибки (неверные переводы отдельных слов или искажение смысла фраз);
- интерпретационные ошибки (возможные грамматически, но неверные по смыслу переводы).

С точки зрения формы можно выделить претензии к отдельным терминам или понятиям и претензии к фразам или фрагментам. Кроме того, есть специфическая проблема этого текста: оригинал (Пирар обозначает его, как и всю западно-сирийскую традицию как Soc) не всегда соответствует доступному в издании Бедржана восточно-сирийскому тексту (Sor), что требует осторожности в суждениях. Однако после появления издания М. Пирара эту проблему практически можно считать решенной⁹.

Впрочем, настоящие наблюдения могут быть предложены в качестве с одной стороны, иллюстрации тезиса о сирийском (или, по крайней мере, семитском) происхождении Патрикия и Авраамия, а с другой – как объяснение трудночитаемости греческого (и уж тем более славянского) перевода первого тома «Исаака Сирина».

Отдельные понятия

Сперва обратимся к отдельным понятиям, от правильного перевода которых сильно зависит точность передачи смысла. И здесь мы видим, что переводчики-савванты не очень разобрались в понятийной системе сирийской аскетике.

Так, например, базовое понятие ܐܘܪܝܬܐ передается ими как ἀρετή (I, 1.3, Gr. 214,25), что совпадает по смыслу с одним из дериватов этого корня (ܐܘܪܝܬܐ)¹⁰, но не совпадает со смыслом слова в данном контексте. Это понятие аскетического словаря Исаака столь фундаментально для всей системы писателя, что при переводе его как «добродетель» смысл фразы теряется. Семантика исходного понятия шире, она приближается к понятию «спасение» или даже «духовный прогресс», ибо слово *myatruṭā* образовано от корня YTR со значением «прибыток, увеличение, прибавление». Как видно, греческий язык переводчиков не подсказал им соответствующего эквивалента, которым могло бы быть, например, *κατόρθωμα* («успех, благое дело, заслуга»). Это говорит о том, что переводчики ориентировались на усредненный конвенциональный перевод. Пирар в комментарии к этому термину указывает, что в других трактатах первого тома встречаются такие переводы: ἀγαθόν, περισσεῖα. ἀνδρεία¹¹.

ܐܘܪܝܬܐ / τοῖς τρόποις (откуда в слав. пер. «нравы», твор. п. мн. ч.), «неким образом, как-то»: I, 1.3

В сирийском оригинале находится выражение, объясняемое лексикологами как наречное со смыслом «некоторым образом, в переносном смысле». Вероятно, переводчики считали, что буквальный перевод слова *znā* через *τρόπος* сообщает идиоме ту же семантику, что и в сирийском, ср., например, выражение *τρόπος τῆς*

9 Кроме того, издатель греческого текста пометил многие неправильности в тексте астерисками и привел даже некоторые с его т. зр. верные переводы

10 Brockelmann C., Sokoloff M. *Syriac Lexicon*. Winona Lake-Piscataway: Eisenbrauns-Gorgias Press. 2009. 755

11 Пирар, 94

Однако наречное выражение с Dat. plur. в греческом классического периода не фиксируется, что позволяет считать этот перевод в греческом возможным, но факкультативным, а в зависящем от него славянском прямой натяжкой.

[כִּי־עֲלֵם] כִּי־עֲלֵם [כֵּל] / νόμος, сир. «к пресветлым словам», греч. «закону»: I,1.2

Здесь в сирийском употреблен троп, в котором первый элемент слишком поэтический, но и слишком жестко завязанный на греческий эквивалент, чтобы экспериментировать с переводом. Термин *mellā*, букв. «слово», обычно переводится не греческим словом νόμος (понятие «закон» сужает семантику), а словом λόγος, которое означает как концепт, так и принцип. Это понятие куда более емкое, нежели «закон», тем более, что в сирийском существует давно привившееся заимствование *patōsā*. Именно так и переведено в некоторых ркпп. и именно такое чтение выбрал в своем издании М. Пирар, при том, что старые издатели удерживали именно νόμος.

כִּי־עֲלֵם, «расположение, склонность» / ἐκκλίσιμος: I,1.8

Поскольку речь идет об этике, точнее говоря, о психологии греха и добродетели, то греч. несколько механический перевод неологизмом ἐκκλίσιμος (этот *hapaх* отмечает и Пирар¹²) выглядит неоправданным здесь, куда логичнее выглядело бы тут διάθεσις. Вероятно, корень ṢLL со значением «склоняться» повлиял на выбор переводчиков. Они, видимо не чувствовали, что в таком виде слово будет значить «восстание с ложа», что никак не соответствует смыслу фразы.

כִּי־עֲלֵם, «как будто [нарисованное] красками» / δακτυλοειδῶς, «как будто [указанное] пальцем»: I,1.8.

Возможны два понимания сир. כִּי־עֲלֵם в зависимости от огласовки: *ṣvāḡā*, «краска» и *ṣebḡā*, «палец». Пирар (σ. 215) принимает второе толкование и приводит в сн. разъясняющий греч. пер. *τρανώς*, «ясно». Однако, как кажется, первое толкование и огласовка («как будто [нарисованное] красками») выглядят в общем контексте предпочтительней, особенно если учитывать образ художника несколькими строками ниже.

כִּי־עֲלֵם, «телесность» / σωματώσις, «в-телесение»: I,9.4

Слово *gšimūtā*, образованное при помощи аффиксации от лексемы со значением «тело», означает качество, в то время как переводчики употребили *posen actionis*, что сразу придало фразе непонятный смысл. Сирийское слово обозначает просто «наличие тела», телесность.

כִּי־עֲלֵם, «печаль, горе» / ἀνουσία τῆς καρδίας, «небытийственность», ἀνοσία, «неподобие, не-святость», ὁσία, «благочестие»: I, 27.372.

В этом случае переводчиков ввело в заблуждение нечастое сирийское слово, образованное от корня ?NS, «печаль», смутно напоминающее какое-то греческое. Вследствие неверной этимологии они перевели фразу так: «слезы льются от раскаяния и небытия сердца». Некоторые ркпп. пытались исправить явно странный перевод через отъятие частицы *āv-* или через отъятие ипсилона¹³.

כִּי־עֲלֵם / [в греч. выпущено], «нечто фрагментарное, неполное»: I,6.9

Все выражение неверно переведено греч. ὁμολογούντες, «исповедуя (-ующие)», хотя букв. смысл сирийского – «неуверенность», «неполнота». Причину такого чтения обнаружить не удалось, вероятно, речь может идти об испорченном тексте.

¹² Пирар, 81

¹³ См. крит. аппарат: Пирар, 456

ܩܘܕܫܐܢܐ ܩܘܕܫܐ / ἐν τῷ ὀνόματι, «во имя», «ради»:

Здесь вся сложность в слове pišā, букв. «знак, символ». Все выражение имеет несколько иной смысл, чем греч. ἐν τῷ ὀνόματι καὶ τῷ καιρῷ τῆς πάλης («в труде, во время брани»), но в этом случае логично было бы предположить иной (нежели доступный нам в ркп.) оригинал, слишком далеко ушел перевод от оригинала.

ܩܘܕܫܐܢܐ ܩܘܕܫܐ / βάπτισσον σεαυτὸν ἐν ἑαυτῷ, «погрузись в себя» / «покрести себя в нем»: I,115

Здесь императивная конструкция неожиданно поставила в тупик саввантов, похоже, переводчики не вполне понимали возможные коннотации слова βάπτισσον («погрузи, крести»), а вся фраза без нужды усиливает смысловую нагрузку, хотя здесь можно было обойтись и без столь маркированных слов.

ܩܘܕܫܐܢܐ / καὶ μὴ φροντίσῃ τὰ μάταια «и прочее, и т. д.»: I,117

При помощи выражения «и тому подобное» переводчики зачем-то передали банальную лексему через фразу «и не помышляй суетно», которая отсутствует в оригинале.

Неверно переведенные фразы

Когда речь идет о неверном толковании целых фраз, то это значит, что особенности передачи («некорректность, неточность» и т. д.) затронули не одно или два слова, а целую фразу. Таких случаев в корпусе немало, но многие из них имеют причиной запутанную рукописную историю. Единственный опубликованный текст Беджана основан на ркп. Paris syr. 359, которая принадлежит к Sor, а перевод сделан с мелкитской ркп., принадлежащей к Soc. Поэтому ряд чтений перевода не соответствует изданию Беджана, что и отражено в критическом аппарате издания Пирара. На с. 60-61 издатель приводит список различий между двумя семьями, из которого становится ясно, что, как минимум, в 30 случаях речь идет не об неправильных переводах, а об ином сирийском оригинале греческой версии. Однако, наш интерес будет привлечен не к этим случаям, а к передаче вполне четко установленных сирийских фраз. Из I,1-3:

- 1) ܩܘܕܫܐܢܐ ܩܘܕܫܐܢܐ ܩܘܕܫܐܢܐ / μὴ ὦν ὑπὸ τὴν πρόνοιαν αὐτοῦ: «[никто] не покинут на волю случая». В переводе этой фразы переводчики-савванты захотели быть максимально буквальными, что привело к созданию фразы «οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος μὴ ὦν ὑπὸ τῆς πρόνοιαν αὐτοῦ» («нет человека, который бы не был под Его промыслом»), которая явно не соответствует смыслу сирийского текста. Смысл богословский сохранен, но филологически фраза переведена неверно.
- 2) ܩܘܕܫܐܢܐ ܩܘܕܫܐܢܐ ܩܘܕܫܐܢܐ ܩܘܕܫܐܢܐ / ὅταν μὴ εἰσέλθωσιν ἔξωθεν μέριμναί βιωτικαὶ ἐπὶ τὴν ψυχὴν ἀλλὰ μείνῃ ἐπὶ τὴν φύσιν αὐτῆς: сир.: «Всякая душа, которая не позволяет себе избыточного попечения о накоплении вещей для собственной пользы...»; греч.: «Когда внешние житейские заботы не войдут в душу, но она пребудет в своем естестве».

Вероятно, вслед за испорченным текстом в западно-сирийских ркп. греч. пер. приводит невразумительное чтение, смысл которого никак не восстанавливается из сирийского.

- 3) ܩܘܕܫܐܢܐ ܩܘܕܫܐܢܐ ܩܘܕܫܐܢܐ ܩܘܕܫܐܢܐ / χινομένη ἄνευ τοῦ σώματος: «И если их [т. е. эти страсти] считать естественными, потому что [душа] приводится ими в движение по причине тела...».

В греч. пер. находится фраза «движимая без тела» (ἀνευ τοῦ σώματος). Здесь не понятно, что хотели сказать переводчики, возможно, имевшие ненадежную ркп.

5) **ܘܢܘܟܘܢܘܢ ܘܠܘܟܘܢܘܢ ܘܠܘܟܘܢܘܢ ܘܠܘܟܘܢܘܢ ܘܠܘܟܘܢܘܢ ܘܠܘܟܘܢܘܢ ܘܠܘܟܘܢܘܢ ܘܠܘܟܘܢܘܢ** / «Почему же совершение телесных страстей есть прибиток и укрепление телу, а [совершение] душевных вредит душе, ведь они принадлежат ей?»; греч. пер. не учитывает логику мысли и меняет грамматику, делая смысл неясным: τὰ σωματικά πάθη, τὰ αὐξάνοντα καὶ ἐνδυναμοῦντα τὸ σῶμα τὴν ψυχὴν βλάπτουσιν («телесные страсти, увеличивающие и усиливающие тело, вредят душе»). Из рассуждения выпали страсти самой души!

6) **ܘܠܘܟܘܢܘܢ ܘܠܘܟܘܢܘܢ ܘܠܘܟܘܢܘܢ** / «чем бы ты ни хвалился перед людьми» по непонятной причине передана как ἐν ᾧ χαυχᾶται ἄνθρωπος ἐν αὐτῷ («этим хвалится человек в себе»). Форма 2 л. ܐܢܝܢܢ куда более экспрессивна и создает диалогичность, в то время как греческий переводчик выбрал более безличную конструкцию.

6) **ܘܠܘܟܘܢܘܢ ܘܠܘܟܘܢܘܢ ܘܠܘܟܘܢܘܢ ܘܠܘܟܘܢܘܢ ܘܠܘܟܘܢܘܢ ܘܠܘܟܘܢܘܢ ܘܠܘܟܘܢܘܢ ܘܠܘܟܘܢܘܢ** / «например, от какой-нибудь змеи или от падения со скалы, или от удара камнем».

Фраза в греч. передана непонятным образом: πέτρας σχίδαχος ἢ λίθου βολῆς, «осколка скалы или падения камня». Вероятно, переводчики просто решили удалить из текста змею как лишний элемент.

7) **ܘܠܘܟܘܢܘܢ ܘܠܘܟܘܢܘܢ** (I,1.6) букв. «мягкость пищи», вероятно, отсылка к иноческому обычаю питаться сухим хлебом. Греч. пер. дает ποικιλία τῶν βρωμάτων, что переводит образный ряд в область различия брашен.

Подобные примеры, взятые наугад из трактатов 1-6 были выявлены в ходе работы над переводом текста мар Исхака и весьма значительно затруднили работу русских переводчиков, которые в начале XX в. делали самый известный перевод Исаака Сирина на русский язык под редакцией С. И. Соболевского. Указанные ошибки как в отдельных терминах, так и во фразах происходят, на наш взгляд, из того факта, что Патрикий и Авраамий были семитами. Пирар находит остроумное объяснение, с которым хотелось бы согласиться: савваиты были палестинцами, говорившими на палестинском арамейском¹⁴.

В любом случае, требуется прицельный анализ предполагаемых «палестинизмов» для основательного вывода о языке перевода. Наличие арамеизмов – серьезный аргумент за семитское происхождение переводчиков: Пирар приводит калькирование конструкций с paršā и с brā, которые переводятся буквально, слово χῶρα, передающее семантику ܘܠܘܟܘܢܘܢ, а также других семитских черт¹⁵. Все это позволяет сделать вывод о греческом языке перевода как искусственном и даже как о своеобразном уникальном диалекте, который с точки зрения литературного языка того времени нельзя считать правильным или искусным. В некотором смысле такой язык похож на греческое новозаветное койнэ, которое содержало немало черт палестинского арамейского (галилейского диалекта). Строго говоря, анализ Пирара позволяет уже сделать некоторые выводы. Исследователь замечает несколько типичных ошибок:

- Аст. употребляется вм. pass. и наоборот (напр. μαρτυρεῖ вместо μαρτυρεῖται);
- Путаница с глагольным управлением;
- Κατά в значении περί для перевода сир. ܘܠܘܟܘܢܘܢ;
- Неконвенционное употребление конъюнктива;

¹⁴ Пирар, 88

¹⁵ Пирар, 81-83

- Несогласования в роде, падеже и числе;
- Неразличение форм $\tau\acute{\iota}\varsigma$ и $\tau\iota\varsigma$ ¹⁶.

Все это предъявляет к переводчику на русский весьма серьезные требования: такой греческий нельзя переводить как обычный¹⁷. От переводчика для адекватного перевода требуется знание сирийского и учет поправки на эту «неправильность» и искусственность.

Список сокращений

Soc – западно-сирийская версия

Sor – восточно-сирийская версия

Pass. – пассив (грамм.)

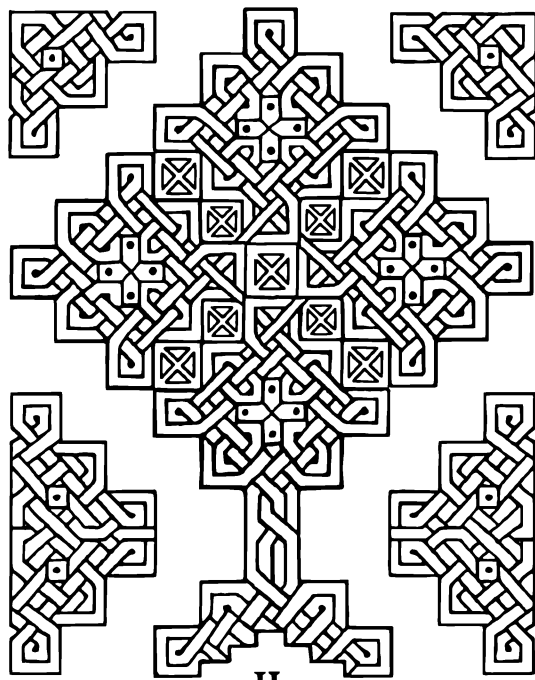
Act. – актив (грамм.)

Греч. пер. – греческий перевод



¹⁶ П1р4р, 71-82

¹⁷ Именно так мы поступили с новым переводом мар Исхака на русский язык



II

ПРИЛОЖЕНИЕ
ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЕ СТАТЬИ
ПО ВОСТОЧНО-СИРИЙСКОЙ
ТРАДИЦИИ

АВРААМ БАР ДАШНАНДАД

(ܐܘܪܐܡ ܒܪ ܕܐܫܢܢܕܐܕ)

Авраам бар Дашнандад по прозвищу «Хромой» – представитель восточно-сирийского (несторианского) мистического богословского направления, самый ранний из череды мистических авторов VIII в. Преподавал в школе Башоша и был учителем католикоса Тимофея I (интр. 780 г.), Ишо бар Нуна (823 г.) и Абу Нуха ал-Анбара. Фома Маргский в своей «Книге предстоятелей» сообщает, что А. был родом из Бет Сайяде. Его расцвет приходится на 720-730 гг.

Абдишо Нисибинский в своем каталоге упоминает следующие его произведения: книга увещания, речи о покаянии, полемика с евреями и толкование на речи Марка Монаха. Мистическое учение А. почерпывается в основном из его письма, обращенного к брату, написанного по поводу ухода того из монастыря в отшельничество, и опубликованного А. Минганой. В нем мало оригинального, но ряд гномических выражений вошел в сокровищницу восточносирийской духовности, например: «Несть исповедуя истинную веру и согрешаяй», «Истина – мера любви, дела же – ведение веры» или «Да будет бдение твое в меру и пост твой умерен, ревность же твоя и любовь да не ведают меры». В творениях А. встречаются следы его знакомства с мистическим учением Симеона де-Тайбуте, прямые цитаты из сочинений которого выявлены в указанном письме.

БИБЛИОГРАФИЯ

Райт В. Краткій очеркъ истории сирійской литературы (СПб., 1902) 131-132

Baumstark A. Geschichte der syrischen Literatur (Bonn, 1922) 240

Beulay R. La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale (Chevetogne, 1987) 213

Mingana A. (ed.) Early Christian Mystics (Cambr., 1934) (Woodbrooke Studies, vol. VII) 186-197, 248-255

АВРААМ КАШКАРСКИЙ

(ܐܘܪܐܡ ܩܐܫܩܪܝܝܬܐ)

1. Восточносирийский аскет и богослов родом из персидского Кашкара (Кашгара, Васита). Подвизался при католикосе Мар Абе, известен как реформатор восточно-сирийского монашества. Совершил паломничество в Иерусалим и Египет, затем обосновался в пещере в деревне Хазза близ г. Арбела в Хедайябе, откуда совершал миссионерские поездки на север страны, и где он и скончался. Тело его благодарные земляки тайно перенесли в Кашкар. А. считается автором трактата о монашеской жизни, который был даже переведен на персидский учеником А., Иовом.

2. В то же время в окрестностях Нисибина известен другой А. из Кашкара, которого некоторые исследователи идентифицируют с первым. Этот второй А. учился в Нисибинской школе, затем совершил миссионерскую поездку в Хиру, где обратил в христианство некоторых арабов и паломничество на Синай. Известен основанный им монастырь на горе Изла, для которого он создал более строгие сравнительно с общезажитительными монастырями правила. Умер в конце V столетия. Известна молитва, приписываемая ему в "Халдейском часослове".

БИБЛИОГРАФИЯ

Райт В. Краткий очерк истории сирийской литературы (СПб., 1902) 82-83

Baumstark A. Geschichte der syrischen Literatur (Bonn, 1922)

Breviarium chaldaicum, 2, 67-68 (trad. MCLEAN, 215)

Chabot J. B. (éd.) Regulae monasticae saeculo VI ad Abrahamo fundatore et Dadjesu rectore conventus Syrorum in monte Izla conditae // Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei [ser. V] 7 (1898)

Hermann Th. Bemerkungen zu den Regeln des Mar Abraham und Mar Dadischo vom Berge Izla // ZNTW 22 (1923)

Van Den J. Ploeg Oude-syrisch monniksleven (Leiden, 1942)

АВРААМ ДЕ БЕТ РАББАН

(ܐܘܪܝܘܢ ܕܒܝܬ ܪܒܒܢ)

Восточно-сирийский богослов и писатель VI в., принадлежавший к Церкви Востока. Родился в 449 г. в области Ма'алта. Пятнадцати лет от роду начал вести аскетическую монашескую жизнь под руководством крупнейшего несторианского богослова Нарсая, бывшего его родственником, сменив свое первоначальное имя Нарсай на Авраам, а затем, после смерти своего учителя, возглавлявший, в течение сперва 20 лет (503-523), а потом еще 40, знаменитую Нисибинскую школу, в которой тогда обучалось более тысячи студентов, и для которой он выстроил новое здание и гостининый дом. Главный источник сведений о его жизни – «Церковная история» Бар-Хадбешаббы Арабайя, из которой известно, что А. отличался высоким аскетизмом и братолюбием, что не мешало некоторым его завистникам обвинять его в идолослужении, но они были посрамлены. Дверь его дома была всегда открыта для любого человека, и ему пришлось даже установить перед дверью загородку, чтобы скот не входил в его келью. Немало пострадал он от ненавидевших его евреев, которые клеветали на него перед марзпаном и перед епископом. В конце VI в. св. император Юстиниан потребовал, чтобы А. явился в Константинополь для богословского диспута. А. отказался от поездки, мотивировав отказ своим преклонным возрастом и преподавательскими трудами, требующими его неотложного присутствия в Нисибине. Впрочем, он направил ко двору Пала еп. Нисибинского, с которым прислал императору письменное изложение веры, отказавшись «ради единства церковного» изгладить из диптихов имена Диодора, Феодора Мопсуестийского и Нестория, называя их учение «истиной», от которой невозможно отказаться. Бархадбешабба сообщает о нем, что он записал в диптихи (букв. «Книгу жизни») имена этих богословов и предписал их почитать. Умер А. в 569 г.

