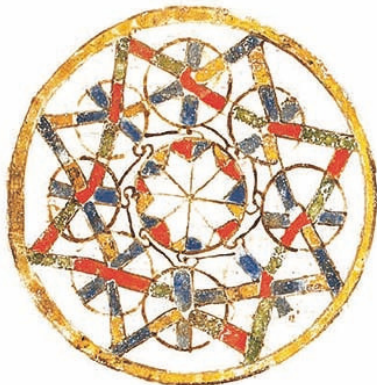


СИРИЙСКИЕ
МИСТИЧЕСКИЕ
ТЕКСТЫ



БЕЗВИДНЫЙ СВЕТ

ВВЕДЕНИЕ В ИЗУЧЕНИЕ
ВОСТОЧНОСИРИЙСКОЙ
ХРИСТИАНСКОЙ
МИСТИЧЕСКОЙ
ТРАДИЦИИ

РОБЕР БЁЛЭ

ПОЗНАНИЕ

Робер Бёлә
Безвидный свет. Введение в
изучение восточносирийской
христианской
мистической традиции
Серия «Opera Mystica Syriaca»

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=64832672

*Безвидный свет. Введение в изучение восточносирийской христианской мистической традиции / Робер Бёлә: Познание; Москва; 2021
ISBN 978-5-906960-33-7*

Аннотация

Книга «Безвидный свет», опубликованная иером. Робером Бёлә (O.S.D.) в 1987 году, представляет собой классический труд по истории восточносирийской мистической традиции VII–VIII веков. На этот период в Месопотамии, на территории современной Юго-Восточной Турции, Ирака, Юго-Западного Ирана и Катара пришелся расцвет иноческого движения, связанного с именами Сахдоны, Дадишо Катарского, Исаака Ниневийского, Симеона д-Тайбуте, Иоанна Дальятского и Иосифа Хаззайи. Этими мистико-аскетическими писателями было воспринято и развито учение египетских и греческих

отцов о созерцании, обожении, видении божественного света и сформулирован ряд положений, предвосхитивших паламитские споры XIV столетия.

Издание адресовано всем интересующимся мистико-аскетическим учением Православной церкви и Древневосточных христианских церквей.

В формате PDF A4 сохранен издательский макет.

Содержание

Предисловие к русскому переводу	8
Предисловие	12
Глава 1	23
Глава 2	34
2.1. Созерцание и молитва	36
2.1.1. Созерцания	36
2.1.2. Молитва	40
2.2. Антропология	44
2.3. Словоупотребление в космологии	51
Евагрия	
Конец ознакомительного фрагмента.	59

Иеромонах Робер (Бёлә)
Безвидный свет.
Введение в изучение
восточносирийской
христианской
мистической традиции

La Lumière sans forme

Introduction à l'étude

de la mystique chrétienne syro-orientale

par

Robert Beulay, o.c.d.

Collection «L'Esprit et le Feu»

ÉDITIONS DE CHEVETOGNE

B-5395 Chevetogne

Belgique

Opera mystica Syriaca, TOMVS ii

MVSEVM SCRIPTORIBVS MYSTICIS SYRIS
INVESTIGANDIS



OPERA MYSTICA SYRIACA, TOMVS II



ΣΜΑΡΑΓΔΟΣ

ΦΙΛΟΚΑΛΙΑΣ

© Робер Бѐлэ, 1987

© Т. А. Сенина, пер. с франц., коммент., 2021

- © Г. М. Кессель, ред. франц. пер., коммент., 2021
- © А. М. Преображенский, ред., сост. и коммент., 2021
- © М. Г. Калинин, ред. и пер. с сир., 2021
- © свящ. Александр Полховский, ред. и пер. с сир., 2021
- © А. С. Черкашина, пер. с сир., 2021
- © Д. В. Черкашин, пер. с араб., 2021
- © Monastère de Chevetogne (Belgique), 1987
- © Издательский дом «Познание», 2021

Предисловие к русскому переводу



Вниманию читателей предлагается классическая работа по истории восточносирийской мистической традиции, написанная одним из крупнейших специалистов в этой области. Несмотря на то что через тридцать лет после ее публикации изучение сирийского христианства приобрело необычайную популярность и за это время было совершено множество открытий, она остается единственным обобщающим введением в восточносирийский христианский мистицизм. Это обстоятельство и определило решение подготовить русский перевод книги *Безвидный свет*.