А. считается автором многих утраченных экзегетических произведений, равно как и «Истории школ». Предание Церкви Востока приписывает ему молитву из воскресной ночной службы (лейлы), вошедшую в «Халдейский часослов».

Богословские воззрения А. сформировались в Нисибинской школе под преимущественным влиянием богословия Диодора Тарсского и Феодора Мопсуестийского. По всей видимости, он держался той формы несторианского учения, которое Церковь Востока разделяла в то время, и которое в современной науке называется «строгим диофизитством» в отличие от веры самого Нестория или, позднее, Бабая Великого. О ней можно судить по сохранившемуся в монофелитской рукописи тексту богословской дискуссии между Павлом Нисибинским и православными при имп. Юстиниане в 561 г.

БИБЛИОГРАФИЯ

Barchadbeshabba de Beth Arbaya, Histoire ecclésiastique // Ed. F. Nau [PO 9, fasc. 5] 616-631

Guillaumont A. Justinien et L'Église de Perse // DOP 23/4 (1969/1970) 39-66

Vööbus A. History of the School of Nisibis (Louvain, 1965) 280–282 [CSCO 266/ Subs. 26]

АНАНИШО

(~~ⲁⲛⲁⲛⲓⲃⲟ~~)

Восточно-сирийский монах, редактор "Худры" (несторианского служебника, содержащего все воскресные дни года, св. Четыредесятницу и пост Ниневитян) и обширного агиографического свода "Рай отцов". Учился в Нисибинской школе вместе с католикосом Ишоювом III, затем поступил в монастырь на горе Изле. Совершил несколько паломнических путешествий: в Иерусалим, в египетский Скит (Шиэт), где познакомился детально с бытом египетских монахов. Возвратившись в Месопотамию, он оставил Излу из-за настроений, начавшихся в обители и поступил в монастырь Бет-Абэ, где немало преуспел в книжном деле и в науках, за что католикос избрал его для приведения в порядок "Худры". Им написан труд об определениях философских, книга о правильном чтении и произношении трудных слов в сочинениях св. Отцов, "Книга канонов о равнобуквиях", то есть изъяснение омонимов. Однако важнейшим его трудом явился сборник "Рай отцов", составленный по просьбе патриарха Геворгиса и бывший обязательной книгой во всех восточно-сирийских монастырях. Он разделяется на 4 части: первые две содержат сирийский перевод "Лавсаика" Палладия с добавлениями из др. источников, третья – сирийский перевод руфиновой "Истории египетских монахов", приписанной бл. Иерониму и четвертая – т. н. "Древний патерик" или "Aporhtegmata patrum". Заслуга А. состояла в сведении воедино и редакции сирийских переводов.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Райтъ В. Краткій очеркъ истории сирийской литературы (СПб., 1902) 122-123
 Assemani J. S. Bibliotheca Orientalis (Rome, 1725) II, 493; III(1), 144-146
 Bedjan P. Acta martyrum et sanctorum syriace VII: Paradisus Patrum (Leipzig, 1897; Hildesheim, 1968²)
 Wallis Budge E. A. (ed.) The Book of Paradise Being the Histories and Sayings of the Monks and Ascetics of the Egyptian Desert by Palladius, Hieronimus and others. The Syriac Text according to the Recension of Beth-Abe vols (London, 1904)

БАВВАЙ ВЕЛИКИЙ

(ܒܒܘܝܐ)

Выдающийся несторианский писатель, ставший известным при патриархах Иезекииле (570-581), Ишояве I (582-595), Савришо' (596-604) и Григории (605-609), примерно с 569 по 628 г. Годы его рождения и смерти до сих пор точно не известны. Родился он в селении Бет-'Айната в области Бет-Забдай (Zabdikhnh), монашество принял в монастыре на горе Изле возле Нисибина. Бар 'Этта, который выучил несторию «Книгу Ираклида» наизусть, принадлежал к этому Великому монастырю Авраама Кашкарского; в 561 г. он основал этот монастырь по поручению Авраама, который стал его настоятелем. Баввай наследовал в сане игумена Аврааму после Дадишо', и книга «О Единении» адресована братии Великого монастыря. Фома Маргский сообщает в своей «Истории монахов» (Hist. monast. I, 7), что «некоторые... монахи были изгнаны из этой киновии Мар Бабаем в год греков 901 (590 по Р. Х.)». Суть этого конфликта представляется недостаточно ясной, однако есть основания предполагать, что часть братии, воспитанная на писаниях «Макариевского корпуса», недовольная несторианским радикализмом Б., покинула обитель и основала ряд отшельнических поселений на той же горе, а пристрастная историография изобразила это как бегство «невоздержанных». Тот же Фома сообщает, что после смерти патриарха Григория, когда шаханшах Хосров II (590-628) запретил христианам избирать себе патриарха, Баввай, лишенный престола, управлял Церковью Востока вплоть до 628 г. Епископы Нисибина, Адиабены и Карха-де-Бет-Селоха (Бет-Гармая) вменили ему в обязанность надзирать за монастырями для искоренения «последователей мессалианства», а также тех, кто придерживался учения Хнаны Адиабенского и его ученика Иосифа Хаззайи. В 628 г., после смерти Хосрова II, при его преемнике Каваде II Шероэ был созван Собор, на котором Баввай отказался возглавить Церковь Востока, и католикосом был избран Ишояв из Гдалы (628-644). Именно по инициативе Б. Церковь Востока в 612 г. прославила во святых Феодора Мопсуэстийского, Диодора и Нестория.

Авдишо' Нисибинский утверждает, что Бабаем написано более 83 книг, многие из которых он перечисляет в своем «Каталоге» (Cat. Libroroum, 94). Главные из них суть: толкование на все Священное Писание; книга гимнов на праздники в честь праздников за целый год; сочинение о причинах празднования Недели Ваий и праздника Воздвижения Креста Господня; рассуждение о Единении двух естеств в Иисусе Христе против монофиситов (ܩܘܠܘܡܢܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ, «Мемры о божестве и Человечестве и о Лице единения», часто вслед за издателем А. Васьельдом называемое «Liber De Unione»); изъяснение «Сотниц» Евагрия; изъяснение речей Марка Монаха (о духовном законе); т. н. «Ватиканский трактат»; правила для послушников; каноны для монахов; полемические письма к Иосифу Хаззайе; история Диодора Тарсского и его последователей; о Матфее-страннике, Аврааме Нисибинском и Гаврииле Катрайе; рассказ о жизни и мученичестве его современника Георгия Варды (Михрангушнаспа), обращенного из зороастризма; а также несколько гимнов, находящихся в «Худре».

Богословское учение Бабая Великого, содержащееся в его книге «О Единении», оказало решающее влияние на христологию Церкви Востока. По общему мнению, Баввай имеет значительное участие в авторстве или вообще является автором вероисповедания персидских епископов перед шахом Хосровом в 612 г., в котором

учение о двухипостасной христологии стало официальным в Персидской Церкви. Баввай, а вслед за ним и Собор 612 г., прямо ориентируется на богословие Нестория. Баввай заимствовал основные христологические термины и положения именно у Нестория. В своей книге «О Единении» он полностью воспроизводит христологическую формулу Нестория, содержащуюся в «Книге Ираклида». В богословии Бабая фактически соединились все линии антиохийского богословия. Так, у него можно найти общеантиохийский термин «литургическое лицо» (*leitourgikon proswpon*) Христа; «единство чести, власти и поклонения», которое подобает Господу; христологические позиции и сотириологию Феодора Мопсуэстийского; термин «лицо откровения», который развился из толкования на 1 Тим. 3, 16 (+ великая благочестия тайна: Бог явился во плоти, оправдал Себя в Духе, показал Себя Ангелам, проповедан в народах, принят верою в мире, вознесся во славе). Двойственность во Христе и четкое различие двух природ у Б. связаны со стремлением сохранить полную трансцендентность Божества и не допустить мысли о том, что Бог может претерпевать страдание.

Надо заметить, что для антиохийской традиции страдание (*πάθος*) было признаком падшей человеческой природы. Спасение человечества может быть достигнуто только через человеческое естество Христа, которое обожилось в Воскресении. Характерное для Бабая мнение – сохранение обеих природ, их особенностей (идиом) и, следовательно, их ипостасей. По учению Бабая соединение двух природ произошло в момент ангельского благовестия. В богословии самого Нестория главное внимание уделяется двум лицам (*proswpa*) и их соединению. В богословии же Бабая основная тема – две ипостаси и их соединение в одно лицо. Это связано с тем, что Баввай заимствовал не основную формулу Нестория «две природы – две ипостаси – два лица – одно лицо», а вариант антиохийской формулы, которая встречается в начале «Книги Ираклида» и, по мнению Л. Абрамовски, принадлежит Псевдо-Несторию: «две природы – два лица – одно лицо». Если Несторий говорит о невозможности непосредственного соединения двух природ, то для Бабая важнее то, что *qnōtē* (ипостаси) не могут самостоятельно соединиться. Так, в начале 17 главы «О Единении», в определении терминов, Баввай постулирует, что лицо (*هَيْوَتِيَّة*, *proswpon*) может быть соединенным, а ипостась – нет. Одна ипостась не может сама воспринять другую ипостась, или быть воспринята ею (*qnōtā* несообщима, неразделима и не может принять иную *qnōtā*). Лицо же у Б. – это то, что отличает друг от друга различные ипостаси (*qnōtē*). Отсюда неизбежно следует, что Баввай не принимает одну ипостась Христа в халкидонском смысле. В «Ватиканском трактате» он говорит, что «Бог Слово, вторая *Qnōtā* Троицы, имеющая Лицо Единения, восприял наше человечество в свое Лицо (*parSōfā*) и даровал свое Лицо человеку, родившемуся в Ложеснах Блаженной Госпожи Марии. Так Лицо Усыновления Слова стало Лицом Того, кто образовался в Ней. Слово есть совершенная *qnōtā* и человечество есть совершенная *qnōtā* как у любого иного человека» (Tr. Vat., 300, 14/242, 17).

С другой стороны, Баввай, наверное, единственный из восточносирийских богословов, кто употребил выражение *ܩܘܬܘܟܘܝܗ* = *Qeotokoj*, «Богородица» («О Единении» 100, 4-5 et passim), что может свидетельствовать о тенденции к пересмотру традиционной богословской терминологии Церкви Востока под влиянием хнанитского кризиса. Аскетические воззрения Б. выражены в его комментариях на Евагрия Понтийского, который был одним из главных источников для всей восточно-сирийской традиции.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Abramowski L., Goodman A.** Nestorian Collection of Christological Texts, 2 vols. Cambridge, 1972, (I) 207-210, (II) 123-125.
- Babai Magni.** Liber de Unione / Ed. A. Vaschalde. Louvain, 1915.
- Fiey J.-M.** Jalons pour une histoire de l'église en Iraq. CSCO. 1970.
- Ист.: **Histoire nestorienne** (Chronique de Seert), Second partie (II), publiée et traduite par A. Scher... avec le concours de R. Griveau // *Patrologia Orientalis*. T. 13. Paris, 1919, 530-534.
- Miller D.** Translator's Epilogue // *The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian*. Boston, Massachusetts, 1984. 481-541.
- Thomas de Marga.** ܬܘܡܫܐ ܕܡܪܘܢܐ. Liber superiorum seu Historia monastica / Ed. P. Bedjan. (Paris; Leipzig, 1901).

СПЕЦИАЛЬНЫЕ РАБОТЫ

- Брок С.** Христология Церкви Востока. Вестник Древней Истории. М., 1995, 39-52.
- Пигулевская Н. В.** Культура сирийцев в средние века. М., 1979, 68-70, 210, 212.
- Райт В.** Краткий очерк истории сирийской литературы (СПб., 1902) № 167, 115.
- Abramowski L.** Babai der Grosse: Christologische Probleme und ihre Lösungen. *Orientalia Christiana Periodica* 41 (1975), 289-343.
- Abramowski L.** Die Christologie Babais des Grossen. *Orientalia Christiana Analecta* 197 (1974), 219-245.
- Abramowski L.** Untersuchungen zum Liber Heraclidis. CSCO. Louvain, 1963.
- Bethune-Baker J. F.** Nestorius and his teaching. Cambr., 1908.
- Brebis G. S.** The Apology of Nestorius: A New Evolution // *Studia Patristica*, 1972, v. XI, 2.
- Brock S.** Christians in the Sasanian Empire: a case of divided loyalties // *Studies in Church History*. 1982. 18, 1-19.
- Brock S.** Clothing metaphors as a means of theological expression in Syriac tradition // *Typus, Symbol, Allegorie bei den ostlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter* / Hrsg. von M. Schmidt. Regensburg, 1982, 11-38.
- Brock S.** L'Église de l'Orient dans l'Empire romain. *Istina* XL. La tradition syriaque. Paris, 1995.
- Brock S.** The Christology of the Church of the East in the Synods of the fifth to early seventh centuries: preliminary considerations and materials. *Aksum-Thyateira: a Festschrift for archbishop Methodios G. Dragas* London, 1985, 125-142.
- Chaumont M.-L.** La christianisation de l'Empire Iranien. Des origines aux grandes persecutions du IV siècle. CSCO 499 (Subsidia 80). Louvain, 1988.
- Chediath G.** MS. Vat. Syr. 592, fols. 8-26: some useful counsels on the ascetical life by Mar Babai the Great. An introduction. *Studia Patristica* 25 (1993), 253-257.
- Chediath G.** The Christology of Mar Babai the Great. Kottayam, 1982.

- Chediath G.** The theological contribution of Mar Babai the Great. Syriac Dialogue (Vienna 1994), 155-167.
- Guillaumont A.** Le témoignage de Babai le Grand sur les Messaliens. OCA 205 (1975) . 257-265.
- Halleux A., de.** La christologie de Martyrius-Sahdona dans l'évolution du nestorianisme OCP. 23 (1957).
- Halleux A., de.** Le symbole des évêques perses au synode de Seleucie-Ctesiphon (410) Erkenntnisse und Meinungen II. Göttinger Orientforschungen. Reihe Syriaca. 1978. 17 Hrsg. von G. Wiessner, 161-190.
- Krüger P.** Cognito sapientiae. Die Erkenntnis der Wahrheit nach den unveröffentlichten beiden Sermones Babais des Grossen über das geistige Gesetz des Mönches Markus. Studia Patristica 5 = Texte und Untersuchungen 80 (1962), 377-381.
- Krüger P.** Das Geheimnis der Taufe in den Werken Babais des Grossen. Oriens Christianus (OC) 47 (1963), 98-110.
- Krüger P.** Das Problem des Pelagianismus bei Babai dem Grossen. OC 46 (1962), 77-86.
- Krüger P.** Zum Theologischen Menschenbild Babais des Grossen nach seinem noch unveröffentlichten Kommentar zu den beidem Sermones des Mönches Markus über Das geistige Gesetz . OC 44 (1960), 46-74.
- Scipioni L. I.** La controversia nestoriana // Passagio dal mondo antico al medioevo da Teodosio a San Gregorio Magno. (Atti dei Convegni Lincei, 45). Roma, 1980.
- Scipioni L. I.** Ricerche sulla cristologia del Libro di Eraclide di Nestorio. Fribourg, 1956.
- Sellers R. V.** Two Ancient Christologies . A Study in the Christological Thought of the Early History of Christian Doctrine. London, 1940.
- Vööbus A.** Babai the Great // Encyclopaedia Iranica / Ed. by E. Yarshater, vol. 3. London: N. Y., 1989, 308.
- Vööbus A.** The School of Nisibis // CSCO. Subsidia. 1965.

ИОАНН САВВА ДАЛЪЯТСКИЙ

(ܡܫܘܠܗܘܢܐ ܕܕܠܝܬܝܐ)

Восточно-сирийский мистико-аскетический писатель VIII в., один из столпов т. н. «несторинского мистического возрождения» (Исхак Ниневийский, Иаков Хаззайя, Дадишо Катарский и др.).

ЖИЗНЬ

О жизни И. Д. мы знаем очень мало, и все сведения о нем восходят к одной главе «Книги целомудрия» Ишоднаха Басрского и одной анонимной главке, добавленной в ркп. к «Книге целомудрия». Согласно этим двум источникам И. Д. родился примерно в 690 г. в селе Ардамут (ныне ал-Кауаши) в Северном Ираке в предгорье Курдистана. Там же он получил первоначальное религиозное образование (изучал Писание с комментариями мар Афрема и мар Феодора) и принял решение посвятить свою жизнь Церкви. В юные годы он нередко посещал монастырь мар Афнимаран, расположенный в 20 км от села. Этот монастырь имел интересную репутацию: поговаривали о том, что он «мессалианский». Практически, как считают исследователи, это обозначало ориентацию на высокое мистическое созерцание и христологию, близкую к халкидонской (Beulay, *L'enseignement*, p. 16). Около 700 г. И. Д. поступает в число братий монастыря Мар Йозадак в Бет-Кардо (территория совр. Турции), также известного своим «мессалианством». Блаженный Стефан, наставник молодого И. Д., сам был воспитанником Афнимарана и бывшим иноком Бет-Авэ. В монастыре после пострига И. Д. прожил около семи лет, а затем получил от настоятеля благословение оставить обитель и удалиться на Север, еще дальше Кордиены, в горный массив, получивший название Далъята («побеги, лозы») по селу виноделов, расположенному у его подножия. Именно там И. Д. пребывал большую часть своей жизни и там он написал свои произведения. В старости он вернулся назад в Бет-Кардо, ибо переносить суровые условия в горах Далъята ему было уже трудно. И. Д. скончался в глубокой старости около 780 г.

ОСУЖДЕНИЕ

В 786/787 гг. Поместный собор персидской Церкви Востока посмертно проклял Иоанна «именуемого из Далъята» вместе с Иоанном Апамейским и Иосифом [Хаззайя]. В деяниях собора говорилось, что И. Д. «последовал Савелию и веровал о Сыне и Духе, что Они суть силы, а не Лица, что Слово назвалось Сыном не потому, что Оно от Отца, но из-за того, что Им Отец сотворил вселенную». Деяния собора повествуют, что «Отцы прокляли всякого, кто скажет, что человечество Господа Нашего созерцает Его Божество, или что его зрит какая-либо иная тварь. Они подтвердили, что души не чувствуют ничего после оставления тела своего вплоть до того, как они вернутся в оное. Никакое человеческое естество не может достичь совершенства в этом мире, кроме Христа... Они прокляли всех, кто читает книги вышеназванного Иосифа, равно как и И. Д. и Иоанна Апамейского. Всякий, кто допустит их в монастырскую книжницу или к себе в келью, да отлучится» (Assémani, J. S. *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, Rome, 1725, III, 1, p. 100). Однако потом, между 823 и 827 гг., новый собор уже при католикосе Ишо' бар Нун реабилитировал всех осужденных, хотя такая мера не смогла до конца «отмыть имя» И. Д. от подозрения в гетеродоксии (Beulay, *La collection de letters*, p. 262). Считается, что истинная причина осуждения была в неприязни католикоса Тимофея к «мессалианско-прохалкидонитскому» движению мистиков.

В ркп. Harvard syr. 30 и некоторых авторов Нового времени (И. Рахмани, А. Мингана, А. Шер) встречается отождествление И. Д. с Иоанном Пенекским (бар Пенкайе: однако оно не выдерживает научной критики (Beulay, La Collection des lettres, p. 259, note 14).

СОЧИНЕНИЯ

Сочинения делятся обыкновенно на три жанровые группы: слова или беседы (мефры, *محاضرات*), послания (*رسائل*) и сотницы / главы о ведении (*رسائل في = κεφάλαια ὑποστικά*). Авдишо бар Бриха пишет, что И. Д. написал «два тома и письма». 49 писем изданы в 1978 г. Р. Бёлэ. Из восьми сотниц лишь первая, половина второй и пять речений из седьмой считаются подлинными, остальные принадлежат Иосифу Хаззайя. Р. Бёлэ насчитывает по разным рукописям 27 бесед-мефр. Беседы 1-15 издала в 2007 г. ученица о. Бёлэ Н. Хайят. Последняя приводит список бесед И. Д. по 15 рукописям в двух различных группировках (Khaouat, p. 26-28). Темы бесед различны: «о внимании», «о действиях св. Духа», «о блудном бесе», «о бесе хулы», «об умозрении», «о разных языках отцов», «о дарах Божиих», «о молитве к северу», «о пользе молчания» и т. д.

Труды И. Д. подвергались сначала настоящему гонению в Церкви Востока и, вероятно, были впоследствии исправлены писцами несторианской ориентации. Однако дошли они исключительно в рукописях западно-сирийской (яковитской) традиции, при чем не исключена возможность редактирования пассажей, которые могли смутить яковитов. Так в ркпп. везде, где упоминается «госпожа Мария», вставлено слово «Богоматерь», неупотребительное в Церкви Востока. Все сочинения И. Д. были переведены на арабский в XII или XIII вв., а в XVI в. с этой арабской версии была сделана эфиопская. В результате И. Д. стал известен в эфиопской письменности под именем Арегави Мэнфэсави («Духовного старца»). Некоторые сочинения И. Д. попали в сборник, известный в Византии и в славянском мире как «сочинения Исаака Сирина Сириянина», компиляция, состоящую из первой коллегции Исхака Ниневийского и сочинений других авторов. Из сочинений И. Д. в сборник «Исаак Сирин» попали: беседа 1 (= 43 беседа «И. С.»), беседа 18 (= 2 «И. С.»), конец беседы 20 (= 80 «И. С.») и «Послание 18» (= 7 «И. С.»). Как известно, сборник «Исаак Сирин» был создан в лавре преп. Саввы в Палестине в IX в. Благодаря этим савваитским псевдоэпиграфам некоторые сочинения И. Д. стали известны в греко-славянском мире.

Таким образом, до XX в. сочинения И. Д. были практически неизвестны. Рукописи бывшие в миафиситской среде, не пользовались большой популярностью, а к эпохе Ренессанса и вовсе оказались в западно-европейских хранилищах. Несколько рукописей осталось на Востоке (Мосул), но влияния на западно-сирийскую книжность сочинения И. Д. не оказали.

БОГОСЛОВИЕ

Поскольку корпус И. Д. содержит исключительно сочинения аскетико-мистической направленности, описание богословских воззрений И. Д. в областях, не касающихся аскетике и мистики весьма затруднительно. Принадлежность к «мессалианству», вероятно, определяла его крайне умеренную христологическую позицию.

Представления И. Д. о Троице едва ли содержали такие грубые заблуждения, в которых его обвинил собор католикоса Тимофея. Смысл этих обвинений был не в три-

адологической концепции, которая у И. Д., как и во всей Церкви Востока, ориентировалась на Никейский символ и богословие каппадокийцев, но в вопросе о видении Создателя человечеством Христа. Это был лишь частный вопрос христологических следствий из мистического богословия. Если взять вопрос шире – это был частный случай неприятия мистического реализма номинализмом несторианской ортодоксии.

Аскетическое богословие И. Д. зиждется, как и у других восточно-сирийских мистиков, на рецепции нескольких богословских традиций: ареопагитской, евагрианской, сиро-греческой (Пс.-Макарий, Иоанн Апамейский) и раннесирийской (мар Афрем, Книга Степеней). Однако, если брать терминологию и концептуальный аппарат, то псевдо-макарьевская традиция выражена у И. Д. сильнее, чем у прочих, а евагрианская – слабее. По сути, аскетика систематизируется у И. Д. на основе ареопагитской схемы «очищение-просвещение-единение», которая комбинируется с евагрианской идеей трех уровней аскетики: нравственного (практического), естественного и богословского (гнозис).

Очищение начинается с покаяния, которое И. Д. именуется дверью Царствия и первым шагом, «уничтожающим дурное прошлое». Покаянием И. Д. называет полный и совершенный отказ от дурных дел, а не только намерение или попытка такого отказа. Затем подвижник вступает на путь очищения, неизбежно означающий отказ от мира и переход к чистому созерцанию: «путь святости есть путь уединенного созерцания». Этот путь начинается как труд (или практика), ибо основа очищения – именно систематическое усилие. Далее следует практика лишения: пост и бдения должны умертвить страсть чревоугодия и лени. Впрочем, И. Д. призывает с умеренностью пользоваться этим средством. Далее И. Д. называет уединение или исихию, тишину (سكينة) обязательным условием для перехода к созерцательной жизни. Созерцание, поясняет И. Д., требует сосредоточения взгляда внешнего и внутреннего и постоянного «памятования о Боге». Важное место в системе мысли И. Д. занимает хранение чувств: «бди и храни чувства, – говорит он, – и станешь у дверей Царствия». Хранение чувств практически обозначает «различение» (تمييز), которое предполагает различение в поведении (تفريق بين الحركات) и различение духов (تمييز بين القوى). Поведение требует особого контроля в отношении каждого из чувств: в одном случае это заграждение взора, в другом – отвращение слуха, в третьем – контроль помыслов. Когда внешний (сокровенный) человек очистится этими практиками, а внутренний – просвятится, тогда в душе засияет свет Святой Троицы. Конечной целью аскезы внешнего человека надо назвать пробуждение особых душевных чувств, которые И. Д. называет «силами» (قوى). Однако в этом вопросе И. Д. близок к византийскому исихазму: он считает, что и телесные чувства участвуют в созерцании невещественного света Св. Троицы. Такое видение происходит через видение преображенного во Христе человечества, обитающего в сердце (Beulay, L'enseignement, p. 103). Именно это делает сердце «источником сияний Св. Духа».

Очищение внешнего человека включает работу смирения и любви. «Смирение есть опора для добродетели, как земля – опора ногам» (Сотница 1, 20. Н 31б). Смирение должно быть совершенным и должно быть соблюдаемо с самого начала духовной жизни и иннок должен подчинить себя воле прочих братьев. Но внешнее смирение лишь основание для смирения внутреннего – «смирения сердечного в присутствии Бога». Для правильной практики смирения необходимо «знание» (معرفة), то есть понимание своего устройства и своей цели и «памятование» о Боге. Что касается любви, то она связана со смирением сердца и выражается в особенной готовности

принести себя в жертву ради братьев, ради всех людей, а не только ради ближних. Самым важным элементом аскезы И. Д. называется молитву, которая традиционно для И. Д. рассматривается в двух аспектах, внешнем и внутреннем. Наиболее глубокая внутренняя молитва называется у него «постоянным занятием ума Богом» или «памятованием о Боге». Молитва для И. Д. связана с понятием «движений» к Богу: от телесных движений и до внутреннего бездвижного движения «вспоминания о Боге». Высшая бездвижность молитвы есть дело добровольное, когда молчат и покоятся все внутренние движения. Тема внешних движений, столь остро поставленная в споре Паламы и Акиндина спустя шестьсот лет, практически не затрагивается И. Д. Все его внимание сосредоточено на внутренней молитве. Так, объясняя значение земных поклонов во время молитвы, И. Д. говорит: «Постоянное падение пред Богом есть тайна: это мир, который падает, так что тот, кто постоянно творит их, умирает миру и воскресает в бессмертии со Христом» (Нот. 15, V. 33б а-б). Однако, телесные формы практики необходимы на любой стадии духовной жизни. Внутренние движения молитвы для И. Д. включают псалмопение (Бёльз включает сюда и «вычитывание службы» (Beulay, L'enseignement, p. 118)) и чтение Писания, однако самое главное – это размышление (تأمل), которое предполагает собирание чувств и умирение сердечных движений, которые концентрируются на предмете созерцания. К размышлению относятся у И. Д. также и богословские рассуждения об отношении бесконечных свойств Божиих к конечным тварным. В молитве И. Д. главным считал «памятование о Боге» (выражение تذكّر الله взято у грекоязычных писателей), т. е. «взгляд, постоянно обращенный к Нему». Но субъективно, это «памятование» есть простое движение души, обращенное вовнутрь и прямо в сердце. Техническими средствами для этого у И. Д. являются краткие молитвы, вроде «Боже, направи стопы моя!» и подобные, повторяемые непрестанно.

Очищение, согласно И. Д., сопровождается особым внутренним действием благодати в сердце. Однако эта благодать действует не постоянно, а с перерывами, как бы «находами» (تجدد). Перерывы в действии благодати следуют в течение всей жизни подвижника, но борьба с бесами привязана к определенным этапам. И. Д. довольно подробно останавливается в своих произведениях на действиях различных бесов и на способах борьбы с ними. При этом, как у многих аскетических писателей древности, бесы действуют не только через мысли, но и через боли, через раздражение кожных покровов, через чиханье и психические феномены (голоса, свист и крики). Контакт бесов с душой мыслится И. Д. в рамках концепции «вселения» (иногда называемой «мессалианской», хотя этот термин и само понятие крайне туманны и нуждаются в уточнении): «Наш дух был создан как дом, предназначенный для своего строителя, но мы его оскверняем страстями... он заражен образами мира, этими мертвыми истуканами, запечатлевшимися в нем» (Посл. 15,4). Согласно И. Д., бесы не имеют прямого доступа к душе и не знают ее устройства. Они поселяются в членах тела и воздействуют на чувства и только через них получают доступ к душе. Особое место в учении о бесовских обманах у И. Д. занимают видения и явления, могущие смутить новоначальных подвижников. Он описывает различные нападения бесов сладострастия, хулы, гнева, уныния, которыми инока пытаются извлечь из тишины (или уединения). Главное оружие инока против нападений бесовских – «отрачительный метод» (обличение беса), память о Боге и крестное знамение. Просвещение составляет суть следующего этапа. Бесовские нападения на этом этапе становятся тоньше и имеют форму подобия теплоты и страшного огня, которые подвижник прини-

нимает за знаки собственного успеха. И уже на этапе единения бесы смущают видениями телесных существей (ангелов и проч.), а также ангельскими славословиями, которые пробуждают гордыню.

Этап освящения и просвещения есть второй этап духовной жизни, ведущий подвижника к «совершенному бесстрастию». Очищение постепенно воспламеняет душу «Христовым огнем» и она становится «святой». И. Д. связывает очищение с «внешним человеком», а освящение – с «внутренним», так что одно предполагает другое, и «в душе воссиявает свет Святой Троицы» (Бес. 9, V. 321b-322a). Освящение действует в паре с просвещением, но освящение есть горение огнем любви, которое продолжает в высшем смысле дело очищения ума (духа), а затем переходит в стадию света. На этапе освящения важную роль играет возгорание в душе огня любви (سوى), который пробуждает слезы, а затем погружает подвижника в настоящий транс. В этом состоянии, согласно И. Д., молитва как таковая прерывается состоянием восторга (سوى), что сближает его с Евагрием и Исааком Сириным (Beulay, L'enseignement, 217). Каждый новый шаг вглубь по пути созерцания приводит к большей бездвигности (سوى, stupor) относительно предыдущего и стремится к полному покою и уже даже не требует участия инока в общей молитве. В этом смысле Бёлэ (с. 238-239) справедливо указывает на близость такой позиции к «мессалианству», однако само это понятие нуждается в уточнении (дискуссию см. в работе K. Fitschen, 1996).

В аскетическом богословии И. Д. большую роль играет учение о мыслях (فكر)، точнее концептуализациях (Бёлэ называет их intellections) сокровенного (سوى). На этапе освящения/просвещения они все еще имеют предметом чувственно-постигаемые символы, но уже постепенно погружают сознание в дивное иступление. Речь идет об особых моделях ума при созерцании тайн Божиих. Эта сложная система предполагает различные формы религиозного языка, которые, отражая разные концептуализации, ведут к таинственному восхождению путем все более возвышенного истолкования одних и тех же объектов (ср. Beulay, p. 266-267). И. Д. учит, что после очищения в душе подвижника пробивается источник мистического языка, пре-восходящий слова (Бес. 13).

Важным компонентом евагрианско-ареопагитической схемы, повлиявшей на конструкцию мистического учения И. Д., было достижение бесстрастия (سوى)، которое понимается И. Д. как полный контроль над страстями, свобода от них. Но совершенное бесстрастие возможно только на этапе единения – высшем этапе мистико-аскетического восхождения. Само единение есть смысл и цель аскетико-мистического восхождения, выражающееся субъективно в состоянии созерцания безобразного света, а объективно – в прямом воздействии Св. Духа на душу, минуя посредство ангелов. Этап Единения состоит из постепенного проникновения в Божественный Свет и соединение с ним. Сперва свет проявляется через «прозрачность» души. Затем Дух становится видим в самом существе души (вплоть до полного слияния с «божественным сумраком»). Все видения на этом этапе сверхъестественны и находятся внутри души и как объект и как субъект. Душа зрит в саму себя, но и созерцание тварной природы (как телесной, так и бестелесной) происходит в мистическом смысле, так, что эта природа зрима «ангельским образом».

Боговидение есть собственно смысл Единения, когда Св. Дух непосредственно приводит душу к видению Божественного Света. И. Д. описывает этот момент как море света и встреча с таинственной тучей (Beulay, p. 392). Это море и есть «безобразный свет» (سوى). С этим видением связана богословская проблема «тела Христова во славе», которое лишается всех материальных коннотаций,

за что И. Д., как считается, и осуждали при католикосе Тимофее. Впрочем, Бёльз считает (с. 464), что Христос сохраняет свое «лицо» даже в высшем видении у И. Д., что не позволяет говорить о «фантастизме». Следов «чистого» апокатастасиса в произведениях И. Д., в отличие от Исаака Сирина не находится (Beulay, p. 504). Однако в Новом Мире Бог будет видим внутри индивидуума, что позволяет видеть перспективу совершенного и бесконечного восхождения и углубления видения Бога как главную эсхатологическую тему И. Д.

БИБЛИОГРАФИЯ

Иоанн Дальятский. Письмо 34 (пер. А. Трейгера) // Символ 55 (2009) «Духовная культура сирийцев», 150-151.

Трейгер А. Могло ли человечество Христа созерцать его божество? Спор VIII века между Иоанном Дальятским и Тиматеосом I, католикосом Церкви Востока // Символ 55 (2009) «Духовная культура сирийцев», 121-149.

Baumstark A. Geschichte der syrischen Literatur. Bonn, 1922, 225-226.

Beulay R. Art. Jean de Dalyatha // Dictionnaire de spiritualité, fasc. LI-LIII, col. 449-452.

Beulay R. Des centuries de Joseph Hazzâyâ retrouvées // Parole de l'Orient, III, 1 (1972), 5-44.

Beulay R. Formes de lumière et Lumière sans forme, le thème de la lumière dans la mystique de Jean de Dalyatha, Mélanges Antoine Guillaumont, Genève, 1988, 131-141.

Beulay R. Jean de Dalyatha et sa Lettre XV // Parole de l'Orient, vol. II, 2 (1971), 261-279.

Beulay R. La beauté de Dieu : transcendance et tendresse chez Jean de Dalyatha // Carmel, 1987-2 (n° 46).

Beulay R. La Collection des lettres de Jean Dalyatha (Patrologia Orientalis, XXXIX, fac. 3, n° 180) Turnhout, 1978.

Beulay R. La Lumière sans forme Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale, Chevetogne, 1987.

Beulay R. Précisions touchant l'identité et la biographie de Jean Saba de Dalyatha // Parole de l'Orient, VIII (1977-1978), 87-116.

Beulay R. Un mystique de l'Église syro-orientale au VIII^e siècle : Jean de Datyatha // Carmel, 1977-3, 190-201.

Colless B. E. Le mystère de Jean Saba // L'Orient syrien, 48 (1967), 514-523.

Colless B. E. The biographies of Jean Saba // Parole de l'Orient, vol. III, 1 (1972), 45-63.

Colless B. E. The mystical discourses of John Saba, University of Melbourne. 1969.

Colless B. E. The mysticism of John Saba // Orientalia Christiana Periodica, XXXIX, 1 (1973), 83-102.

Graf G. Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Roma, I (1944), 434-436 et 498.

Hansbury M. The Letters of John of Dalyatha. Piscataway, 2006.

Hausherr I. «Les grands courants de la spiritualité orientale», in Orientalia Christiana Periodica, 1 (1935), 114-138.

Hausherr I. Penthos, *Orientalia Christiana Analecta*, 132 (1944), 149-150.

Khayyath N. Jean de Dalyatha, les Homélie I-XV. Antélias, 2006. (Sources syriaques, 2) 2002, بيروت. الشيخ الروخاني يوحنا الدلياني، مجموعة المغامر الروحية. ترجم. سليم دكاش. بيروت، 2002.

Māṣahəftä mänākosat: Šostəñña māshaf: Arāgawī mānfāsawī [Книги монахов: Книга Третья: Духовный Старец] Аддис-Абеба, 1982.

Nakad M. La version arabe des lettres de Jean de Dalyatha: introduction, traduction, notes, comparaison avec le texte syriaque, Thèse pour le doctorat de 3e Cycle (Philosophie), Université de Paris IV - Sorbonne, 2 vols, 1980.

Ortiz de Urbina I. *Patrologia syriaca*, Roma, 1965, 153.

Tādurus al-Suryānī and Maksīmūs al-Suryānī (eds.), *Kitāb Ta'ālīm al-Ab Yūḥannā al-Dalyāṭī al-ma'rūf b-ism al-Šayḥ al-Rūḥānī, 'an almaḥṭūṭāt 163, 184 nuskiyāt bi-maktabat Dayr al-Qiddisa al-'Adrā' Maryam (al-Suryān), Wādī al-Naṭrūn, Egypt: Dayr al-Suryān*, 1998.

ИОСИФ ХАЗЗАЯ (ܝܘܨܦ ܗܙܙܝܐ)

Иосиф Хаззая – восточно-сирийский писатель (VIII в.). Прозвище Хаззая некоторые ученые (Й. Хофман, У. Райт) производили от топонима Хазза (близ Арбелы, ныне Эрбиль, Ирак). Это мнение отвергнуто современной наукой, интерпретирующей прозвище Хаззая как «Провидец» и связывающей его с учением И. Х. о мистическом зрении.

Основным источником сведений об И. Х. является «Книга целомудрия» Ишоднаха, еп. Басрского (IX в.), который, вероятно, опирался на упоминаемое им Житие И. Х., написанное современником последнего – Несторием из Бет Нухадра.

И. Х. род. в семье перса зороастрийца в «городе Нимрода» (по видимому, речь идет о Тарсе Киликийском). В 7 лет он попал в плен к арабам, посланным в город халифом Умаром II (717-720). Сначала он был куплен арабом-мусульманином из Шиггара (араб. Синджара, на северо-востоке совр. Ирака), через 3 года – христианином из Карду. Под впечатлением от жизни монахов соседнего монастыря Иоанна Камульского он крестился, после чего был освобожден из рабства и принял постриг в обители Мар Слива в обл. Бет Нухадра (ныне Северный Ирак). Пройдя этап общежительной жизни, И. Х. в течение многих лет был отшельником в местности Араба в Карду; затем был избран настоятелем обители Мар Бассима. После этого снова жил в уединении на горе Зинай в Адиабене (на северо-востоке Ирака), впоследствии был настоятелем местного монастыря Раббан Бохтишо. Прожил до глубокой старости, похоронен в монастыре Мар Аткен.

В 786/787 г. (по мнению А. Шера, в 790) на Соборе под председательством католикоса патриарха Тимофея I вместе с Иоанном Дальятским (см. Иоанн Саба) и Иоанном Апамейским И. Х. подвергся осуждению за приверженность учению Оригена о предсуществовании душ и «мессалианство»: под этим расплывчатым термином имелось в виду учение о созерцании Света Божества человечеством Христа, т. е. по сути мистико-аскетическое учение, хотя Собор выдвинул весь набор традиционных анти-мессалианских обвинений (Assemani. BO. T. 3/1. P. 100). При следующем католикосе Ишо' бар Нуне (823-828) осужденные были реабилитированы.

С IX в. известно о существовании церкви во имя И. Х. в халдейском селе Иши (ныне Онбудак, Юго-Восточная Турция), жители которой почитали его своим покровителем и совершали его память в воскресенье, ближайшее к началу ноября. В 80-х гг. XX в. халдейское население деревни было вытеснено курдами и мигрировало во Францию. В 90-х гг. деревня была разрушена. О современном почитании И. Х. сведений нет.

СОЧИНЕНИЯ

И. Х. оставил значительное литературное наследие, часть которого подписывал именем своего брата Авдишо, также принявшего крещение и монашество. Согласно «Каталогу», который составил Авдишо бар Бриха († 1318; Ibid. P. 102-103), И. Х. написал 1900 трактатов, в т. ч. «О созерцании и практике», «О значении великих праздников», «Книгу ризничего» (предположительно отождествляется с сохранившимся «Вопросоответами»), историческое соч. «Рай восточных» в 2 т., «Письма о возвышенности иноческой жизни», а также ряд толкований: на «Книгу купца» (имеется в виду сочинение аввы Исаии Скитского), на видение Иезекииля, на «Главы о знании» (очевидно, Евагрия Понтийского), на видение Мар Григория (об апокрифическом видении, приписываемом свт. Григорию Богослову, см.: Assemani. BO. T. 3/1. P.

103. Not. 3), на [трактаты] Дионисия [Ареопагита] («Ареопагитики»). Все эти сочинения за исключением небольших фрагментов утрачены. Два сочинения И. Х. хранятся в монастырской библиотеке Сеерта: «Главы о ведении» (Seert. 78) и «Вопросоответы» (Seert. 79), одно самых больших произведений И. Х. (не изд.). На том основании, что 5-я глава «Вопросоответов» посвящена, в частности, теме наказания человека, о чем, как сообщает Авдишо бар Бриха, говорится и в «Книге ризничего», еп. Аддай Шер и, вслед за ним, Р. Бёле считали, что речь идет об одном и том же произведении. Значительная часть «Глав о ведении» идентифицирована в одноименном корпусе Иоанна Дальятского (Veulay. 1972). Ряд сочинений из ркп. Seert. 78, которые еп. Аддай Шер считал разделами «Глав о ведении», И. Ортис де Урбина впоследствии отнес к самостоятельным произведениям И. Х.