Ее автор, Робер Бёлэ родился в 1927 году в Париже. В 1945 году, когда ему исполнилось 18 лет, он вступает в Орден босых братьев Пресвятой Девы Марии с горы Кармель (лат. *Ordo Fratrum Diacalceatorum Beatae Mariae Virginis de Monte Carmelo, O.C.D.*). Спустя 8 лет его рукополагают в пресвитера, и в 1956 году он уезжает в Багдад, присоединив-

шись к кармелитской миссии, основанной там еще в XVII веке. В Ираке он получает должность профессора догматического богословия в Халдейской понтификальной семинарии. Позже в понтификальном колледже Вавилона он преподает общую и восточную духовность (академическую дисциплину, завоевавшую популярность во второй половине XX века), натурфилософию и онтологию. В 1997 году Р. Бёле при содействии своей ученицы Надиры Хайят начал преподавать сирийское богословие.

Еще в Париже под влиянием своего учителя Луи Массиньона он проявлял интерес к исламскому мистицизму, однако Орден попросил его заняться исследованиями мистических сочинений сирийских церквей, поскольку еще до своего приезда в Багдад он три года занимался изучением восточных языков. В 1971 году Р. Бёле окончил Практическую школу высших исследований, а в 1974 году защитил докторскую диссертацию в Сорбонне. Позже обе ее части были опубликованы в виде двух монографий – *Безвидный свет. Введение в изучение восточносирийской христианской мистической традиции* (1987) и *Духовное учение Иоанна Дальятского, восточносирийского мистика VIII века* (1990). Эти две книги наряду с критическим изданием корпуса *Посланий Иоанна Дальятского* стали делом всей его жизни.

В 2004 году он покидает Ирак, поддерживая тем не менее связь со своими учениками по всему миру. Робер Бёле скончался 9 августа 2007 года в Нормандии и похоронен в

г. Лизьё.

В русском переводе, предлагаемом читателям, все цитаты на сирийском и греческом языках сверены с оригиналом. Во многих случаях эти источники остаются неопубликованными, и сверка с ними была осуществлена по рукописям. В тех случаях, когда с момента выхода книги Р. Бёлэ те или иные сочинения были критически изданы, сверка с текстом оригинала осуществлялась по изданиям. Также были исправлены многочисленные ошибки и опечатки в сносках на литературу. Наконец, была отредактирована транслитерация сирийских терминов.

В настоящем издании была частично изменена система сносок: был удален ряд перекрестных ссылок и при необходимости добавлены сноски на новейшие критические издания и исследования, посвященные восточносирийским мистикам. Все комментарии в квадратных скобках написаны А. М. Преображенским, за исключением тех, что принадлежат Г. М. Кесселю (*Г. К.*) и Т. А. Сениной (*Т. С.*). Также были значительно расширены разделы «Приложения» и «Библиография».

Особую благодарность хотелось бы выразить А. В. Ярцеву, благодаря любезной помощи которого стал возможен перевод настоящей книги, и свящ. Александру Полховскому, взявшему на себя нелегкий труд сверки большей части сирийских и греческих цитат.

Мы благодарим также ученых, консультация которых по-

могла выходу данной работы: Г. М. Кесселя, Н. Н. Селезнева и священник Александра Трейгера, а также всех тех, кто так или иначе способствовал ее появлению: В. В. Аверьянова, А. М. Аленскую, К. А. Кузнецова, Д. А. Пospelова, А. Д. Притулу и А. С. Тургиева.

Надеемся, что настоящее издание откроет серию публикаций на русском языке, посвященных восточносирийской мистической традиции.

М. Г. Калинин, А. М. Преображенский, 2020

Предисловие



Подзаголовок, данный этой работе, нуждается в некоторых разъяснениях, чтобы книга не обещала читателю больше, чем в ней будет сказано.

Прежде всего, речь идет о введении. А значит, многое еще потребует дальнейших уточнений в той области, к которой мы сможем лишь наметить некоторые подходы; многое еще предстоит изучить в случае каждого из восточносирийских мистических писателей, о которых мы будем говорить; понадобится сделать множество уточнений и сопоставлений в том, что касается источников их учений. В данной книге мы намереваемся лишь дать несколько указаний, чтобы облегчить дальнейшие исследования.