В 1934 г. А. Мингана опубликовал по рукописи Mingana. syr. 601 труды И. Х. «О духовном умозрении», «О безмолвной молитве», «О действии движений, появляющихся в уме во время молитвы», «Письмо к другу, попросившему рассказать, какими упражнениями приблизиться к Богу» («Пятое письмо Иосифа Хаззая»; более полная версия см.: Khalifé Nachem E. Deux textes du Pseudo Nil identifiés // Melto. Kaslik, 1969. Vol. 5. N 1. P. 245s.) и «Письмо к другу о действии благодати», которое вместе с другим письмом на ту же тему встречается в рукописях под именем Иоанна Сабы (ошибочно).

В настоящее время считается доказанным, что И. Х. принадлежит письмо «О трех степенях иноческой жизни», сохранившееся в краткой и пространной редакциях, которое в рукописях атрибутируется Филоксену, еп. Маббутскому († 523). В славянскую традицию это произведение вошло под именем прп. Исаака Сирина (в рус. пер. – Слово 55).

Отдельные трактаты И. Х. содержатся в рукописях Vat. syr. 509, Vat. Borg. syr. 88, Lond. Brit. Lib. Add. 12167 и 17262, Lond. Brit. Lib. India Office. 9, Mingana. syr. 47 и 566, а также в собрании монастыря Зачатия Пресвятой Богородицы близ селения Алкош в Ираке (подробнее см.: Sherry. 1964 и Veulay. 1974).

УЧЕНИЕ

На настоящий момент, пока не опубликованы все произведения И. Х., невозможно дать исчерпывающее описание его богословских взглядов. Христология И. Х. имеет ярко выраженные черты антиохийской школы: он исповедует Христа в двух естествах, двух ипостасях и одном лице. Наиболее яркую черту богословия И. Х., за которую его и осудил Собор 786/787 г., составляет его отношение к возможности зреть Божество: «Кроме человечества Христова ни ангелы, ни люди не могут зреть Бога ни в этом веке, ни в будущем. Человечество Христово – как зеркало, в котором все разумные существа, как видимые, так и невидимые, увидят Бога Слова, обитающего в нем [человечестве]» («Главы о ведении» XXVII 30).

Главным интересом И. Х. были аскетика и мистика, что predetermined в т. ч. его круг чтения (Священное Писание, Евагрий Понтийский, «Ареопагитики», «Макариевский корпус» (см. в ст. Макарий Великий)). В аскетике Иосиф следует Евагрию, которого он вместе со всей восточно-сирийской мистической традицией считал святым. У И. Х. встречаются многие темы мар Исхака, что свидетельствует об определенном идейном преемстве. Например, он уделяет большое внимание «светносному зраку» (особой способности просвещенного ума), который составляет твердь сердца, подобную «сапфиrowому небу». Взгляды И. Х. близки также к учению Иоанна Дальятского и Симеона Милостивого (Симеон де Тайбуте; VII в.).

А. Гийомон в статье о мистико-аскетическом учении И. Х. (Guillaumont 1958) указывает, что оно имеет 2 основных корня: оригенизм и «мессалианство». Последнее представляет собой специфический опыт сирийских аскетов, «макариевскую», или «экспериментальную» (термин Гийомона), мистику. И. Х. вслед за Евагрием и «ареопагитиками» выделяет 3 этапа аскетики, ведущей к мистическому прозрению: телесный, душевный (психический) и духовный. На телесном этапе бесы искушают подвижника эгоизмом, унынием, стремлением к бродяжничеству, чревоугодием, блудной похотью, гневом и, наконец, тщеславием; на душевном – посредством мыслей и образов, и только на духовном этапе подвижник освобождается от страстей и «просвещается» Божественной благодатью, на него снисходит любовь к Богу и к ближнему. На душевном этапе подвижник проливает слезы печали за людей или слезы радости от созерцания Божия творения; на духовном этапе для слез уже не остается места. Найти Бога человек может через любовь, но чтобы получить любовь, необходима молитва: «Непрестанная молитва – свет души, совершение всех заповедей и умопостигаемый Крест, о котором Господь наш сказал, что всякий, взявший свой крест и грядущий за Ним, наследует жизнь вечную» (...). «Тишину» И. Х. рассматривает как промежуточное состояние (сферу) в восхождении к сфере духовной. Говоря о состоянии совершенства, И. Х. употребляет оригинальное понятие, описывающее, как душа пробуждается от смерти к жизни, становится бесстрастной и опьяняется, как будто от крепкого вина.

О приверженности И. Х. учению Оригена можно говорить лишь с большой долей условности. Он признавал, что души были сотворены до телес, однако таких заблуждений Оригена, как предсуществование миров и апокатастасис он, по видимому, не разделял. Согласно И. Х., все души, как праведных, так и нечестивых, обитают в преддверии рая (букв. – «умопостигаемом саду») до момента всеобщего воскресения, после чего для нечестивых видение Бога станет источником страданий. Вопрос о вечности мучений решается неоднозначно: подобно Оригену, И. Х. считает пределом мучений грешников милосердие Божие.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Райтъ В. Краткій очеркъ історіі сирійської літератури (СПб., 1902) 88-89.
- A Letter of Philoxenus of Mabbug sent to a Friend / Ed., transl. G. Olinder. Göteborg, 1950 [изд. под именем Филоксена Маббутского]
- Albert M. La doctrine spirituelle de Joseph Hazzaya // De la conversion / Ed. J. Ch. Attias. P., 1997, 205-215.
- Baumstark. Geschichte, 222-223.
- Beulay R. Des Centuries de Joseph Hazzaya retrouvées? // PdO. 1972. Vol. 3, 5-44.
- Beulay R. Joseph Hazzaya // DSAMDH. 1974. Vol. 8. Col. 1341-1349.
- Blum G. G. Nestorianismus und Mystik // ZKG. 1982. Bd. 93, 286-290.
- Bunge G. Le «lieu de la limpidité»: A propos d'un apophtegme énigmatique: Budge II, 494 // Irénikon. 1982. Vol. 55, 7-18.
- Early Christian Mystics / Ed., transl. A. Mingana. Cambr., 1934, 148-184 (англ. пер.), 256-281 (сир. текст). (Woodbrooke Stud.; 7)

Guillaumont A. Sources de la doctrine de Joseph Hazzaya // L'Orient syrien. 1958. Vol. 3. Fasc. 1, 3-24.

Harb P. Faut-il restituer à Joseph Hazzaya\ya\ la «Lettre sur les trois degrés de la vie monastique» attribuée à Philoxène de Mabbug? // Melto. Kaslik, 1968. Vol. 4. N 2, 13-36.

Jésusdenah, évêque de Baçrah. Le livre de la chasteté // Mélanges d'archéologie et d'histoire / Publ., trad. J. B. Chabot. P., 1896. Vol. 16, 278-279.

Joseph Hazzaya. Lettre sur les trois étapes de la vie monastique / Éd, trad. P. Harb, F. Graffin, M. Albert. Turnhout, 1992. (PO; T. 45. Fasc. 2)

La collection des lettres de Jean de Dalyatha / Éd., trad. R. Beulay. Turnhout, 1978, 500-521. (PO; T. 39. Fasc. 3) [2 письма под именем Иоанна Дальятского].

La Lumière sans forme: Introd. à l'étude de la mystique chrétienne syro orientale. Chevetogne, [1987].

Olickal Th. The Three Stages of Spiritual Realization According to Joseph Hazzaya\ya\. Changanassery, 2000. (Catholic Theological Studies of India; 4)

Ortiz de Urbina. PS, 147-148.

Rabban Jausep Hazzaya. Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schriften: Ostsyrische Mystik des 8. Jh. / Eingel., überz. G. Bunge. Trier, 1982.

Scher A. Joseph Hazzaya, écrivain syriaque du VIIIème siècle // CRAI. 1909. Vol. 53. N. 4. P. 300-307 (Idem // RStO. 1910. Vol. 3. P. 45-63)

Sed N. La Shekhinta et ses amis «araméens» // Mélanges A. Guillaumont: Contributions à l'étude des christianismes orientaux. Gen., 1988, 233-242.

Sherry E. J. The Life and Works of Joseph Hazzaya // The Seed of Wisdom: Essays in Honour of T. J. Meek / Ed. W. S. McCullough. Toronto, 1964, 78-91.

ИШОДНАХ ИЗ БАСРЫ

(ܡܫܘܕܢܗ ܕܩܘܪܝܘܬܗ ܕܒܥܝܪܐ ܕܕܢܗܝܫܘܬܐ ܕܝܫܘܥ ܕܢܗܝܫܘܬܐ)

лат. Jesudenah (откуда неверное русск. Иезудена)

Восточно-сирийский автор VIII в. Сведений об Ишоднахе почти нет: Авдишо бар Бриха (Assemani, Bibliotheca Orientalis III, 1, p. 195) называет его епископом Касры (ܩܨܝܘܬܐ), однако считается, что он все же был епископом Прат де-Маишан, т. е. Басры, что подтверждается Илией бар Шинайя (Betgen, Fragm. p. 2). Бар Эвройо в «Хронике» (Chron. Eccl. I, p. 334) приводит имя с транспозицией: «Днахишо». И. жил в конце VIII в. Он написал большое сочинение «Книга целомудрия» (ܩܘܪܝܘܬܗ ܕܩܘܪܝܘܬܐ), сборник сведений о жизни иноков от мар Авгена до конца VIII в. Труд, как считается, был компиляцией на основе «Рая» Иосифа Хаззая и ряда иных источников. Текст «Книги целомудрия», вероятно, не сохранился целиком, доступный текст был издан Шабо в 1896 г. по ркп. халдейского патриархата в Сеерте. Шабо работал с копией, которую привез в Рим халдейский священник Самуэл Джамиль, представитель патриарха Вавилонского М. Хайята (Chabot, p. 226). Название было дано им по каталогу Авдишо. Несколько лет спустя текст был переиздан лазаристом П. Беджаном под названием ܩܘܪܝܘܬܗ ܕܩܘܪܝܘܬܐ ܕܐܘܘܪܐ ܕܩܘܪܝܘܬܐ, «История отцов, которые основали обители». Впрочем, Шабо, оговорился в предисловии к своему изданию, что, возможно, издаваемый им текст – «сокращенная версия», на эту точку зрения встал и Беджан в переиздании 1901 г. Помимо издания Шабо он опирался на три ркп.: Лувенскую, Страсбургскую и еще одну, восточную (возможно, Mardin 83). Значение этого текста весьма велико для реконструкции истории восточно-сирийского иночества в сасанидское и арабское время, которое послужило «мостом» между ранней эпохой и иноческими миссиями, распространившими христианство до Китая и даже Гонконга. 140 биографий заканчиваются жизнеописанием Якова Бет-Гармайского (конец VIII в.). Авдишо утверждает, что помимо жизнеописаний подвижников, «Книга целомудрия» заключала в себе трехтомный труд по церковной истории, однако он не сохранился.

Кроме этого Ишоднаху принадлежит введение в аристотелевскую логику, несколько мемер и мадрашей, прозаические проповеди и надгробные речи. Сохранилась его акростишная мемра на преп. Йаунана, основателя монастыря в Пероз-Шапуре (Анбар) в IV в.

П. Нотэн в 1974 г. на основе анализа текста Илии Нисибинского попытался доказать, что именно Ишоднах был автором анонимной «Сииртской летописи», сохранившейся на арабском языке, которую Нотэн отождествил с утраченной «Церковной историей» И. Впрочем, это мнение Нотэна не получило признания ученых.

Поскольку И. принадлежал к Церкви Востока, его взгляды соответствовали восточно-сирийской ортодоксии того времени. Он превозносит писателей и богословов как «несторианского» направления, так и мистиков, например, Исхака Ниневиийского, Иосиф Хаззая и других. Сведения, сообщаемые И., иногда (как в случае с мар Исхаком) имеют очень большое биографическое значение.

БИБЛИОГРАФИЯ

Райтъ В. Краткій очеркъ исторіи сирійской литературы (СПб., 1902), 137-138.

Baumstark GSL § 27c, 234.

- Bedjan P.** *Liber Superiorum seu historia monasteriorum auctore Thoma Ep. Margensi.* Paris, 1901, 437-517 (публикация в приложении к «Истории игуменов» Фомы Маргского).
- Chabot J.-B.** *Le livre de la Chasteté composé par Jésusdenah, Évêque de Baçrah // Mélanges d'archéologie et d'histoire, 1896, 16/1, 80-2 (текст), 225-292 (фр. пер.).*
- Fiey J.-M.** *Isho'dnah // DHGE, fasc. 150, 1995, 176.*
- Fiey J.-M.** *Isho'denah métropolitte de Basra et son oeuvre // Orient Syrien 11, 1966, 431-540.*
- Fiey J.-M.** *Isho'dnah et la Chronique de Séert // Parole de l'Orient 6/7 (1975-1976), 447-459.*
- Fiey J.-M.** *'L'auteur de la chronique de Seert: Ishodenah de Basra' // Revue de l'histoire des Religions, CLXXXVI (1974), 113-26.*
- Nautin P.** *L'auteur de la «Chronique de Séert»: Išo'denah de Başra // Revue de l'histoire des religions, Année 1974, 186/2, 113-126.*
- Ortiz de Urbina I.** *Patrologia Syriaca. Roma, 1992, §157, 217 (рус. пер. с. 218).*
- الديرة في ملكتي الفرس والعرب**, изд. Л. Шайхо, Мосул, 1939 [140 биографий И. в арабском пер.].

МАР МĂРИ

(ܡܪܝܡܐ, ܡܪܝܡܐ)

Мар Мăри – просветитель Месопотамии и Ирана, святой сирийской Церкви Востока и Халдейской (католической) церкви. Возможно, апостол «от Семидесяти».

В зависимости от отождествления его имя могло писаться по-гречески как *Μαρέας* (от имени Амарья ܡܪܝܢܐ), лат. *Mareades* или *Márrí* (Julienne 5).

Главный источник сведений о мар Мари, «Деяния мар Мари» (опубликован J. Abeloos 1885, переиздан Raabed 1893, перепеч. A. Harrak 2005, нов. изд. Julienne 2006), представляет собой апокрифическое произведение в жанре апостольских актов. Написано оно в монастыре «Доркони» (Дайра-Конни?) и описывает жизнь и миссионерство просветителя Персии, которое примыкает к памятнику «Учение Аддая», описывающему обращение царя Абгара и проповедь христианства в Эдессе (Урхой). Впрочем, от «Учения Аддая» в «Деяниях» сохранилась только рамка, там дано иное изложение событий в Эдессе и в центре – деятельность не столько Аддая, сколько самого мар Мари.

Уже в 1904 г. Ж. Лябур в своем очерке истории христианства в Иране высказался в пользу эпического и пропагандистского характера этого произведения (Labourt 14-15). Впрочем, исследователи согласны в том, что памятник адекватно отражает детали аршакидского Ирана II-III в., редакция VI-VII вв. Особняком стоит мнение Й. Маркварта, который считал редакцию еще более поздней, а саму традицию о мар Мари не достойной доверия. В «Деяниях» содержится Символ веры мар Мари, имеющий диофиситский характер в согласии с учением Церкви Востока.

Кроме этого памятника о мар Мари сообщают различные позднейшие писатели, такие как Мари ибн Сулеман (Китаб ад-Мадждал, р. 3), ибн ат-Тайиб (Фихх аннасранийя, 93; 116), Илия Дамасский (Assemani BA III/2, р. XVII), Амр и Слива, Соломон Басрский («Книга пчелы», 103) и Адвишо бар Бриха.

Церковь Востока традиционно отождествляет мар Мари с апостолами от Семидесяти (в Лк 10:1 указано на «других 70», избранных апостолами), того же мнения придерживаются «Апостольская дидакалия», Мари ибн Сулейман, «Книга пчелы» Соломона Басрского, историки Церкви Востока Амр и Слива. Однако прогресс в изучении религиозных движений в Иране II-III вв. выявил определенное сходство досье мар Мари и истории проповеди манихейства в Сирии и Иране. Сходство имен Мари и Мани, общие ученики Адда, Тумис и Пап, а также практически полностью скопированный миссионерский маршрут (Julienne 83) привели ряд ученых к заключению, что досье мар Мари есть результат переписывания миссионерской истории манихейства в христианском смысле. Против этой версии выступает официальная точка зрения Церкви Востока, однако убедительных аргументов, опровергающих эту теорию, не было приведено. Жюльен занимает осторожную позицию, воздерживаясь от окончательного суждения.

Кроме того, существует возможность отождествления мар Мари с Мари (*Márris*), епископом Рев-Ардашира, адресатом Ивы Эдесского (см.: Julienne, 56-60). Впрочем, это отождествление со столь поздним персонажем выглядит маловероятным.

Документ помещает все события в аршакидскую эпоху. Согласно «Деяниям», мар Мари был обращен в христианство ап. Аддаем (которого Евсевий отождествил с Фаддеем). Отношения двух просветителей, согласно «Деяниям», довольно амбивалентны, а отношения «учитель-ученик» присутствуют только в поздней традиции.

Сперва, после смерти Аддая, Мари оставляет Эдессу (Урхой) и приходит в Арзанену, оттуда переходит в Бет-Забдай (Забдицену), а уже оттуда – в Бет-Арабайе, Асси-

рию и Адиабену. Там он исцеляет князя Арбелы и сына воеводы Зардошта. В христианство обращается даже главный магупат (священник зороастризма). Затем мар Мари идет в страны Большого Заба (Дасен), откуда он отправляет во Внешнюю Армению и Мидию своего ученика Томиса. Затем мар Мари идет в Бет-Гармай, где в городе Шахгерде исцеляет парализованную дочь князя по имени Пратия. Оставив в области Дарабад своего ученика Адду, мар Мари со спутниками переходит в Персиду. Приход его в Селевкию-Ктесифон связан с церковью Кохе, которая была в описываемое время центром политической и общественной жизни. В Ктесифоне мар Мари начинает борьбу уже с зороастризмом, чем вызывает гнев священников и царя Артабана, который вызывает мар Мари и просит его исцелить свою сестру Кунию, что апостол и совершает. Шах дарует ему милость, мар Мари отправляется в Кашкар, а оттуда в Майшан, Бет-Хузайе, Бет Дайломайе и Шингар. Наконец, после долгих трудов, просветитель удаляется в монастырь Дейр-Куни, где спустя некоторое время мирно умирает.

Важный момент состоит еще в том, что мар Мари встречает некоего Дости (Досифея). Сравнение данных «Деяний» с «Книгой схолий» Ф. б. Конай (КС 11) показывает, что Дости был из южно-вавилонских манихеев-«баптистов» (Julienne: 34). Этот факт досе косвенно подтверждает связь текста с манихейской темой.

Традиция Церкви Востока, опираясь на «Деяния», *представляет мар Мари как второго после мар Аддая патриарха Церкви Востока, который передал кормило церковное Папе бар Агтаю. Согласно литургическому преданию Церкви Востока, мар Мари создал анафору, до сих пор использующуюся в литургии Ассирийской церкви Востока.*

БИБЛИОГРАФИЯ

- Abbeeloos J.- В. "Acta SanctiMaris". AnBoll 4 (1885), 43-138.
 Jullien C., Jullien F. Les Actes de Mār Māri; Peeters, 2003; CSCO 603.
 Raabe R. Die Geschichte des Dominus Māri, eines Apostels des Orients. Leipzig, 1893.
 Ramelli I. Atti di Mar Mari (Testi del Vicino Oriente antico 7). Brescia, 2008.
 The acts of Mār Māri the apostle / Translated from Syriac with an introduction and notes by Amir Harrak. Atlanta 2005.

ИССЛЕДОВАНИЯ

- Chaumont M. L. La christianisation de l'empire iranien: des origines aux grandes persécutions du IV^e siècle. – in aedibus E. Peeters, 1988.
 Gelston A. The Eucharistic Prayer of Addai and Mari. Oxford, 1992.
 Jullien C., Jullien F. Aux origines de l'église de Perse: les Actes de Mār Māri. CSCO 604 Subsidia 114.
 Jullien C., Jullien F. Les Actes de Mar Mari, l'apôtre de la Mésopotamie, (= Apocryphes 11), Turnhout, 2001 // Apôtres des confins. Processus missionnaires chrétiens dans l'empire iranien, (= Res Orientales, 282-335)
 Labourt J. Le Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide 224-632. Paris, 1904.
 Markwart J. Südarmenien und die Tigrisquellen nach griechischen und arabischen Geographen. Wien, 1930.

**ИОАНН (ЙОХАННАН)
 БАР ПЕНКАЙЕ
 (ܒܪܗܡܐ ܕܦܢܟܝܐ, из Фенека)**

Восточно-сирийский писатель VII в., был иноком знаменитого монастыря Иоанна Камульского (Церковь Востока). И. – автор сирийской хроники «Тысячесловие» (ܕܡܝܬܐ ܕܡܠܠܐ, Ktâbhâ d-rêš mellê) – всемирной летописи, посвященной Савришо', видимо, настоятелю монастыря. В хронике 15 книг. Книги 1-4 покрывают историю от Сложения мира до Ирода-царя. Пятая книга посвящена бесам. Книги 6-8 касаются ветхозаветной типологии. Девятая книга описывает языческие культы, в частности довольно подробно – зороастризм. Кн. 10-13 посвящены жизни Христа и апостолов. Кн. 14 охватывает остальную историю до арабского завоевания. И, наконец, кн. 15 касается последних десятилетий VII в.

Частичное издание «Тысячесловия» (кн. 10-15) осуществил в 1908 г. знаменитый Альфонс Мингана. Рукописи с сочинениями И. б. П. находятся в различных хранилищах и составляют базу, описанную Т. Янсма в рамках проекта издания всех сочинений сирийского хрониста.

Ркп. Harvard MS Syr 42 содержит «собрание аскетического характера», в т. ч. полное собрание Иоанна Дальяцкого, избранные фрагменты И. б. П., Евагрия Понтийского и др. Ватиканская ркп. Vat. sir. 497 * 20e s. : (1900) происходит из Алкоша и содержит «Тысячесловие». Несколько ркпп. находятся в Алкоше в монастыре Раббана Гормизда (Notre-Dame des Semences) и фигурируют в каталоге А. Шера под №№ 25 («Тысячесловие»), 116 (мадраша «О вере в Бога, опубл. Elia Millos. Directorium Spirituale, Rome (1868)), 122 (Книга благих деяний Иоанна Мосульского и стих «О пороках иноческих», таже опубл. Миллосом) и кодекс 123 (содержание аналогично 122). Ркп. Vatican Borgia Syr. Ms. 1 соответствует алкошским 122 и 123.

Особенностью повествования И. б. П. является его программа «не излагать долгие истории..., но показать, что сотворил Бог нам по своей милости и что мы по своей греховности собирались сделать против Него». Согласно И. арабы завоевали земли Сасанидов и поразили византийцев согласно Божественному плану: первых – за их гордость, а вторых – за измену вере (разумеется, с точки зрения Церкви Востока). Арабы у И. послужили орудием гнева Божия, но к самим арабам (bnaʿu Hagar) И. не испытывает любви – они должны быть наказаны в свою очередь. «Пришествие сынов Агари – не обычная вещь, – предупреждает хронист в начале 14-й книги – но произошло по божественной воле». Хроника И. б. П., как указал С. Брок, является важным источником для уточнения данных других писателей, как хронистов, так и апокалиптистов (Пс.-Мефодий Патарский).

БИБЛИОГРАФИЯ

Brock S. P. North Mesopotamia in the late 7th century : book 15 of John Bar Penkaye's «Ris Melle», Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 9 (1987), reprinted in Studies in Syriac Christianity (1992), chapter 2. [VARIORUM].

Kaufhold H. Anmerkungen zur Textüberlieferung der Chronik des Johannes bar Penkaye, Oriens christianus 87 (2003) pp.65-79.

Mingana A. (ed.). Books X-XV in Sources Syriaques vol. 1, Leipzig (1907).

Pinggéra K. Nestorianische Weltchronistik. Johannes Bar Penkaye und Elias von Nisibis, in: Martin Wallraff (Hrsg.), Iulius Africanus und die christliche Weltchronistik (Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Literatur), Berlin [im Druck].

Scher Addai. Notice sur la vie et les oeuvres de Yohannan bar Penkaye, *Journal Asiatique*, ser. 10. vol. 10 (1907), 161-178. (<http://gallica.bnf.fr> (*Journal Asiatique*)).

Simonet J.-L. Les citations des Actes des Apôtres dans les chapitres édités du Ketaba deres melle de Jean Bar Penkaye, *Le Muséon: Revue d'Études Orientales* (ISSN 0771-6494) vol. 114 (2001), 97-119.

ДАНИИЛ БАР МАРЪЯМ

(دانيال ابن مريم، دانيال بن مريم، «Марьян сын»)

Несторианский церковный историк VII в. Амр ибн Мата в «Книге спорщика» пишет, что Д. был современником католикоса Ишоява III, то есть, жил в середине VII столетия. Возможно, Д. идентичен с учителем Миха Бет-Гармайским, о котором также упоминает Амр. Д. написал «Церковную историю» (ܩܘܪܕܢܐ) в четырех частях и книгу «Истолкования хроники». Второе сочинение, вероятно, представляло собой нечто вроде пособия по сравнительной хронологии. Впервые о Д. б. М. упоминает в своем письме патриарх Тимофей (799-804), а затем – Ишоадад Мервский (ок. 850).

«История» Д. б. М., как считал Захау, послужила главным источником для «Сиртской хроники», однако, ввиду неясного положения самой этой хроники, с его выводами согласны далеко не все ученые. «Церковная История» Д. Б. М. не дошла до нас, однако известно, что она охватывала период от рождения Христа до первой четверти пятого века. Для сирийской историографической традиции важными считались сведения о гонениях на христиан в Иране V в., сохраненные Д. б. М.

Тезис Шабо, выдвинутый в 1896 г., о тождестве Д. б. М. и Д. бар Туванита, который ранее принимался многими на веру, считается в науке недоказанным.

БИБЛИОГРАФИЯ

Райт В. Краткий очерк истории сирийской литературы (СПб., 1902), 126.

Assemani BO III, 1.521, 126.

Baumstark GSL, 207, §32b.

Degen E. Daniel bar Maryam. Ein nestorianische Kirchenhistoriker // Oriens Christianus 2 (1968), 45-80.

ДАНИИЛ БАР ТУВАНИТА

(ܕܢܝܐܠ ܒܪ ܬܘܘܢܝܬܐ. دنيال ابن طونيتة)

Восточно-сирийский богослов, писатель, епископ Тахала (обл. Бет-Гармай). Жил в конце IX в. Согласно Ассемани, Туванита – название родного городка Д.

Авдишо называет восемь произведений Д. б. Т.: «Книга цветов» (ܟܬܒܬܐ ܟܘܨܘܬܐ), «Утешительные речи» (ܟܬܒܬܐ ܚܘܫܐ), «Изъяснения» (ܟܬܒܬܐ ܝܘܫܐ), «Ответ на вопросы из Писания» (ܟܬܒܬܐ ܕܝܘܨܩܐ ܕܟܬܘܒܐ ܕܥܘܠܡܐ), «Разнообразные затруднения» (ܟܬܒܬܐ ܕܩܘܨܩܐ ܕܥܘܠܡܐ), «Благодарения» (ܟܬܒܬܐ ܕܩܘܨܩܐ ܕܥܘܠܡܐ), «Мемры собранные по размерам», «Объяснения и вопросы» (ܟܬܒܬܐ ܕܩܘܨܩܐ ܕܥܘܠܡܐ) к божественной (ܟܬܒܬܐ ܕܥܘܠܡܐ) пятой книге мар Исаака Ниневийского», «Изъяснение начал знания» (ܟܬܒܬܐ ܕܩܘܨܩܐ ܕܥܘܠܡܐ).

Два последних произведения особенно интересны: в «Объяснениях на Исаака» Д. б. Т., вероятно, выдвигал богословскую критику некоторых положений этого известного восточно-сирийского мистика, ставшего популярным и в Византии, и на Руси. О критике Исаака Сирина со стороны Д. б. Т. упоминает писатель IX в. Ханун ибн Юханна ибн Ас-салт (его сочинения издал о. П. Сбат в Каире в 1934 г.), который защищал Исаака от критики. Произведение Д. б. Т., таким образом, было свидетельством, что в несторианской Церкви IX в. богословие мар Исаака находилось в центре богословских споров. Столетием ранее ряд известных несторианских мистиков был предан анафеме за отход от несторианской ортодоксии и «мессалианство». Последнее произведение под словом «знание» понимает нравственные правила Евагрия Понтийского, который после комментариев Бабая Великого стал основным аскетико-богословским авторитетом Церкви Востока.

От произведений Д. б. Т., перечисленных Авдишо, дошли лишь отдельные небольшие цитаты. Его цитировал знаменитый экзегет Библии Ишоад Басрский.

Мнение Шабо, высказанное в 1896 г., о тождестве Д. бар Туванита и Даниила бар Марьям, который ранее принимался многими на веру, не подтверждается современными научными данными.

БИБЛИОГРАФИЯ

Райт В. Краткий очерк истории сирийской литературы (СПб., 1902), 168.

Assemani BO III, 1.174.

Baumstark GSL, 207, §32b.

Chabot J.-B. Notes sur quelques points de l'histoire de la littérature syriaque // Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne 4 (1896), 252-257.

Degen, E. Daniel bar Maryam. Ein nestorianische Kirchenhistoriker // Oriens Christianus 52 (1968).

ИШОДАД МЕРВСКИЙ

(ܐܝܫܘܢ ܡܪܘܨܐ)

Ишодад («Исус принял в друзья») Мервский (ܐܝܫܘܢ ܡܪܘܨܐ), еп. Хдатты (вероятно, недалеко от Мосула) в юрисдикции Церкви Востока. Как сообщает Григорий Бар Эвройо, И. был родом перс из Хорасана (Восточный Иран), его родной город – знаменитый Мерв (сир. Меру, совр. Мары, Туркменистан). На выборах 852 г. И. был избран кандидатом в католикосы, однако Бохтишо', придворный врач халифа Мутаваккиля, смог пролоббировать другую кандидатуру – Феодосия. Вскорости после этого в Халифате развернулись гонения на христиан, множество пострадало мученически, но Ишодаду было суждено пережить их. Он стал одним из самых известных сирийских толкователей Писания. И. составил серии толкований на Ветхий Завет (Быт., Исх., сборник из пророков «Книга седений», Песни, 12 малых пророков и др.) и на четыре Евангелия из Нового Завета. Еще не все комментарии И. опубликованы, что сообщает всем выводам предварительный характер.

Экзегетический метод И. интересен в двух аспектах: как сводка патристической экзегетики и как возможное инновационное ее направление. М. Гибсон и Дж. Ренделл Харрис выявили внушительный список источников для новозаветного комментария И. (Gibson, I, XVI-XVII). Особую роль сыграли, естественно, толкования мар Феодора Толкователя (еп. Мопсуестийского), а также мар Афрем, Ориген и большой сборник комментариев на ветхозаветный лекционарий, известный как «Вертоград наслаждений» (Gannat Bussamē). В изданиях толкований на ВЗ исследователи указывают на сочетание типичного для антиохийской школы буквализма с некоторыми аллегорическими пассажами и использованием иносказаний, заимствованных у Оригена и иных греческих авторов.

Вопрос об инновации (прежде всего, в использовании аллегорезы) обсуждается в связи с мнением некоторых старых ученых о, якобы, зависимости И. от Хнаны Адиабенского и его экзегетических методов. Однако С. ван ден Эйнде убедительно показал, что стремление увидеть в И. модернизатора в духе Хнаны неверно, ибо игнорирует главную специфическую черту метода И. – комбинаторику, иногда доходящую до энциклопедического синкретизма. В комментариях И. нередко можно обнаружить воспринятые от иных авторов весьма архаические мотивы, так ван ден Эйнде отмечает немессианское толкование Быт. 3:16 и ряд иных буквальных толкований.

БИБЛИОГРАФИЯ

Baumstark, 234.

Graffin F. *Ishocdad de Merv*, DSPir 7 (1971), 2095-2096.

Fiey J.-M. *Isho'dad de Merv*, DHGE fasc. 150 (1995), 175-176.

Urbina O., de, 218.

ИЗДАНИЯ

Euringer S. *Des Išo'dâd von Maru Kommentar zum Hohenlied* ediert // *Oriens Christianus*. Dritte serie. 6 (1932), 49-74

Gibson M. D. (ed.), Rendel Harris J. (pref.). *The Commentaries of Isho'dad of Merv, Bishop of Hadatha in Syriac and English*. I-III. Cambr., 1911-1916 [Horae Semiticae 5-7, 10, 11].

Molenberg, C. The Commentary on the Books of the Holy Prophets in a Manuscript in Leningrad... An Epitome of Isho'dad of Merv (CSCO 494, Subsidia 77, 1987).

Schliebitz J., von. Išo'dâd's Kommentar zum Buche Hiob, 1. Teil. Giessen, 1907.

Van Den Eynde C. Commentaire d'Isho'dad de Merv sur l'Ancien Testament. I. Genèse. CSCO 126, 156 = SS 67, 75 (1950, 1955).

Van Den Eynde C. Commentaire d'Isho'dad de Merv sur l'Ancien Testament. III. Livre des Sessions; IV, Isaïe et les Douze. CSCO 229-230, 303-304 = SS 96-97, 128-129 (1963, 1969).

Van Den Eynde C. Commentaire d'Isocdad de Merv sur l'Ancien Testament. V. Jérémie, Ézéchiël, Daniel. CSCO 328-329 = SS 146-147 (1972).

Van Den Eynde C. Commentaire d'Ishocdad de Merv sur l'Ancien Testament. VI. Psaumes, CSCO 433-444 = SS 185-186 (1981).

СТАТЬИ

Brade L. Die Herkunft von Prologen in den Paulusbriefexegesen des Theodoros bar Konai und Ishodad von Merv, OC 60 (1976) 162-171.

Grill S. Ischodad von Merw und die hajjemin Gen 36, 24, Biblische Zeit-s-schrift nf 11 (1967) 116-117.

Hofstra J. D. Isho'dad van Merw: «En het Woord is vlees geworden». De plaats van het commentaar van Isho'cdad van Merw op Johannes 1, 1-18 binnen de Syrische exegetische traditie (Diss. Vrije Universiteit, Amsterdam, 1993).

Hofstra J. D. The sources used by Isho'dad of Merw in his Commentary on St. John, chapter 1 // SympSyr VII, 23-35.

Leonhard C. Ishodad of Merw's Exegesis of the Psalms 119 and 139-147 (CSCO 585, Subsidia 107; 2001).

Leonhard C. Ishodad von Merv und Theodor von Mopsuestia zu PS 147,9 // Protokolle zur bibel (salzburg) 8 (1999) 149-151.

Leonhard C. Tradition und Exegese bei Ishodad von Merv (9. Jh.) am Beispiel der Opfer von Kain und Abel (Gen. 4, 2-5a) // Zu Geschichte, 139-179.

Levene A. Some observations on the Commentaries of Ishocdad Bishop of Hadatta and of the Manuscript Mingana 553 on Genesis // StPatr 4 = TU 79 (1961) 136-142.

Molenberg C. Ishoc bar Nun and Isho'dad of Merv on the Book of Genesis. A study of their interrelationship, in Genesis // Oriental Christian Interpretation, 197-228.

Salvesen A. Hexaplaric readings in Isho'dad of Merv's Commentary on Genesis, in Genesis // Oriental Christian Interpretation, 229-252.

Schall A. Der nestorianische Bibelexeget Isho'dad von Merw (9. Jh. n. Chr.) in seiner Bedeutung für die orientalische Philologie / M. Macuch, C. Müller-Kessler, B. G. Fragner (ed.), Studia Semitica necnon Iranica R. Macuch Dedicata (Wiesbaden, 1989) 271-282.

Van Rompay L. Iso' bar Nun and Iso'dad of Merv: new data for the study of the interdependence of their exegetical works, OLP 8 (1977) 229-249.

БАР САУМА НИСИБИНСКИЙ

(ܒܪܫܘܡܐ ܒܝܢܫܝܢܝܐ)

Бар Саума Нисибинский (ܒܪܫܘܡܐ ܒܝܢܫܝܢܝܐ, букв. Постник, Βαρσοῦμας) – видный несторианский церковный деятель V в., один из лидеров радикального несторианского направления в богословии Церкви Востока, реформатор канонов. Б. был одной из самых противоречивых фигур истории христианского Востока, достаточно сказать, что для армян он остался (проклятым), а для восточно-сирийского историка Мари он – ܠܘܠܐܐܝܢܐ ܕܩܝܡܐ, т. е. свет Востока.

Бар Саума родился около 415-420 г. в Бет-Кардо (сев. Иран) в бедной семье. Монофизитский писатель Симеон Бет-Аршамский (на пристрастных сведениях которого основывается Бар-Эвройо) писал, что Б. был рабом некоего Мари из Бет-кардо. Юношей Б. поступил в Эдесскую школу, которой в те годы заведовал Ива (Ихива) Эдесский. Там он занимался переводом творений Феодора Мопсуестийского на сирийский язык. В 449 г. на II Эфесском (разбойничьем) Соборе он был приговорен по просьбе эдессян к изгнанию за радикальное диофиситство, но после восстановления Ивы на Халкидонском Соборе Б. продолжал жить в Эдессе. После смерти Ивы в 457 г., Б. вернулся в Персию, где католикос Бабуй назначил его на нисибинскую митрополичью кафедру. В 457 г. Б. пригласил знаменитого Нарсаю в Нисибин для создания там богословской школы взамен ставшей миафиситской эдесской. Оказавшись в Персии, Б. начал попытки провести в жизнь свои канонические реформы. Главной тенденцией их был пересмотр канонических норм в отношении брака. Б. считал возможным заключение брака после рукоположения для диаконов и выступал за женатое духовенство, включая епископат. Сам он женился на расстригшейся монахине по имени Мамоэ (ܡܡܘܐ). В 484 г. Б. резко выступил против католикоса Бабуя, который был не согласен с его каноническими взглядами. В апреле того же года Б. организовал в Бет-Лапате (Гундишапур) под покровительством шаханшаха Пероза собор, состоящий из одних своих бывших соучеников по эдесской школе (Маына Бет-ардаширский, Абшота Нисибинский, Иоанн Бет-гармайский и др.), который известен тремя решениями: догматической формулировкой, закрепившей формульный язык Феодора Мопсуестийского в качестве официального языка несторианской догматики, разрешением брака епископам и низложением католикоса Бабуя. Тот немедленно созвал ответный собор в Селевкии-Ктесифоне, на котором он низложил Б. Именно Бет-Лапатский собор был признан шаханшахом Перозом, а Бабуй был арестован и умерщвлен. Симеон уверяет, что смерть Бабуя была результатом интриги Б., который информировал шаха о неосторожных выражения католикоса. На его место избрали Акакия, соратника и друга Б., с которым Бар Сауме после периода острейшего противостояния удалось в августе 485 г. в Бет-Адрай заключить соглашение о преодолении схизмы. Б. в письме Акакию признавал Бет-Лапатский собор своей ошибкой.

Согласно его предложению, шахи Пероз, а потом и Балаш, повелели изгнать монофизитов из пределов Ирана за исключением Тагрита, который стал их основной резиденцией. Симеон и Михаил Сириец сообщают о различных зверских убийствах монофизитского клира, которое якобы совершал Бар-Саума, однако нет оснований считать эти сведения непредвзятыми. Цель Б. была в освобождении католикосата от давления светской власти с одной стороны, и в сопротивлении распространению монофизитства – с другой. Изгнание монофизитов из Персии было результатом интриги марзбана Кардага Нахвергана, считавшего монофизитство разновидностью ро-

мейской веры. Именно в контексте борьбы с монофизитской экспансией надо рассматривать попытку Б. подчинить влиянию Церкви Востока армянские земли, бывшие под персидским контролем. Как сообщает армянский историк Товма Арцруни, Б. отправился в Арзон и в Мокк, но вынужден был оттуда удалиться под нажимом князя Мершапуха Арцруни. Его попытки вызвали сопротивление армян и в определенном смысле способствовали росту антимонофизитских и антихалкидонитских симпатий у армян. На валаршапатском соборе 491 г. Б. вместе с «нечестивым собором халкидонским» и «скверными хужиками» (т. е. хузистанцами, ибо Бет-Лапат был центром провинции Бет-Хузайе), был предан анафеме. На Соборе 486 г. под председательством Акакия, несмотря на отсутствие самого Б., которому пришел указ шаха не покидать Нисибин, состоялась фактическая победа его линии, как в области канонического права, так и в богословии. В Церкви Востока были приняты некоторые диофизитские формулы (две природы Христа, каждая со своими свойствами, без смешения или сложения [Ктава Сунхадос, с. 301-303]). Какое-то антимонашеское движение отразилось в другом каноне этого собора, запрещающем монахам проникать в города, где уже есть женатое духовенство под предлогом того, что-де «эти монахи проповедуют гнушение браком». Третьим каноном было запрещено безбрачие клирикам и разрешена женитьба диаконов после рукоположения. Мирянам благословлялось вступать во второй брак. Решения этого собора были окончательно подтверждены на соборе 497 г., созванном католикосом Бабаем. Главенство Селевкии-Ктесифона было окончательно утверждено, а все взаимные хулы Б. и Акакия решено было предать забвению. Умер Б. между 492 и 495 гг.

От некогда многочисленных сочинений Б. почти ничего не осталось. 5 писем его вошли в «Ктава Синхадос» (*Synodicon Orientale*), книгу деяний соборов Церкви Востока. У несториан Б. почитается во святых и считается «наизнаменнейшим и первым среди учителей веры».

БИБЛИОГРАФИЯ

Пигулевская Н. В. Культура сирийцев..., 201-203.

Gero S. Barsauma of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century (Louvain, 1981) (CSCO 426, Subs. 63).

Gero S. Die Kirche des ‚Ostens‘. Zum Christentum in Persien in der Spätantike // Ostkirchliche Studien 30/1 (1981), 2-27.

Labourt 1904: Le christianisme dans l' Empire Perse sous la dynastie Sassanide, 131-152.

Le Coz R. Histoire de l'Église d'Orient (Paris, 1995), 51-55.

Synodicon Orientale, 301-305 et 528-536.

Urbina O., de. *Patrologia syriaca* (Roma, 1965) § 48, 118-120.