С другой стороны, нужно с самого начала уточнить значение, в котором мы употребляем слово «мистический». На протяжении данного исследования под *мистическими писателями* мы подразумеваем богословов-мистиков, то есть ав-

торов, чьи сочинения не только содержат отпечаток опытного познания Бога, но рассказывают о нем и делают его объектом размышления. В практическом плане – у нас еще будет случай об этом сказать – это ограничивает основное поле нашего исследования VII и VIII веками.

Мы уделим особое внимание VIII столетию и, в частности, Иоанну Дальятскому¹ и Иосифу Хаззайе², труды которых, как представляется, нужно считать апогеем восточносирийской мистики, причем Иосиф Хаззайя был по преимуществу ее теоретиком, и его слова будут повторять последующие поколения³, а Иоанн Дальятский – ее вдохновенным певцом, который в то же время осуществил ее наиболее оригинальный доктринальный синтез.

Несмотря на сказанное и на тот интерес, который представляют сочинения Иоанна Дальятского и Иосифа Хаззайи по сравнению с сочинениями их предшественников из той же самой монашеской среды, особенно VII века, оба они тем не менее состоят в тесной связи с этими предшественниками, близкими или дальними, так что к мистическому богословию Церкви Востока в определенной степени можно отнести замечание, сделанное А. Аманном⁴ о «преимущественно консервативном характере» догматического богословия Церкви Востока. Восточносирийские мистические писатели действительно стараются хранить верность наследию, переданному святыми отцами, среди которых главны-

ми являются, как мы увидим, Евагрий⁵, псевдо-Макарий, Иоанн Отшельник⁶, псевдо-Дионисий, Григорий Нисский и отцы Церкви Востока. Конечно, своеобразие каждого из восточносирийских мистиков по сравнению друг с другом больше, чем своеобразие богословов-догматистов их Церкви, но это своеобразие возникает более всего благодаря смеси элементов (впрочем, довольно разнообразных), которые каждый унаследовал от предшественников или благодаря собственной манере их синтезировать.

Констатация этого факта привела меня к внимательному изучению источников основных понятий, служивших базой для размышлений восточносирийских мистиков. Мы увидим, как использовались эти источники.

Существует два метода для того, чтобы показать результаты этого исследования. Можно, отталкиваясь от каждого фундаментального понятия мистического богословия Церкви Востока, рассматривать в связи с ним вклад одного или нескольких отцов. Либо можно исследовать в сочинениях наших авторов влияние, оказанное отцами, выделяя те элементы, которые каждый из них привнес в восточносирийскую мистическую мысль, и показывая, каким образом эти элементы в ней были использованы.

Первый метод предполагал бы достаточно исчерпывающее предварительное изучение упомянутых фундаментальных понятий, тогда как настоящий труд не претендует быть большим, чем введением в подобное изучение. Кроме того,

я рассчитываю вскоре опубликовать работу *Духовное учение Иоанна Дальятского*, в которой непосредственно изучается учение данного автора, а его источники упоминаются лишь в связи с тем личным синтезом, для которого они были использованы этим писателем в свете собственного глубокого духовного опыта. Исследование такого рода, насколько мне известно, еще не проведено исчерпывающим образом для Иосифа Хаззайи и даже для Исаака Ниневийского⁷. Вот почему я предпочел использовать второй метод, который состоит в выявлении источников с указанием лишь того, как наши авторы их использовали.

Наше исследование не коснется всех писаний восточно-сирийских мистиков, многие из которых еще не изданы. Однако достигнутые результаты представляются удовлетворительными и убедительными и основываются, главным образом, на следующих текстах:

1) для VII века:

– труды Сахдоны⁸, изданные А. де Аллё⁹;

– *De perfectione religiosa* Исаака Ниневийского, изданное П. Беджаном¹⁰;

– *Толкование на книгу аввы Исаии* Дадишо Катарского¹¹, изданное Р. Драгэ¹²;

– сочинения того же автора, опубликованные А. Мингапой в *Woodbrooke Studies*¹³;

– творения Симеона д-Тайбуте¹⁴, опубликованные А.

Минганой в том же томе *Woodbrooke Studies*;

2) для VIII века:

– *Беседы, Послания* и некоторые *Сотницы* Иоанна Дальятского, которые представляют собой почти все, что дошло до нас от этого автора¹⁵;

– следующие сочинения Иосифа Хаззайи: тексты, опубликованные А. Минганой¹⁶; *Послание о трех степенях иноческого жития*¹⁷; различные *Сотницы*¹⁸; *Мемра о природе [божественной] сущности*¹⁹ и, в ряде случаев, некоторые другие тексты.