БАР-ХАДБШАББА

(ܒܪ ܗܕܒܫܒܒܐ)

Бар-Хадбшабба [Бархадбешабба] (ܒܪ ܗܕܒܫܒܒܐ, букв. «чадо воскресное») Халванский – восточно-сирийский церковный писатель рубежа VI и VII вв., автор сочинения «Причина основания школ» (ܩܘܪܝܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܡܫܚܐ). В ркп. Siirt 82 XVI в. автор назван «Б. Арбайя, епископ Халвана», что ставит вопрос о возможной идентичности Б. Х. и Бархадбшаббы Арбайи. Вообще говоря, можно сказать, что существуют два взаимосвязанных источника, содержащих сведения по истории школы в Нисибине – трактат «Причина основания школ» и «История святых отец», которые дополняют данные устава Нисибинской школы. Материал их местами совпадает дословно, но характеристика отдельных лиц, оценка их деятельности подчас прямо противоположны. Попытка критического подхода к этим источникам по истории Нисибийской академии была сделана Э. Германном, который использовал предшествующие работы Ж. Шабо и А. Минганы. Сравнение текста обоих памятников привело исследователя к выводу, что «История» была источником трактата. Многие современные исследователи сомневаются в принадлежности одному и тому же лицу трактата о школах и «Истории», поскольку в них имеются противоречащие друг другу данные; однако есть некоторые основания, позволяющие приписывать оба сочинения одному автору. Во введении к «Истории», которое автор называет «предупреждением», говорится: «Многое удерживало меня от намерения собрать истории святых отцов и показать различных их клеветников: во-первых, незнание, во-вторых, молодость, в-третьих, неподготовленность, но более всего – тяжелые времена, которые постоянно волнуют и смущают разум, затрудняют ему познание». Судя по этим словам, «История» была написана автором в молодости, когда он только лишь начинал свою деятельность. В одном сочинении автором назван Бархадбшабба Арабайя, епископ Халвана, в другом – к этому имени добавлено, что он был «священником и главой надзирателей (ܩܘܪܝܢܐ ܕܥܘܠܡܐ) святой школы города Нисибина». Этот титул дан ему в заголовке «Истории». В трактате же «Причина основания школ» автор назван епископом Халвана, что соответствует и его подписи под деяниями собора Григория I, в 605 г. (Ктава Сунхадос, с. 479). Судя по обоим дошедшим до нас сочинениям, Б. был ученым человеком, хорошо осведомленным об истории школы и знакомым с ее жизнью. Можно предположить, что Б. сначала учился в ней, потом занял положение старшего учителя, *resh badōke*, а затем был рукоположен епископом Халвана. Подобный путь проходили и другие воспитанники этой школы.

Трактат «Причина основания школ», что составил мар Бархадбшабба Арабайя, епископ Халвана отчетливо распадается на две части. Первая часть, теоретическая, говорит о поучениях, которые «были даны Творцом невидимому миру ангелов и человеку», – поучения Христа своим ученикам и последователям. В этой же части (С. С. Аверинцев называет ее «эпистемологическим рассуждением») дан философский анализ познания мира, причем сирийские термины находятся в непосредственной связи с греческой философией. Главным качеством человека является «разум словесный и просвещенный» (*mad'ā mlilā wa-nhīrā*); а так как наше слово соответствует этому разуму, тому, что есть в нас, то возможно и его понимание. У разума есть качества, среди которых названы понимание, мышление, а также страсть, гнев, воля. Но «разум стоит над всеми ними» (*mad'ā dēn yithēwy l'al men köllhōn*) и как «мудрый возница» (*henyokhā hakkīmā – hniicoj*), и как «способный кормчий»

(küfernità – kubernhthj). Именно разум действует и выявляет следуемое. Все, что заключается в науке, может быть, таким образом, разделено на две части – «знание и действие», т. е. на теорию и практику. Знание необходимо для различения добра и зла, правды и лжи, тогда как действие, практика, обуславливают выполнение добрых дел. «Этой замечательной способностью рассуждения разум рисует величественные картины истинного знания». Далее автор переходит к истолкованию легенды о грехопадении человека и рассматривает историю израильского народа как передачу традиций, поучений, которые якобы формировались в «школах» (مدرسة), т. е. группах учеников, собиравшихся вокруг патриархов или пророков, как в «школе Ноя», в «школе Авраама». Поучения в этих школах были даны «самим Господом». «Великую школу совершенной философии», главой которой ему было приказано быть, основал Моисей для «сынов Израиля». «И он вел эту школу в течение сорока лет в пустыне Хорив (حوريف)», причем наказывал тех, кто противился его учению. Благодаря преемственности эта «школа» продолжала существовать и далее. Школу создал и «премудрый Соломон», точно так же как и прочие пророки. Затем трактат переходит к перечислению «собраний» (qñüşyë), которые и составляли собственно школы, «собрание школы», учеников, собиравшихся для занятий. Первым таким «собранием» названа академия Платона, в которой, по преданию, насчитывалось более тысячи учеников, в том числе сам Аристотель, ставший преемником Платона. В Александрии «собрание» было образовано Эпикуром и Демокритом, но их учение было языческим, они, по словам автора, смешивали истину с заблуждениями. Трактат упоминает также о «физиках» (فلسوف) и их учении об атомах, отмечая, что Пифагор заблуждался в учении о Едином Божестве. В Персии «собрание школы» (مدرسة) создал маг Зардушт (Заратуштра). Сообщив об отдельных сторонах его учения, трактат завершает описание словами: «Таковы собрания, устроенные сынами заблуждения».

Далее автор трактата рассказывает, что с пришествием Христа была «обновлена первоначальная школа его Отца». В ней учителем Писания стал Иоанн Креститель, а управителем, домовладыкой (مدير) – апостол Петр. Христос начал проповедовать тридцати лет, Он поучал учеников и народ, Его учение продолжали распространять апостолы, и особенно Павел. Сообщив о смерти апостолов, трактат переходит к тому, «как начали быть школы» собственно образовательные и «в какое время стали толковать писания». Знаменита была Александрийская школа, в которой процветала философия и экзегеза. В ней «к чтению писаний» было присоединено толкование. Руководителем этой школы и ее экзегетом был «Филон Иудей», который стал толковать Библию аллегорически, совершенно устранив историю (taš'ithā gnyuā). Эти ученые увлекались «пустяками», а не «истинным учением», и спустя немного времени «та школа философов пропала и усилилась эта новая». В известной мере трактат связывает с этой традицией и арианство, так как «нечестивый Арий» учил в Александрии, толковал Писание и, впав в гордыню, стал проповедовать ересь о том, что Сын Божий – тварь. Никейский собор 325 г. осудил арианство и все предшествующие ереси, а затем епископы основали школы: Евстафий – в Антиохии, Иаков – в Нисибине, Александр – в Александрии, где толкователем стал Афанасий Великий. Иаков поставил экзегетом своей школы мар Афрема (т. е. преп. Ефрема Сирина), который преподавал там 38 лет. Когда Нисибин «был отдан персам» в 363 г., св. Ефрем переселился в Эдессу, где его школа достигла расцвета. К нему собралось много учеников, в том числе Нарсай, Бар Саума – будущий епископ Нисибина, и Маына – будущий епископ Рев Ардашира. Центральное место в трактате занимает Фео

дор Мопсуестский, его толкования писаний и отношение к ним. Б. подчеркивает связь Феодора с антиохийской традицией, со школой, основанной Диодором, которую прошли также Василий Великий, Иоанн Златоуст, Евагрий Понтийский. «Великий экзегет» впервые дал подробные комментарии ко всем книгам Библии и, что автор трактата считает не менее существенным, составил также «ответы» относительно всех ересей. В Эдессе были приняты его комментарии. Более того, «глава и экзегет школы», «светоч» Кийора сожалел лишь об одном, что они «не были переведены на сирийский язык», и он этот перевод осуществил. «Когда толкования Феодора были переведены на сирийский язык и затем переданы собранию Эдессы, тогда отдохнул этот муж (Кийора) со всем собранием братьев». У Кийоры было много учеников, и они приняли от него толкование божественных Писаний и их предания; он также читал и толковал по книгам экзегета. Таким образом, Кийора с целой группой учеников перевел на сирийский язык с греческого толкования Феодора Мопсуестийского. Сам же он пользовался как этими толкованиями, так и «преданием», существовавшим и раньше, «устным учением» т. е. традициями, которые передавались от учителей к ученикам. Бархадбешабба сообщает, что такие «традиции школы», передававшиеся изустно, существовали: это толкования мар Афрема, «о которых говорят, что они восходят к самому апостолу Аддаю; их запечатлел потом в своих проповедях и других сочинениях мар Нарсай». Эдесский епископ Раббула (ум. в 435 г.) был расположен к Феодору Мопсуестийскому, но на соборе, когда Раббула стал оправдываться в том, что он наказывал клириков, Феодор дал ему отповедь «от Писания».

После смерти «вселенского толкователя» Раббула велел сжечь его сочинения. Избежали этой участи лишь не переведенные с греческого толкования на Ин. и Еккл. После смерти Кийоры его сменил избранный по общему желанию мар Нарсай, о роли которого в Эдесской и Нисибийской школах речь пойдет ниже. Далее трактат сообщает, что Нарсая в Нисибине сменил Елисей бар Косбайе; он был ректором семь лет и скончался в преклонном возрасте. Преемником Елисея стал Авраам, родственник мар Нарсая, которому помогал Иоанн из той же семьи. Затем эти обязанности нес Ишоаяв (569-571), избранный сначала епископом Арзона (Арзанены), а в 581 г. – патриархом несториан († 596г.). После Ишоаява экзегетом школы в течение одного года был Авраам Нисибийский бар Кардаха, а затем «его степень» (dargeh) получил Хнана Адиабенский, учение которого стало причиной внутреннего раскола в несторианской церкви. Трактат отзываясь о Хнана в очень лестных выражениях, говорит о его смирении, скромности, о его исключительных знаниях и способности к преподаванию. У него было «великое сокровище души», «ему было недостаточно только словом передать нам толкование, но и в писаниях он желал запечатлеть нам свои мысли и идеи». Б. несомненно принадлежал к числу учеников Хнаны и составлял свой трактат, когда тот был жив. «Мы все молим о продлении его жизни, – пишет он, – потому что он украшал изящным словом философов свои замечательные толкования. Его труды распространены повсеместно, по ним учатся и там, где его нет. Через его учеников распространяется его слава». В трактате нет указаний на то, что Хнана был осужден на соборе 585 г. за свою близость к Православию. Единственный намек на то, что его жизнь не всегда шла гладко, имеется в словах об искушениях, волнениях и испытаниях. Возможно, автор имел в виду нападки, которым подвергся Хнана в Нисибине, но которые он сумел отвести. Несмотря на эти обвинения, он стал ректором академии (572 г.). По-видимому, приведенные выше строки были написаны до собора 585 г., созданного Ишоаявом I. Догматические претензии, которые были выдвинуты против Хнаны на соборе католикоса Григория Кашкарского (605-609), имели место

позднее. Последняя часть трактата посвящена жизни школы. «Такова вкратце причина школ, – пишет автор. Не без основания установлена и определена сессия в два срока – летом и зимой. Поскольку человек состоит из души и тела, которые не могут пребывать одна без другой, решили отцы, видя, как мы заботимся о пище духовной, выделить нам время и для работы, для добывания пищи телесной». Летней сессии предшествует жатва, а зимней – сбор фиг и оливок, важнейших сельскохозяйственных культур на Востоке. Но Бархадбшабба не забывает прибавить, что физический труд должен быть подчинен духовной жизни. Следуют также советы об общем поведении школяра, которое должно быть достойным и примерным. Бытовым вопросам посвящено несколько более мелких замечаний.

Трактат «Причина основания школ» представляет собой достаточно любопытный памятник апологетики хнанитства с несторианской стороны. Б. Х. – несторианин из школы Хнаны, защищающий своего учителя, но не разделяющий его догматических воззрений.

БИБЛИОГРАФИЯ

Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы (М., 1977), 162-163.

Пигулевская Н. В. История Нисибийской академии. Источники по истории сирийской школы // ПС 17 (80) (1967), 90-109, особ. 93-96.

Пигулевская Н. В. Культура сирийцев в средние века (М., 1979), 49-54

Hermann E. T. Die Schule von Nisibis vom 5. bis 7. Jhd. Ihre Quellen und ihre Geschichte // ZNTW 25 (1926), 103-108.

Mar Barhadbešabba 'Arabaya évêque de Halwan. Cause de la fondation des écoles. Publié par A. Scher (Paris, 1908) (PO 4, fasc. 4).

Synodicon Orientale ou recueil des synodes nestoriens, publ. trad. et annot. par J. B. Chabot. (Paris, 1902), 479.

ИЗЛА

правильнее – Изала от ассирийск. Ицалла, جبل الازل, ар. جبل الازل,
тж. Нисибинская гора

Изла – сирийское название горы в современной Восточной Турции, недалеко от Нусайбина. Название Ицалла – по происхождению хурритское, встречается в древне-ассирийских текстах о завоеваниях IX в. Именование «гора» (сир. «Тура», араб. «Джебель») – условность, ибо фактически Изала – это южная часть гряды, северный отрог которой называется Тур 'Абдин («Гора служителей» [Божиих]), общая длина которой ок. 60 км. В сирийской традиции И. можно сравнить с Киево-Печерской лаврой, столь велико ее значение как первичного очага монашества.

Мар Авген и его обитель на Изле. Известность в сирийской культуре это место приобрело в связи с агиографическим циклом Мар Авгена (св. Евгения), который по преданию поселился на И. Статус легенды о Мар Авгене до сих пор остается неясным, т. к. в нем много эпических элементов, а кроме того, сомнение ученых вызывает «египетская легенда» (см.: Дьяконов, Fiey, Aonès). Житие Мар Авгена рассказывает, что ловец жемчуга из Египта неожиданно решил удалиться в Месопотамию. «Из тамошних отцов пошли со святым 70 мужей, чтобы идти с ним до страны Месопотамской во владение города Нисибина. И пребывал этот великий и божественный сонм без уменьшения и дошел до реки, которая называется Нгар Машах (Гурмиш), и спустились и перешли ее с южной стороны от города». Первичный импульс, приданный обители ее основателем был недолгим, к VII в. братия истощилась, а монастырские здания лежали в руинах. Возрождение монастыря стало делом Авраама из соседнего села М'аррэ. Начался новый краткий период расцвета: несколько воспитанников Авраама стали, в свою очередь, организаторами и настоятелями больших монастырей.

Со времени основания в IV в. обитель мар Авгена знала разные времена: особенно тяжелым было начало VIII в., когда братия, казалось, покинули ее. Однако потом они опять поселились в ней и до XVII в. она продолжала числиться монастырем Церкви Востока. Умр мар Авген был покинут восточными сирийцами после 1629 г. Затем в монастыре обосновались западные сирийцы (миафиситы). С тех пор имеются свидетельства о насельниках монастыря (данные 1972 г. – 1 инок).

Обитель Мар Авраама. Расцвет монашества на И. можно с определенностью датировать концом VI вв., когда там основывает свою обитель знаменитый Авраам Кашкарский (Старший). Как свидетельствует его житие (как синаксарная версия, так и фрагменты у Ишоднаха и в «Сииртской летописи»), он избрал И., видимо, по причине близости к Нисибину. На горе он поселился в пещере и стал питаться дикими травами и кореньями. Связь обители мар Авраама с Нисибинской школой, где он провел немало лет, была весьма важной для традиции Изальских монастырей. В VII в. на Изале основал Великий монастырь один из учеников Авраама Кашкарского, Баввай (Баввай) из Нисибина, прозванный за свой рост Большим (в отличие от другого Баввая – Малого). После кончины мар Авраама настоятелем был выбран Дадишо' Адиабенский, с которого начинается широкое распространение иночества («цепная реакция», как назвал это А. Выбус). Великий монастырь мар Авраама (араб. Умр мар Ибрахим), по всей видимости, так и не пережил деятельности своего последнего настоятеля Бавая Старшего. Смысл и направление реформ Бавая трудноопределим: этот бесспорно выдающийся деятель Церкви Востока был ответствен сразу за множество процессов Церкви Востока: «антимессалианский» процесс и связанный с ним разгон братии монастыря, унификация официального богословия Церкви Востока,

борьба с христологическими диссидентами и ряд других. Однако, если деятельность Бавая нуждается в дальнейшем изучении для выяснения его роли и значения в процессах VII в., на организацию и состав обителей Излы он оказал достаточно явственное влияние.

Монастырь Мар Малка, мар Сисина и мар Элише. Между монастырем Мар Авгена и городом Мидьят расположен еще один известный монастырь, основанный тремя подвижниками Церкви Востока. Вероятно, бури VII в. оказались для него слишком разрушительными. Впоследствии монастырь оказался в юрисдикции миафиситской Церкви.

Монастырь Бавая Меньшего / Мар Баб / Дайр аз-Зафаран (Шафрановый монастырь) / Дайр ас-Сайид. Был основан Баваем Нисибинским в начале VII в. Известно, что в письме от 1231 г. митрополит Нисибинский Ишоив бар Малкон в письме к антиохийскому патриарху Игнатию III Давиду отождествляет монастырь Бавая Меньшего и Дайр аз-Зафаран. Между 1293 и 1832 в этой обители находилась резиденция патриарха (*The Hidden Pearl*, II, 165). Это один из неплохо сохранившихся монастырей, церкви и строения которого, ранее известные под названием «мар Баб», теперь привлекают исследователей и туристов. В скриптории этой обители было написано большое количество рукописей. Знаменитый Иоанн из Дары был иноком этой обители прежде того, как был избран на митрополичью кафедру Дары в 825 г. Знаменитый историк сирийской литературы Игнатий Ефрем Барсаум также был иноком этой обители с 1933 по 1957 г., а знаменитый собиратель рукописей и следователь сирийской традиции Филоксен Юханнон Долабани – с 1947 по 1969 г.

Монастырь Раббана Сапра. Об этой обители имеются сведения у Ишоднаха (*Liber cast.*, 110), но М. Фиэ (*Nisibe*, 152) замечает, что хронологическая привязка Сапры к мар Авгену не выдерживает критики, так что приходится отнести основание обители к VIII в. Следов монастыря в настоящее время не находится, его предположительная локализация – место, называемое Дайр Шапк.

Монастырь Иоанна Бедуина / Умр мар-Юханна окружен еще большей тайной. С. Брок (*Notes*, 6-14) указывает на вполне эпическое житие Йоханнана Тайяа, которое приводит список настоятелей от самого Иоанна до некоего Саллары. Это имя фигурирует как в рукописи Самуэля Акташа из Кармина (Мор-Гавриэль), содержащей вышеназванное житие. В «Истории» патриарха Барсаума сообщается, что руины монастыря известны «и по сей день» (*Hist. T. A.*, 218) и находятся недалеко от обители мар Авгена.

В литературе иногда встречаются упоминания о других монастырях Излы (обитель мар Ярета, монастырь мар Худауи, Дайр ал-Ауар), но по мнению Фиэ (*Nisibe*, 157-158) информация о них нуждается в проверке. С. Брок в статье 1980 г. локализует обитель мар Ярета «над деревней М'аррэ» (*Brock, Notes*, 15). Примерно там же, по его данным, находился и монастырь мар Худауи.

Для многих сирийских обителей традиции Излы сыграла роль основы: так, соседний монастырь Бет 'Авэ («Лесной») был основан Раббаном Яэкобом (Иаковом) в традиции Великого монастыря Изалы, а на юге, в Бет Хузайе эти традиции развивал знаменитый настоятель и аскет Раббан Шапур (Шабур), основавший обитель, носившую его имя, в которой, в частности, подвизался некоторое время и мар Исхак с горы Матут, бывший епископ Ниневии, известный грекам и славянам как «Исаак Сирин». Иноческое движение в Церкви Востока началось в массовом порядке в конце VI в., до этого говорить о каких-то твердых исторических данных представляется весьма неосторожным. Монашеская колонизация Изальского горного массива была связана

с харизматической традицией мар Авгена и с распространением устава мар Авраама Кашкарского. Хронологическая привязка мар Авгена вообще трудна, традиционная дата (IV в.), которую, несмотря на весь свой скептицизм, принимает Фиэ, есть не более чем гипотеза. Доказать ее сложно равно как и наличие монастырей общежительного типа на Изле ранее V в. Пожалуй, наиболее взвешенной можно назвать т. зрения, связывающую колонизацию Излы именно с мар Авраамом. Именно за его кончиной начинается медленный упадок обитателей Излы, в который внес свой вклад и Бавай Большой, и арабские завоевания VII в.

После кончины мар Авраама центр переносится в Бет Авэ, что видно уже и по труду Фомы Маргского и по другим, более поздним писателям иноческого направления. Постепенно иночество Церкви Востока все более истончалось или уходило на восток, а монастыри постепенно переходили в руки западных сирийцев (миафиситов). Этот процесс завершился примерно в начале XIX в. Внимание исследователей сейчас сосредоточено на истории самих монастырей (Э. Пальмер, С. Брок, М. Фиэ), на истории иночества Церкви Востока (С. Кьяла, С. Брок), а также на истории рукописей, вышедших из скрипториев этих монастырей. Изла была колыбелью месопотамского иночества, но оно не ограничилось изальскими пещерами, а широко распространилось по Сирии, Месопотамии и дальше – на Восток. Если бы не арабское завоевание, сирийский мир стал бы миром, духовный облик которого определяло по преимуществу иночество.

БИБЛИОГРАФИЯ

Дьяконов А. П. К истории сирийского сказания о св. Мар-Евгене // Он же. Иоанн Ефесский и его церк.-ист. труды. СПб., 2006, 581-639.

Balicka-Witakowska E., Brock S., Taylor D., Witakowski W. The Hidden Pearl. Vol. 2: The Heirs of the Ancient Aramaic Heritage. Tran World Film Italia, 2001, 134-166.

Brock S. Notes on Some Monasteries on Mount Izla Abr-Nahrain XIX. Leiden, 1980/1, 1-19; repr. – Syriac Perspectives on Late Antiquity London, VARIORUM, 1984, ch. XV.

Chialà S. Abramo di Kashkar e la sua comunità. La rinascita del monachesimo siro-orientale. Bose, QIQAJON, 2005.

Fiey J.-M. Aonès, Awun et Awgin (Eugène): Aux origines du monachisme mésopotamien // AnBoll. 1962, vol. 80, 52-81.