Мы расскажем немного и о восточносирийских духовных писателях, живших до VII века. Разумеется, наши мистики VII–VIII столетий их читали. Но, насколько можно судить по тому, что сохранилось, к примеру, из писаний Авраама Натпарского, наиболее известного из восточносирийских монашеских писателей VI века, мистическое богословие там содержится лишь в зачаточном состоянии²⁰, без каких бы то ни было размышлений о духовном опыте наподобие тех, что появляются начиная с VII столетия.

Сам этот духовный опыт в сирийской среде восходит к периоду ранее VI века и, конечно, в области психологического воздействия, независимо от его последующих теоретических изложений, несет печать религиозного темперамента, свойственного людям Месопотамии – одновременно сурового и эмоционального. С этой точки зрения духовный пыл и

аскетическая суровость святого Ефрема не перестали быть свойственными религиозному менталитету его потомков в последующие века. Это необходимо отметить, даже если наше исследование касается в основном богословского или философского способа осмысления опыта Божественного восточносирийскими мистиками VII–VIII веков.

Примечания

¹ Об Иоанне Дальятском см. далее, с. 278–279, а также *Beulay 1977–1978* и *Beulay 1978*, р. 260–262 (мы будем цитировать это издание *Посланий* Иоанна Дальятского просто как *Beulay 1978*). В конце последней публикации можно найти дополнительную библиографию. [Для получения более исчерпывающих сведений см. докторскую диссертацию Б. Коллесса, содержащую издание 22 *Бесед* и их английский перевод (*Colless 1969*); обстоятельную монографию о Робера *Духовное учение Иоанна Дальятского, восточносирийского мистика VIII века* (*Beulay 1990*); критическое издание и французский перевод *Бесед* 1–15, предваряемое очерком о мистическом богословии Иоанна Дальятского (*Khayyat 2007*). На русском языке см. *Селезнев 2009* (перевод *Послания* 34 о божественном рачении и радовании); *Трейгер 2009*; *Биттон-Ашкелони 2014*. Русский перевод сочинений Иоанна Дальятского и книги *Духовное учение Иоанна Дальятского, восточносирийского мистика VIII века* готовятся к изда-

нию.]

² Об Иосифе Хаззайе см. далее, с. 279–281, а также *Guillaumont 1958a*, *Veulay 1974a* и библиографию, представленную в конце этой главы. [Несмотря на высокую оценку Бёлэ, только в последние два десятилетия можно говорить о возрастании интереса к этому великому духовному писателю. В настоящее время остаются неизданными его главные сохранившиеся сочинения (фрагменты *Сотниц* и *Книга вопросов и ответов*; но см. прим. 15 на с. 18), поэтому преждевременно ставить вопрос о написании какой-либо обобщающей монографии. Тем не менее анализ некоторых аспектов его учения см., в частности, в: *Veulay 1990*, р. 248–260; *Olickal 2000*; *Nin 2004*; *Maroki 2014*. На русском языке см.: *Калинин, Преображенский 2015a*; *Калинин, Преображенский 2015b*; *Калинин, Преображенский 2016a*; *Калинин, Преображенский 2016b*; *Калинин, Преображенский 2018a*; *Калинин, Преображенский 2018b*; *Калинин 2019a*; *Калинин 2019b*; *Калинин, Преображенский 2019*; *Преображенский, Калинин 2019*. В настоящее время готовится русский перевод корпуса творений Иосифа Хаззайи.]

³ Об учении Иосифа Буснайи († 979 г.) см. *Chabot 1897–1900*.

⁴ В статье: *Amann 1931*, col. 290.

⁵ Влияние его учения усиливается начиная с VII века.

⁶ Об Иоанне Отшельнике см. далее, с. 136–141.