Fiey J.-M. Nisibe: metropole syrienne orientales et ses suffraganfs, des ongmés a nos jours. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 388, Subsidia 54; 1977, 134-157.

Hoffmann G. E. Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, Leipz. 1880. Excursus 6, 166-173.

Hollerweger H. Turabdin: Lebendiges Kulturerbe/ Living Cultural Heritage/ Canlı Kültür Mirası, (Linz, Austria: Freunde des Turabdin, 1999).

Palmer A. Monk and mason on the Tigris frontier: the early history of ʿTur ʿAbdin (Cambr., 1990).

БАР САУМА

(ܒܪܫܘܡܐ)

Бар Саума [Бар Ссаума] (ܒܪܫܘܡܐ), монастырь, воздвигнутый в эпоху великого строительства яковитских монастырей (раннеисламский период) на горе к юго-востоку от Мелитины. Первоначально монастырь располагался у подножия горы, но затем в 790 г. в нем скончался и был похоронен яковитский патриарх Антиохийский Георгий (Гиваргис). Вероятно, после этого монастырь был перенесен на вершину горы. О нем впервые упоминает патриарх Михаил (Сириец).

БИБЛИОГРАФИЯ

Hage W. Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit (Wiesbaden, 1966), 5, 19, 61, 107.

Honigmann E. Le couvant de Barsaumā et le patriarcat jacobite d'Antioche et de Syrie (Louvain, 1954) (CSCO 146).

КЕННЕШРЕ

كِنْنَشْرَة, араб. قنري, букв. «орлиное гнездо»

Знаменитый западно-сирийский монастырь, недалеко от северо-сирийского г. Кеннешрин, который следует отличать от Кеннешрина-Халкиды (Χαλκίς). Согласно Йакуту К. находился на восточном берегу Евфрата, напротив Европос (Джирбас), в четырех парасангах (ок. 25 км) от Маббога (Менбиджа) и в семи от Саруга. Согласно этому же географу К. был большим монастырем с 370 насельниками.

Монастырь был основан в 530 г. Иоанном бар Афтонья, который с группой монахов переселился из монастыря Мар-Тумо (св. Фомы) около Селевкия Пиерия. Первоначальное посвящение К. вызывает дискуссии, существуют две точки зрения: первоначальное название было Мар-Товма или Бар-Афтонья. Из монастыря вышло несколько патриархов Сирийской православной церкви. Ок. 809 г. банда арабов-разбойников во главе с Насром б. Шабас ал-Укайли разграбила монастырь.

Монастырь стал центром ученых исследований, в частности, переводов с греческого языка и изучения греческой традиции. Здесь учились Георгий, епископ рабов, и ученый эрудит Север Себохт, которого некоторые рукописи именуют с титулом «епископ Кеннешрина». В монастыре, вероятно, получил образование Товма д-Харкель (Фома Гераклеяский), автор одного из переводов Евангелия на сирийский, патриарх Афанасий II Баладский († 687) и Я'куб Урхой (Иаков Эдесский) изучали в К. греческий язык. Историк и богослов Дионисий Тель-Махрский также был иноком К. Именно он получил от Усмана б. Сумама разрешение отстроить его вновь после разграбления. В XI-XII вв. монастырь оставался популярным местом визитов и паломничеств в округе Сайф ад-Даула. К. прекратил функционировать в XIII в.

В 1990-х испанские археологи идентифицировали развалины около слияния рек Евфрат и Сайур как остатки К., однако по результатам раскопок под руководством Ю. ад-Дабте настоящий монастырь должен быть идентифицирован с развалинами напротив Джибраса (Европоса).

Маргинальная заметка в ркп. Oxf. Рос. 10 указывает, что песнопения знаменитого песнописца Павлы Эдесского нач. VII в. были переведены именно в К. Вероятно, там же были переведены медицинские трактаты из галеновского корпуса, а также астрономические сочинения александрийской традиции, легшие в основу астрономических писем Севера Себохта, ставших впоследствии основой арабской астрономической традиции.

БИБЛИОГРАФИЯ

al-Dabte Y. 'Iktishāf Dayr Qinnisrīn (Monastery of Qinnisre) // *Mahd al-Haḍarāt* 2 (April, 2007) 83-99.

Barsoum E. سيرت القديس يوحنا ابن افنونيا // *al-Majallah al-batriarqiyya* 4.9 (1937) 265-278.

Gonzalez Blanco A. Christianity on the Eastern Frontier // *Archaeology of the Upper Syrian Euphrates: The Tishrin Dam area*, ed. G. del Olmo Lete and J.-L. Montero Fenollos (1999) 643-662.

Gonzalez Blanco A. G. Matilla Seiquer, Cristianización: Los Monasterios del Armbito de Qara Qüzäq, in *Antigüedad y Cristianismo* 15 (1998) 399-415.

McCollum A. Philosophy, Science, and Belles-lettres in Syriac and Christian Arabic Literature: A Gentle Introduction and Survey // (2011). HMML Lectures. Paper 4 (http://digitalcommons.csbsju.edu/hmml_lectures/4 2011).

Nau F. Appendice: Fragments sur le monastere de Qenneshre // Actes du XIV congres international des Orientalistes, vol. 2 (1907) 76-135.

Nau F. Histoire de Jean Bar Aphthonia // ROC 1 (1902) 97-135.

Tannous J. Qenneshre // Syriac heritage. Gorgias Encyclopedic dictionary. Piscataway, 2012, 345-346.

КАШКАР

(Кашгар, от сир. كاشغار)

Кашкар – город-крепость в Южной Месопотамии, на берегу р. Тигр. Название не фиксируется с уверенностью ранее V в., возможна связь с новоассирийским топонимом Каскари, относящимся также к Вавилонии. Арамейское название, возможно, есть искаженное «карха» (ܟܪܚܐ, крепость, город), в других источниках в качестве когната называется слово ܟܫܟܪܘܬܐ *kaškarūtā*, земледелие.

В житийном цикле апостола Вавилонии мар Мари повествуется о проповеди апостола в Кашкаре, множество жителей которого обратилось в христианство. Автор «Китаб ал-Мадждал» утверждает, что именно апостол Мари основал город. Впоследствии город стал значимым центром в сасанидскую эпоху. В «Деяниях Архелая» говорится о проповеди Мани (Мани-хай) в К., М. Физ считает епископа Архелая невозможным полемистом против Мани, ибо тот был епископом Кашары (Шаркар) в Месопотамии. В «Фихристе» (Каталоге) ан-Надима упоминается шестое письмо основателя манихизма, адресованное жителям города. При Шапуре II там поселили пленных ромеев из Византии. В это же время город прославили несколько мучеников: Паулос (между 341 и 350), Авда (377), Адона. В городе, ставшем центром епархии, была епископская кафедра Церкви Востока. Арбельская летопись упоминает К. уже как епископию в 224 г. М. Физ считает, что К. никогда не стал метрополией. Ишоднах («Ктава д-накпута») сообщает, что многие католикосы и известные духовные деятели происходили из этого города. Во время наводнения русло Тигра изменилось, в результате чего Кашкар оказался на восточном берегу реки. В VII в. ал-Хаджадж ибн-Юсиф ас-Сакафи построил на западном берегу, напротив Кашкара, крепость Васит (*Wasit*), которая также была покинута в X в. Хиджры (XVI в.) из-за очередного изменения русла реки. Титул кашкарского епископа перешел к епископам Васита, сперва независимым.

Список епископов Кашкарских таков: Архелай (270), Авда (374), Авдишо (374), Марай (410), Абнер (? 424), Авишо (486), Эммануэл (497), Самуэл (525), Баршавва Самуэл (544), Шубха-л-маран (554), Марай (576), Йаусэф (585), Теводорос (605), Геигорис (606), Сергис (612), Язд-панес (660), Мар-Авва (740) и Исаак («Сунхадос»). Мари упоминает также Йакуб ибн-Яздин (775), Товма (780), Брих-баройо (790), Закарийя (824), Баввай (854), Йисраэль (870), Хнанишо (883), Давид (906), Йисраэль (960), Аврахам (963), Элия (987), Эшайя, Мари ибн Кура (1050), Гормиздас абу ал-Ала ас-Сайрафи (1070), Савришо ибн аби Хулья (1111), Бркишо (1190). После арабского завоевания Кашкар постепенно пустел и к XII в. превратился в груды руин. Епископия Кашкара была упразднена Церковью Востока в XII в. 6 марта 1967 г. викарий халдейского патриарха Карим Делли был наречен титулярным архиепископом кашкарским. Из города Кашкар также был родом знаменитый реформатор и организатор монашеской жизни VI в. св. Авраам Кашкарский.

БИБЛИОГРАФИЯ

Abbeloos J.-B. *Acta sancti Maris, Bruxeuelles*; Lelpzig, 1885, 78-80.

Assemani J.-A. *De catholicis seu patriarchis Chaldaeorum et Nestorianorum commentarius*, Rome, 1775, p. 3, 9, 22, 24, 28 sq., 34 49, 63 sq., 70 sq., 75 sq., 100, 105 sq., 110, 127, 138 sq., 140, 147, 155, 157.

Assemani J.-S. *Bibliotheca orientalis*, t. m, 2, Rome, 1728, 734 sq. Lequien, n, 1163-1168.

Bedjan P. (ed.). *Acta maritrum et sanctorum*, t. n, Paris, 1891, 325-347.

Fedalto. OC, 839-840, nos 75.14.1 и 14; 79.6.14.

Fiey M. *Assyrie chrétienne*. Beyrouth, 1968, 151-187.

Fluegel G. *Mani, seine Lehre und seine Schriften*, Leipzig, 1862, 414 (index).

Glsmondi H. *Maris Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum commentaria*, versio latina. Roma. **Harrak A.** *The acts of Mār Mārī the apostle*. Leyden, 2005, 69.

Hoffmann G. *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, dans *A on. für die Kunde des Morgenlandes*, vii, 3. Leipzig, 1880, n 187.

Mirecki B., Mirecki J., Mirecki P. *Frontiers of faith: the Christian encounter with Manichaeism in the Acts of Archelaus*. Leyden, 2007, 10.

Morony M. G. *Continuity and change in the administrative geography of Late Sassanian and Early Islamical-Iraq* // *Iran XX*, 1982, 1-49.

Streck M., Kaskar EI. v. IV, 800-801. Leiden, 1993.

Wallis Budge E. A. *The Book of Governors*, t. II, London, 1893, 713 (index).

قوانجي, فواد يوسف. «مدينة كسكر: أول مدينة مسيحية في بلاد الرافدين // Zahrira.net.



Научное издание
Мар Исхак Ниневийский
(*преподобный Исаак Сирин*)

КНИГА О ВОСХОЖДЕНИИ ИНОКА
Первое собрание
(трактаты I–VI)

Корректор А. Рекман
Оригинал-макет подготовлен А. Чекалем
Художественное оформление А. Чекала

Подписано в печать 15.11.2016. Формат 70×100 1/16.
Бумага офсетная № 1, гарнитура Brill.
Усл. печ. л. 47,08. Тираж 600 экз. Заказ №8697.

Издательский Дом ЯСК
№ государственной регистрации 1147746155325
Phone: 8 (495) 625-35-92 E-mail: Lrc.phouse@gmail.com
Site: <http://www.lrc-press.ru>, <http://www.lrc-lib.ru>

Оптовая и розничная реализация — магазин «Гнозис».
Тел./факс: 8 (499) 255-77-57 E-mail: gnosis@pochta.ru
Костюшин Павел Юрьевич (с 10 до 18 ч.).
Адрес: Москва, Турчанинов пер., д. 4

Отпечатано в АО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский Печатный Двор»
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
Сайт: www.chpd.ru, E-mail: sales@chpd.ru, тел. 8(499)270-73-59

**В НАШЕМ ИЗДАТЕЛЬСТВЕ
ВЫШЛИ СЛЕДУЮЩИЕ КНИГИ:**

Балто-славянская акцентология: Материалы VII международного семинара / Отв. ред. М. В. Ослон. М.: Языки славянской культуры: Фонд «Развития фундаментальных лингвистических исследований», 2016. — 200 с.

ISBN 978-5-9906133-5-5

Бондаренко Д. М.

Оттенки черного. Культурно-антропологические аспекты взаимовосприятия и взаимоотношений африкано-американцев и мигрантов из стран субсахарской Африки в США. — М.: Фонд «Развития фундаментальных лингвистических исследований», 2016. — 216 с. — вклейка.

ISBN 978-5-99061-333-1

Журавлев А. Ф.

Эволюции смыслов. — М.: Издательский Дом ЯСК, 2016. — 472 с.

ISBN 978-5-9907947-5-7

Карасев Л. В.

Достоевский и Чехов: неочевидные смысловые структуры — М.: Издательский Дом ЯСК, 2016. — 336 с. (Studia philologica).

ISBN 978-5-9907947-3-3

Коган А. И.

Проблемы сравнительно-исторического изучения языка кашмири. — М.: Фонд «Развития фундаментальных лингвистических исследований», 2016. — 208 с. — (Studia philologica).

ISBN 978-5-990-6133-7-9

Красухин Г. Г.

Тем более что жизнь короткая такая... — М.: Языки славянской культуры: Рукописные памятники Древней Руси, 2016. — 448 с. — (Studia philologica).

ISBN 978-5-94457-255-4

Ляшевская О. Н.

Корпусные инструменты в грамматических исследованиях русского языка. — М.: Издательский Дом ЯСК, 2016. — 520 с.

ISBN 978-5-9907947-8-8

Рассадин В. И.

Тофаларско-русский словарь. — М.: Издательский Дом ЯСК, 2016. — 608 с.

ISBN 978-5-9908330-9-8

Седов К. Ф.

Общая и антропоцентрическая лингвистика. — М.: Издательский Дом ЯСК, 2016. — 440 с. — (Studia philologica).

ISBN 978-5-9908330-6-7

Тарантул В. З.

Толковый словарь по молекулярной и клеточной биотехнологии. Русско-английский. Т. 2. — М.: Языки славянской культуры, 2016. — 1040 с.

ISBN 978-5-94457-262-2

Татевосов С. Г.

Акциональность в лексике и грамматике. Глагол и структура события. — М.: Языки славянской культуры, 2015. — 368 с. — (Studia philologica).

ISBN 978-5-9905762-5-4

Урало-сибирский патерик: тексты и комментарии: В трех томах. Книга 2 (Т. 3) / Отв. ред. Н. Н. Покровский. — М.: Издательский Дом ЯСК, 2016. — 296 с.

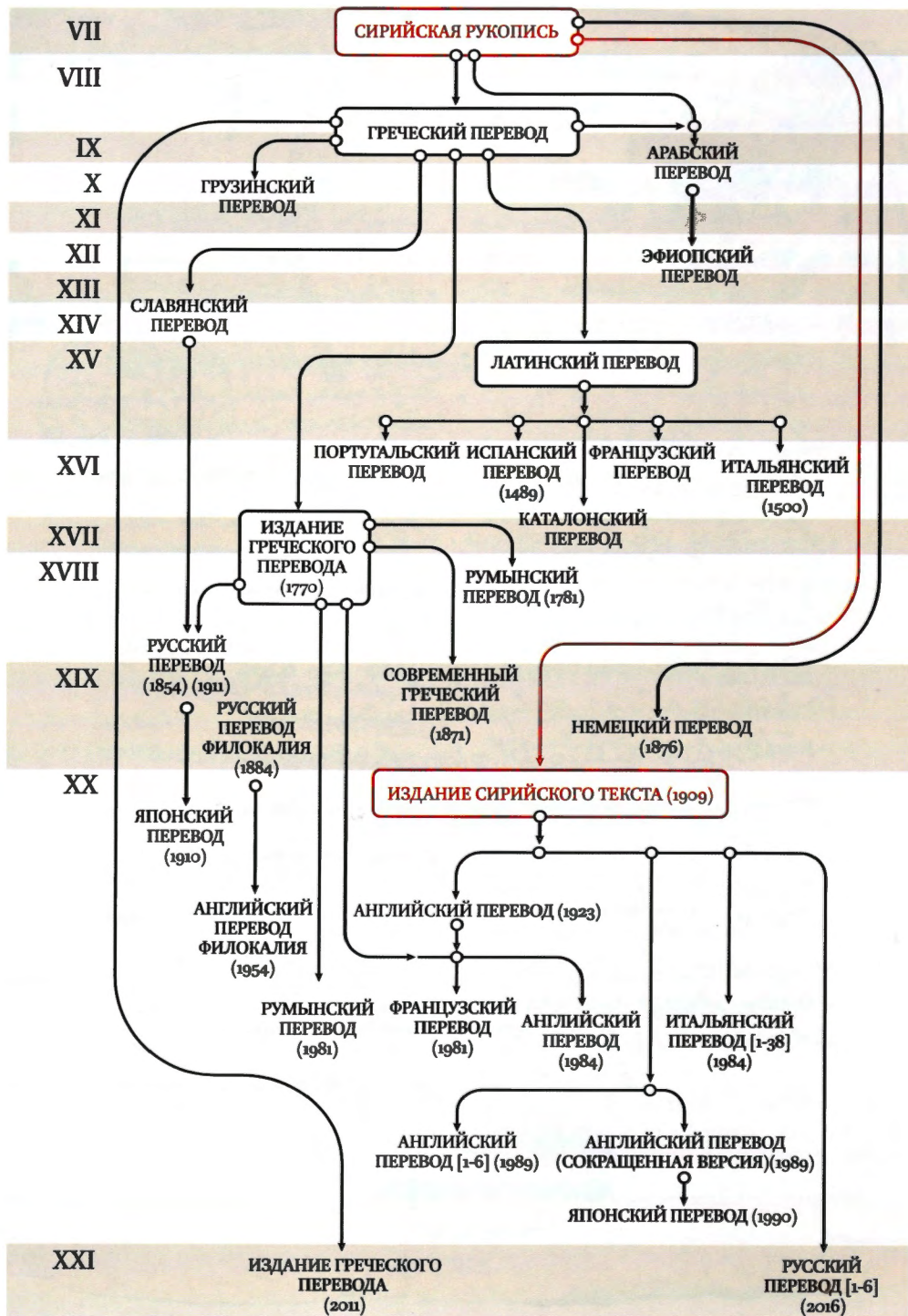
ISBN 978-5-9908330-0-5

Эверетт Д. Л.

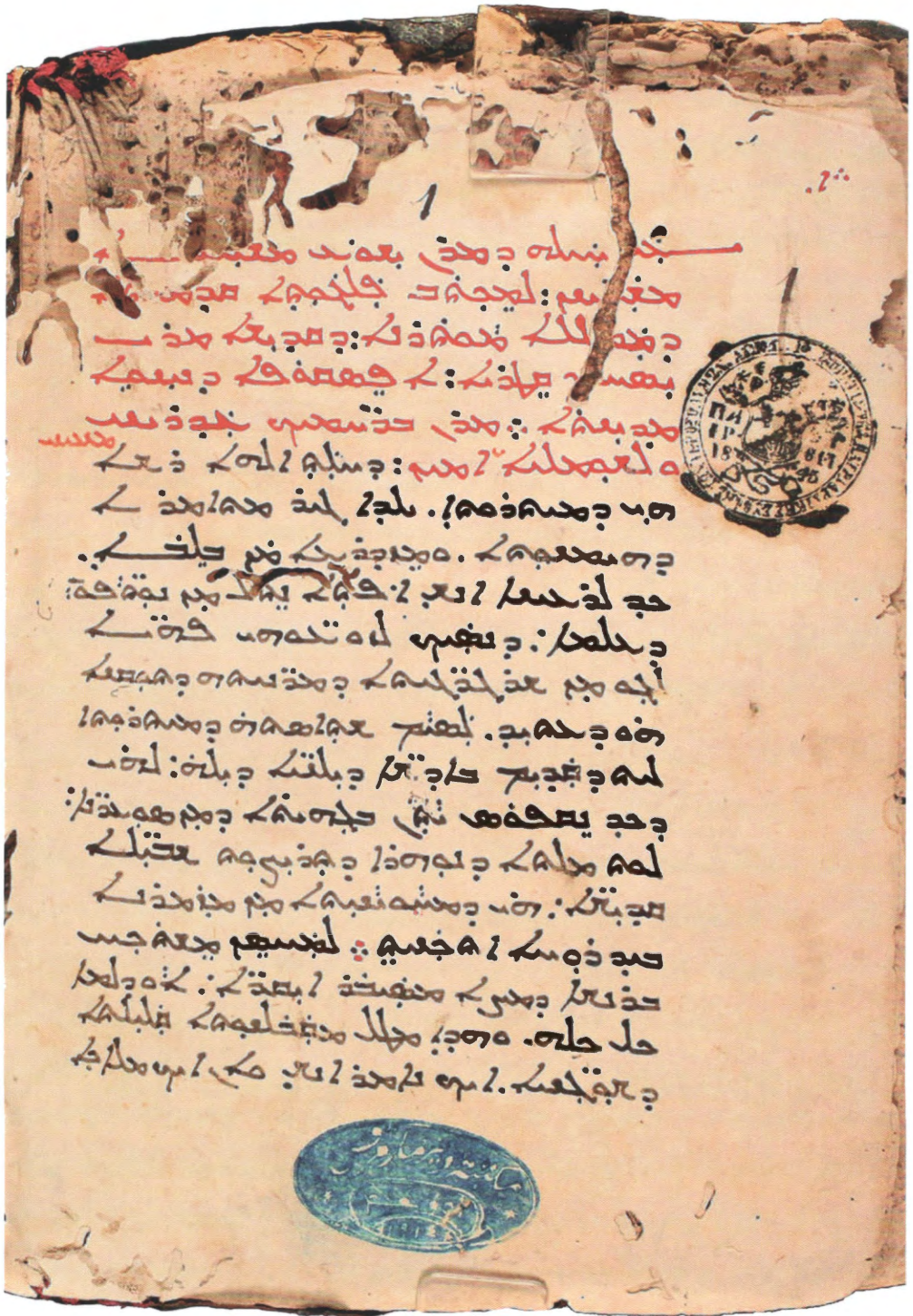
Не спи — кругом змеи! Быт и язык индейцев амазонских джунглей / Сост. А. Д. Кошелев. — М.: Издательский Дом ЯСК, 2016. — 384 с., ил. — (Разумное поведение и язык. Language and Reasoning).