⁷ Об Исааке Ниневийском см. далее, с. 272–275. [В последние два десятилетия прп. Исаак является одним из наиболее изучаемых восточносирийских мистиков. Изданы неизвестные на момент написания настоящей работы *Второе* (Bettiolo 1990; Brock 1995) и *Третье собрания* (Chialà 2011), обнаружены рукописи, содержащие *Четвертое* и *Пятое собрания*, а число работ, посвященных различным аспектам его учения, уже достигло трех сотен. В качестве введения в изучение см.: Chialà 2011; Hagman 2010; Kozah, Abu – Husayn, Al – Murikhi, Al Thani 2014; Kozah, Abu – Husayn, Al – Murikhi, Al Thani 2015; Scully 2017. На русском языке см.: Иларион (Алфеев) 2006; Иларион (Алфеев) 2017; Иларион (Алфеев), Фокин, Калинин, Пилипенко 2014; Кессель 2014; Туркин 2014a; Туркин 2014b; Калинин 2015; Муравьев 2016; Кессель 2018.]

⁸ Об этом авторе см. далее, с. 266–268.

⁹ См. de Halleux 1960–1965. В дальнейшем мы будем ссылаться на эти сочинение так: *de Halleux 1960–1965* и римские цифры (I = Vol. 200–201; II = Vol. 214–215; III = Vol. 252–253; IV = Vol. 254–255). [На русском языке см.: Пигулевская 1928; Судаков 2018; Судаков 2019a; Судаков 2019b; Судаков 2019c; Судаков 2020a; Судаков 2020b.]

¹⁰ *Bedjan 1909*. [*Первое собрание* прп. Исаака, известное на русском языке как *Слова подвижнические*.]

¹¹ О Дадишо Катарском см. далее, с. 268–269.

¹² *Draguet 1972.*

¹³ *Mingana 1934.* [Эти пять трактатов, известные под названием *О безмолвии*, были критически изданы дель Рио Санчесом (*del Río Sánchez 2001*). Кроме того, Дадишо принадлежат *Послание Авкошу о безмолвии* (*Guillaumont, Albert 1984; Phillips 2015*) и *Толкование на Рай отцов Энанишо* в форме вопросов-ответов (*Sims-Williams 1994; Phillips 2012; Phillips 2014*). О редакции последнего сочинения на каршунском см. *Kozah 2014; Kozah, Mourad, Abu-Husayn 2015; Kozah, Abu-Husayn, Mourad 2016*; на геэзе этот текст сохранился под именем Филоксена Маббугского, см. *Kitchen 2014; Kitchen 2015.*]

¹⁴ О Симеоне д-Тайбуте см. далее, с. 269–272. [См. также: *Bettiolo 1992; Kessel 2008; Kessel 2011; Kessel, Sims-Williams 2011*. Критическое издание всего корпуса творений этого подвижника готовит Г. М. Кессель; подробнее см. *Кессель 2012.*]

¹⁵ Критическое издание существует только для *Посланий*: (см. *Veulay 1978*). Другие писания мы будем цитировать по рукописям. Рукописная традиция часто приписывает Иоанну Дальятскому восемь *Сотниц* (или *Глав о ведении*). Среди них Иоанну Дальятскому принадлежат одна сотница и половина другой (а также несколько фрагментов из третьей), а остальные должны быть признаны сочинением Иосифа Хаззайи: см. мою статью *Veulay 1972*. Согласно нумера-

ции, которую я использовал в этой статье, *Сотницы* I и Па (и, очень вероятно, *Сотница* VII) принадлежат Иоанну Дальятскому; *Сотницы* IIb, III, IV, V, VI принадлежат Иосифу Хаззайе. *Сотница* VIII, содержащая лишь девять изречений, частично представляет собой извлечение из *Сотницы* III. [Критическое издание *Сотниц* II–VI содержится в диссертации о. Паоло Пульезе (Патристический институт Августи-нианум, Рим), защищенной им в 2018 году (*Pugliese 2018*). См. также критическое издание новооткрытых фрагментов *Сотниц*, изданных М. Г. Калининым (*Kalinin 2018; Калинин 2019a; Калинин 2019b; Калинин, Преображенский 2019*).]

¹⁶ *Mingana 1934*.

¹⁷ Перевод у *Graffin 1961–1962*. На самом деле это послание принадлежит Иосифу Хаззайе; см. *Harb 1968* и мою статью *Veulay 1972*, р. 16–17, п. 27. [См. критическое издание пространной редакции послания *Harb, Graffin 1992*.]

¹⁸ См. выше, прим. 15. [Полное название этого *opus magnum* Иосифа Хаззайи – *Книга глав о ведении*. См.: *Veulay 1972; Калинин, Преображенский 2018a*.]