ISBN 978-5-9907947-6-4





Версии и переводы первого тома мар Исхака



Jerusalem st. Mark monastery syr. 181, f. 1v (конец XVII в.)

Handwritten text in two columns, likely a liturgical or biblical manuscript in Syriac script. The text is dense and fills most of the page.

1000
 2000
 3000
 4000
 5000
 6000
 7000
 8000
 9000
 10000
 11000
 12000
 13000
 14000
 15000
 16000
 17000
 18000
 19000
 20000
 21000
 22000
 23000
 24000
 25000
 26000
 27000
 28000
 29000
 30000
 31000
 32000
 33000
 34000
 35000
 36000
 37000
 38000
 39000
 40000
 41000
 42000
 43000
 44000
 45000
 46000
 47000
 48000
 49000
 50000

1000
 2000
 3000
 4000
 5000
 6000
 7000
 8000
 9000
 10000
 11000
 12000
 13000
 14000
 15000
 16000
 17000
 18000
 19000
 20000
 21000
 22000
 23000
 24000
 25000
 26000
 27000
 28000
 29000
 30000
 31000
 32000
 33000
 34000
 35000
 36000
 37000
 38000
 39000
 40000
 41000
 42000
 43000
 44000
 45000
 46000
 47000
 48000
 49000
 50000

هـ بعضهم كالنخيل والتمر
 هـ فلا اذن هـ الكركي
 هـ م: ملا بجزء ما اذينة
 الكدوا من قشور ذلك
 الكدوا: هـ فلا حشا
 لرا زفره منسفة حلاف
 ملكة الكوي الحبيب
 كف ذلك اسبه الكاسية
 مع هـ السفل حن
 الكدوا: هـ كاسية الازهر
 الكاسية حن الكس
 مع اليه: الكس
 الكس: حن حن
 الازهر الكس لسم الكس
 لا تقم هـ: هـ فلا حن
 مع الكس: الكس او هـ
 الكاسية: هـ الكاس
 حن الكس حن حن
 الكس: هـ الكس
 حن الكس حن الكس
 حن الكس حن الكس
 الكس حن الكس
 الكس حن الكس
 الكس حن الكس
 الكس حن الكس
 الكس حن الكس
 الكس حن الكس
 الكس حن الكس
 الكس حن الكس
 الكس حن الكس
 الكس حن الكس

ما ورا حن: طيبه مع هـ
 الكس حن هـ بعضهم الكس
 هـ الكس لاس كاسية حن
 الكس: هـ الكس الكس
 مع امدا هـ: الكس
 الكس حن: هـ الكس
 حن الكس: هـ الكس
 الكس حن: هـ الكس
 الكس حن: هـ الكس
 الكس حن: هـ الكس
 الكس حن: هـ الكس
 الكس حن: هـ الكس
 الكس حن: هـ الكس
 الكس حن: هـ الكس
 الكس حن: هـ الكس
 الكس حن: هـ الكس
 الكس حن: هـ الكس
 الكس حن: هـ الكس
 الكس حن: هـ الكس
 الكس حن: هـ الكس
 الكس حن: هـ الكس
 الكس حن: هـ الكس
 الكس حن: هـ الكس
 الكس حن: هـ الكس
 الكس حن: هـ الكس
 الكس حن: هـ الكس

Арабская (каршуни) версия, Vat. sir. 198, f. 117v (XII-XIII вв., не датирован у Симани)

Handwritten text in a Semitic script, likely Syriac, covering the majority of the page.

Vat. sir. 367, f. 36r (VIII B.)

امت لا ختام ومنهم منقصون . الخوف حكمة وهم
 صبر . ملاك الصبر . حقايق اخر اوزار ملاك الصبر . مسيح . دونه .
 ويطردتم في منق . ملاك منقصون لهم . سلاف زمنا صبر . ورسا لينا
 بغير احم - لهه اصر ومن يتا . صل وفتنه . وحقلا . لو .
 لا ملاك الصبر . له صديقه . ملاك منقصون **علمهم العلم ملكا**
على صبر في وقت واحد

الحق قولا فله لؤسا صل مداونا وفتن اصصص
اصصصصا وبتا مداونا صر صر وفتن اصصصا
 وقتا كفتنه وبتا حقايق اللبا . حبة صرا . وصل
 مصصصصا . حبه واصصصص للفتي له للبا . الا
 امنا والوفص صل بطلا . عجبنا وصر له اصصصا
 وصل افدا ابدا . الا صل خفايه . بوو اصص صصصه . واب
 حصصص صص صصا . صصا صصصا فوفص صل بطلا .
 ملاصصا ووقها ففتن وحقلا . لحا وبعده صل
 وفتن اصصص لا صرنا . لا متقا في نلم خالجه . ولا
 مصصصا حقا فتق . صص صل مدونا و مصصصا .
 اصصص ولفصصا اصصا حدا انما . فصص ص صصصا
 و اوصصا . و صص . اصص صصصا لصص . وفتن
 مصصص فتنا اوج اصصا . و صصص اللبا . صووا صل
 وحقلا اصصا صصصا لا صرنا . صصص صص
 صص اصصصا ووقها . صل اصصصا وفتن وحقلا .

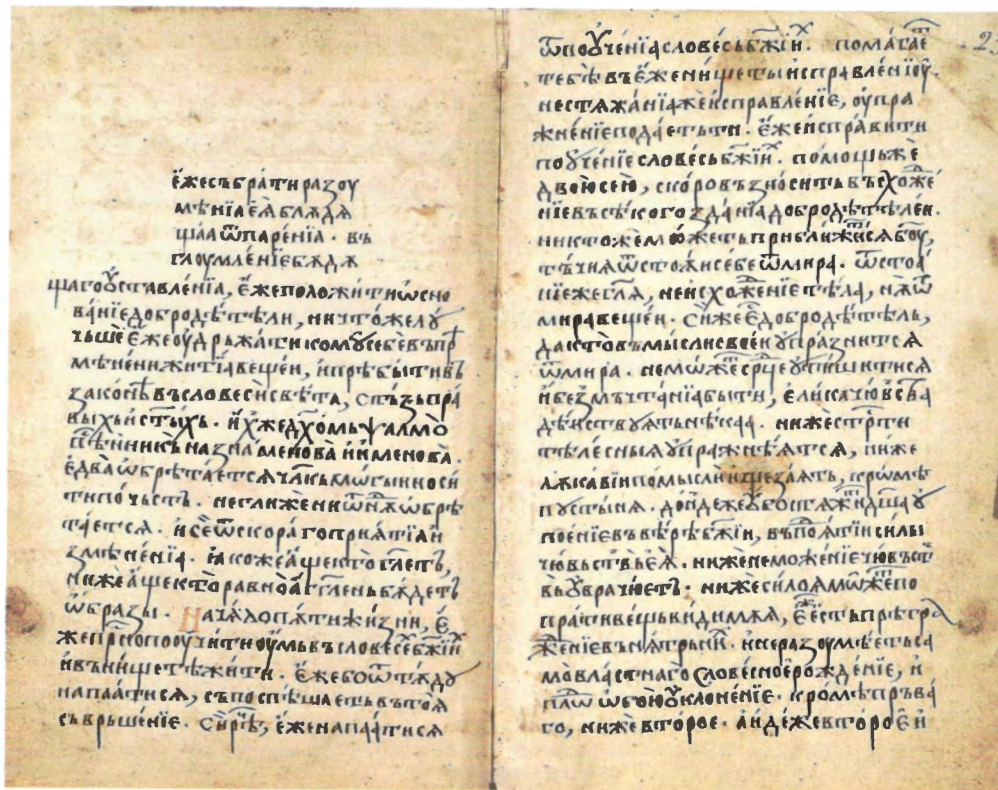


Λόγοι ἀσκητικοὶ τοῦ ὁσίου πρὸς λέμων Ἰσαάκ, τοῦ
 σύρου· τοῦ ἀσκητοῦ ἢ ἀναχωρητοῦ γλυκομύλου ἐ-
 πισκόπου τῆς φιλοχρίστου τόχου νῆσοι· ἐρ-
 μῶσι θεύτες ὑπὸ τῶν παύσι τῶν λέμων ἁ-
 ββά πατρικίου, ἢ ἁββά ἁβραμίου τῶν
 φιλοσόφων ἢ ἡσυχαστῶν ἐν τῇ χεῖρα τοῦ ὁσίου
 πρὸς λέμων ἁββά.



Περὶ ἀποτομῆς ἢ μο-
 μαδικῆς ποχίλει· **Λ**όγος. **Α**
 φόβος τοῦ θεοῦ, ἀρχὴ τῆς ἀρετῆς, χεῖρ δὲ ἵνα γλήματις τίσει
 ἀσπίδα δὲ ἐν καρδίᾳ, ὅταν ἀποχρίση ἡ δαίμων ἐκ τοῦ περι-
 πασμοῦ τοῦ κόσμου· τοῦ σωῆσαι τὰς νοήσεις αὐτῆς τὰς ρεμ-
 βορμὰς ἐκ τοῦ μαλακισμοῦ ἐν τῇ ἀσδοχῆ τῆς μελλοῦσης ἀ-
 ποχρίσει· τοῦ βλάσαι θεμέλιον ἐν τῇ ἀρετῇ· οὐσὲν κρῖ πλο-
 τῆσιν τοῦ ὁσίου χεῖρ ἵνα ἁσπὸν ἐν τῇ ἀσπασίᾳ τῶν τοῦ θεοῦ ἐργασι-
 ῶν διαμῆναι ἐν τῷ λόγῳ τοῦ φιλῶν τῶν ἁγίων ἢ ἁγίῳ· ὡς ἐν
 τῷ πνεύματι μωδὸς ἐσήμανε ἢ ἐπὶ νόμασε· μὲν δὲ ἀδρισκελαί
 ἄντος δὲ ἀνὰ μὲν φέρου τῶν ἡμῶν· ἡ γὰρ δὲ οὐπαντελεῖς ἀδρισκελαί·
 καὶ τοῦτο ἐκ τῆς ἡγίας ἀποδοχῆς τῆς
 ἡμῶν ὡσεὶ·

Sinai Greek MS 408 (1371 r.)



ТСЛ 172 (1362 г.)



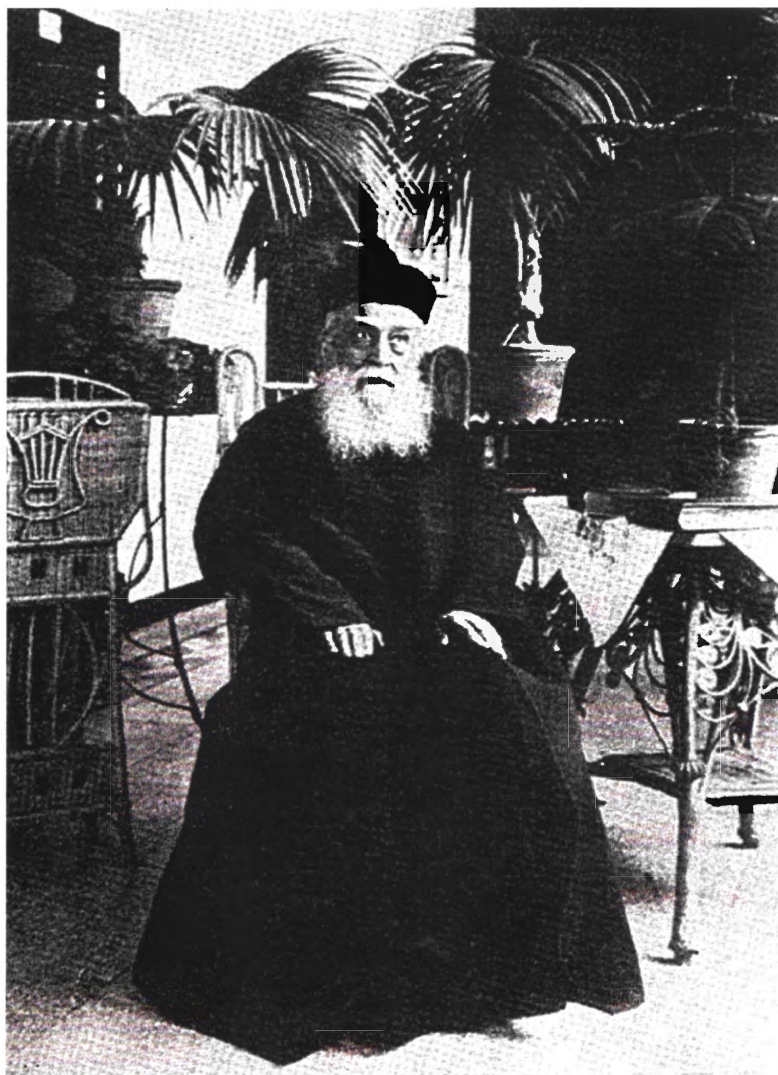
ЕАР 286 (XIX в.) (© www.eap.bl.uk)

Liber abbatis ysach de ordina
 cione aie valde utilis proviris spua
 lib^o ad stirpanda vicia et adquire
 das vrutes in cipit.



Anima q̄ dum dili
 git in dō solo quie
 tem habet. Antici
 pa soluere ominez
 obligacionez extri
 secā ate ipso et tūc
 deo corde poteris colligari prece
 dit eum colligari dō solucio a mū
 dāis Esus panis post ablactatio
 nem datur infanti: et homo qui d
 lectari vult in diuin is: prius se de
 bet a seculo velud infans ab vberi
 bus alienare. Operacio corpora
 lis operacionē anime sicut in adā
 limus inspiracioni animam añce
 dit Qui corporalē acionem nō ad

Qd corpo
 ralis oparō
 sit fundamē
 tum.



Поль Беджан (1838-1920 гг.)

ܡܘܨܠܟܐ ܡܘܨܠܟܐ ܕܒܝܬܐ
ܡܘܨܠܟܐ ܡܘܨܠܟܐ

ܕܘܨܒܐ
ܡܘܨܠܟܐ ܡܘܨܠܟܐ ܕܒܝܬܐ
ܡܘܨܠܟܐ



MAR ISAACUS NINIVITA
DE PERFECTIONE RELIGIOSA

QUAM EDIDIT

PAULUS BEDJAN, P. C. M. (LAZARISTA).

ܡܘܨܠܟܐ : ܡܘܨܠܟܐ



PARISIIS.

VIA DICTA, RUE DE SÈVRES, 95.

LIPSIÆ, OTTO HARRASSOWITZ.

1909.

Издание Поля Беджана (первый том), 1909 г.

Λ Ο Γ Ο Σ Μ Θ.

ΠΕΡΙ

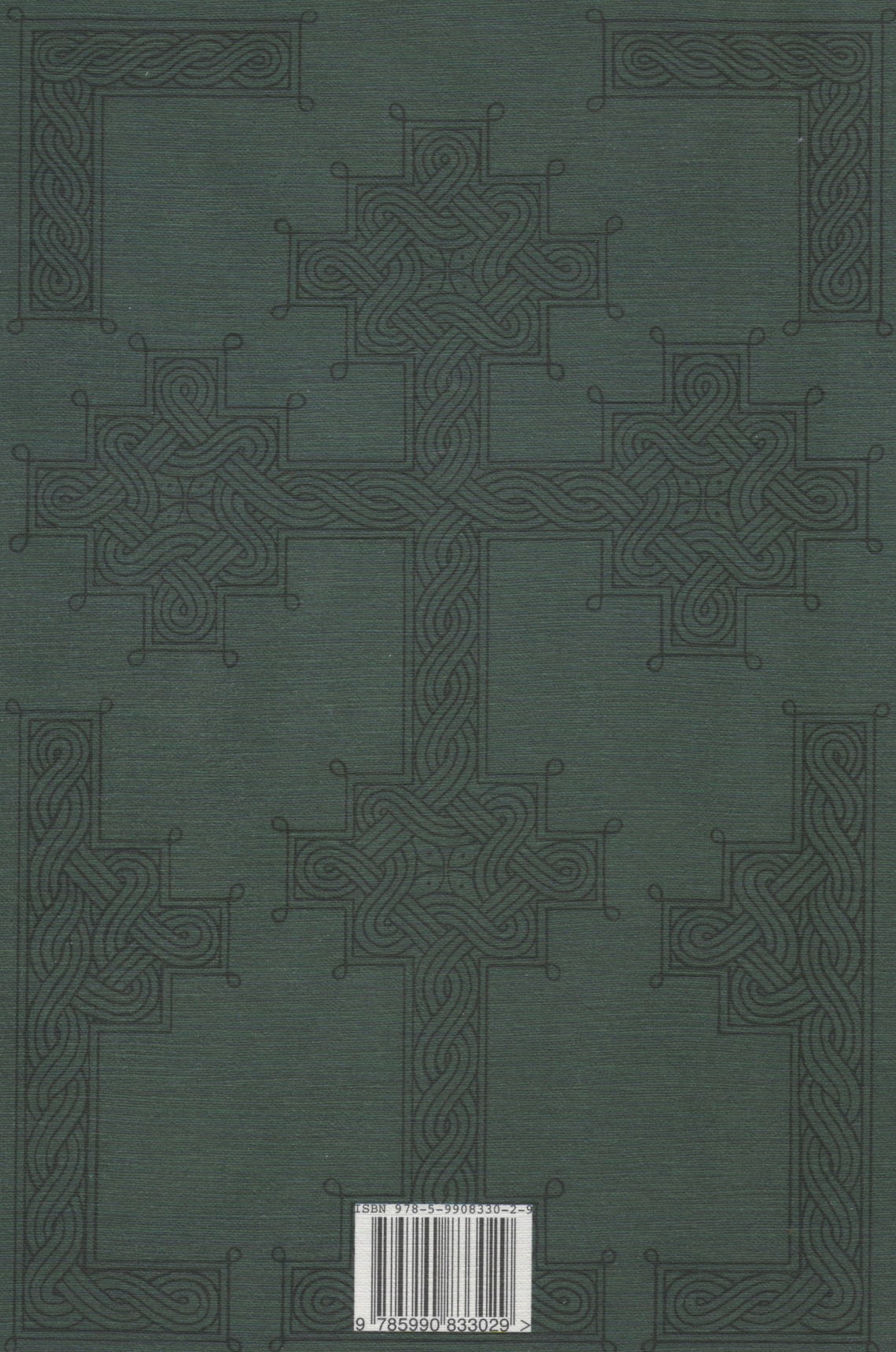
ΤΗΣ ΑΛΗΘΟΥΣ ΓΝΩΣΕΩΣ ΚΑΙ

ΠΕΡΙ ΠΕΙΡΑΣΜΩΝ

καὶ περὶ τῶ ἀκριβοῦς γινώσκεν, ὅτι ἔχῃ μόνον τινὲς ἐλάχισοι, καὶ ἄδαιεῖς, καὶ ἀγυμνασοί, ἀλλὰ καὶ οἱ ἀξικωδοῦτες τῆς ἀπαθείας χρονικῶς, καὶ φθάσαντες τὴν τελευταίαν τῶ φρονήματος, καὶ πλοσίον γινόμενοι τῆς καθαρότητος μερικῶς, τῆς μετὰ τῆς νεκρώσεως σωτηριολογίας, γίνεσθαι πρὸς αὐτοὺς παρεκχώρησις αἱ ἐλπίαι, διὰ τὴν πῶσιν τῆς ὑπερηφανίας.

Κατὰ μίαν, καὶ μίαν ποσάκις παραβαίνουσι τινες, καὶ αὐτῇ μετανοία ἰατροῦσσι τὰς ψυχὰς αὐτῶν, καὶ ἡ χάρις ὑποδέχεται αὐτοὺς. αὐτῇ γὰρ τῇ φύσει τῇ λογικῇ ἢ τροπῇ ἀδιορίσως διέρχεται. καὶ ἀλλοιώσεις διέρχονται κατὰ παντὸς ἀνθρώπου αὐτῆς πάσαις ταῖς ἡμέραις αὐτῆ· ἐξ ὧν πολλῶν δορίσκει ὁ διακριτικὸς σωισμὸς τῆτο. ἀλλ' αἱ δοκιμασίαι αἱ μετ' αὐτῆ κατ' ἑκάστην ἡμέραν, μάλιστα διώκονται σοφίαι αὐτῶν ταῦτα, ἐὰν νήφῃ· ἵνα καὶ παρατηρήσῃται αὐτὸν αὐτῶν νῆφ, καὶ μάστι πόσιω ἀλλοίωσιν πρώτοτος, καὶ ἐπιεικείας ὑποδέχεται ἡ διάνοια κατ' ἑκάστην ἡμέραν· καὶ πῶς ἐκ τῆς εἰρήνης αὐτῆς ἐξαίφνης εἰς θόλωσιν σρέφεται, ὅταν αἰτία τίς ἐκ τῶν μὴ ἢ αὐτῶν· καὶ πῶς αὐτῶν κινδύνῳ μεγάλῳ καὶ ἀφῆρῳ γίνεσθαι.

Καὶ



ISBN 978-5-9908330-2-9



9 785990 833029 >