¹⁹ Неизданная рукопись Notre-Dame des Semences 237, со с. 2 тетради 22 до с. 8 тетради 27. [Ныне этот манускрипт известен под шифром Baghdad, Chaldean Monastery sur. 680. Полное название мемры: *Вновь Раббана Иосифа мемра о природе [божественной] сущности, о различении между ипостасями Троицы и об их свойствах; и о происхож-*

дениш творения, о Суде и о Промысле, и милости Бога нашего Господа; и о любви, которую Он явил в отношении словесных существ в последние времена, и о том, что Он соделал и соделывает для них от начала их сотворения до конца, вместе с иными предметами. В 2016 году Нестор Каввадас опубликовал сирийский текст по этому кодексу с параллельным английским переводом (*Kavvadas 2016*).]

²⁰ См. *Tonneau 1957*: «Учение (содержащееся в собрании, приписываемом Аврааму) достаточно примитивно» (р. 342, п. 1). Можно убедиться в этом, читая тексты, опубликованные в той же статье (р. 342–350).



Глава 1

Верность учению духовных отцов



Как я сказал выше, стремление не уклоняться от учения отцов сильно выражено у восточносирийских мистиков: они требуют от своих учеников «повиновения нашим духовным отцам»¹ и сами заботятся о том, чтобы согласовывать с ними собственное учение, многократно ссылаясь на их свидетельства², но чаще всего не называя их имен.

Кто же эти духовные отцы?

В первую очередь это отцы-пустынники, на которых ссылаются, когда речь идет об аскетической практике³. Но для авторов, наиболее склонных к спекулятивным построениям, отцами являются также и богословы-мистики. Симеон д-Тайбуте, например, ссылается на отцов, говоря о каналах, которые проводят свет от ума-*hawnā* к уму-*mad'ā*, и о прахе,

которым телесные чувства загрязняют крылья ума (*hawna*)⁴; также говоря о трех жертвенниках ведения (понятие, идущее от Евагрия)⁵, о «том, что отцы называют вторым естественным ведением» (тоже термин Евагрия)⁶, о находящемся в сердце умопостигаемом зеркале⁷. Дадишо Катарский также ссылается на отцов, говоря о бесстрастии⁸. Иосиф Хаззайя взывает к их авторитету, говоря о «степени духовного [состояния]» (выражение восходит к Иоанну Отшельнику⁹)¹⁰, о свойствах места Ясности (тот же источник)¹¹, о видении славы Христа внутри души¹², об одновременном видении души как кристаллоидного света и о пребывании в месте Ясности (тут сочетаются элементы, заимствованные у Евагрия и у Иоанна Отшельника¹³)¹⁴ и т. п. Наконец, Иоанн Дальятский ссылается на «наших отцов», давая определение восхищению и видению Божией славы¹⁵ и говоря о видении душой красоты своего существа^{16/17}.

В число отцов, как кажется, иногда включаются также и учителя Церкви Востока¹⁸, например Феодор Мопсуестийский. В самом деле, Симеон д-Тайбуте сообщает нам об «отцах», говорящих, что пока человек действует ради Бога, он молится (утверждение, которое он хочет раскрыть подробнее)¹⁹. И именно это высказывание Исаак Ниневийский приписывал Феодору Мопсуестийскому²⁰. Точно так же и бого-

слов Баввай Великий († 628 г.), по-видимому, считался одним из отцов: действительно, Дадишо Катарский ссылается на «Мар Баввая и отцов его времени»²¹. Может быть, даже Исаак Ниневийский (VII в.) расценивался Иосифом Хаззайей как один из «святых отцов»^{22/23}.

Наконец, возможно, выражение «наши отцы» более частным образом указывает на духовных отцов восточносирийской монашеской традиции. См. отрывок из *Послания о трех степенях иноческого жития*, в котором Иосиф Хаззайя различает мнение о рукоделии отцов вообще и мнение «наших отцов», которые ввели занятие рукоделием в качестве обязательного правила для восточносирийских отшельников, о которых и идет речь²⁴.

Список имен, упоминаемых разными восточносирийскими мистиками VII–VIII веков, дает нам более точное представление о том наследии, которому они старались хранить верность. Впрочем, изучение этих имен само по себе недостаточно для определения значения различных источников. Из некоторых авторов, цитируемых довольно редко, на самом деле были почерпнуты важные вероучительные элементы, которые постоянно пребывают в глубинном слое мышления наших мистиков, особенно это касается псевдо-Макария. Таким образом, составив список цитат, заимствованных у каждого из отцов, мы попытаемся определить влияние характерных особенностей мысли каждого из них на восточно-

сирийских духовных писателей.

Мы не будем останавливаться на наследии более аскетическом, чем мистическом²⁵, представленном апофтегмами отцов-пустынников²⁶, которое является общим для всей христианской монашеской традиции. Мы также не задержим внимания ни на сочинениях некоторых из их непосредственных преемников, таких как авва Исаия²⁷ или авва Марк²⁸, ни на творениях двух великих сирийских духовных писателей IV века, Афраата²⁹ и Ефрема³⁰: то, что они смогли передать из духовного учения нашим восточносирийским писателям³¹, исчезнет после гораздо более выраженного и решающего воздействия, оказанного другими отцами, чье наследие в совокупности придает специфическую особенность восточносирийской мистике, – Евагрием Понтийским, псевдо-Макарием и Иоанном Отшельником. Итак, именно с этих последних мы и начнем наше исследование³².

Примечания

¹ Так у Иоанна Дальятского: «Приобретем, братия, любовь, терпение и смирение, равно как и послушание духовным нашим отцам» (*Сотн.* 2:41). См. также: Иоанн Дальятский, *Сотн.* 2:19 и Иосиф Хаззайя, *Сотн.* 3:21. О нумерации *Сотниц* см. далее, с. 345–348.

² Например, Симеон д-Тайбуте, см. английский перевод в *Mingana 1934*, р. 11, 20, 21, 34, 41, 42, 46, 48, 52, 54, 57, 58, 60 и т. д. (Ссылаясь на тексты, опубликованные А. Минганой, я буду приводить номера страниц сирийского текста только в тех случаях, когда перевод недостаточно точен или когда обращение к оригиналу представляет особенный интерес; в остальных указанных случаях номера страниц отсылают к переводу.) Дадишо Катарский, *ibid.*, р. 79, 82, 88, 98, 106, 107, 109, 118, 134, 138 и т. д. Иосиф Хаззайя, *ibid.*, р. 150, 161 и т. д.; *Сотн.* 2:61, 5:27.28, 6:39.41.49.52 и т. д.; *Послание о трех степенях иноческого жития* в *Graffin 1961–1962*, р. 467, 99 (о том, чтобы придерживаться только этих писаний). Иоанн Дальятский, *Послание 51* (*Veulay 1978*, р. 485, § 3); *Беседа 6*, Vat. syr. 124, f. 298a; *Беседа 9*, *ibid.*, f. 321b, 322a. Нумерация *Бесед* Иоанна Дальятского соответствует той, что дана в *Veulay 1978*, р. 269–270. О частом упоминании отцов (вообще) у Сахдоны см. указатель под заголовком «Pères» в издании *de Halleux 1960–1965*.

³ См., например, у Дадишо Катарского: *Mingana 1934*, р. 17, 107, 108, 111, 112 («отцы-пустынники»); р. 86, 107, 111 (Антоний); р. 107, 112 (Павел Препростый); р. 78 (Сисой); и указатель II в *Draguet 1972*, t. 145, р. 250–252. У Сахдоны: *de Halleux 1960–1965*, III, р. 88 (Макарий Великий); II, р. 60 (Исидор). У Иосифа Хаззайя: *Mingana 1934*, р. 172 (Арсений). У Иоанна Дальятского: *Послание 32* в *Veulay 1978*, р. 395, § 1 (Антоний); *Послание 51*, *ibid.*, р. 485, § 4 (Памво,

Пимен); *Послание* 51, *ibid.*, p. 487, § 5 (Феодор Фермейский, Макарий); *Беседа* 9, Vat. syr. 124, f. 321a (Антоний); *Беседа* 27, Vat. syr. 124, f. 330b (Аммоний).

⁴ *Mingana* 1934, сир., p. 298, col. 1 и 2.

⁵ *Ibid.*, пер., p. 41–42.

⁶ *Ibid.*, p. 48.

⁷ *Ibid.*, p. 60.

⁸ *Ibid.*, p. 106.

⁹ См. далее, с. 140–141.

¹⁰ *Mingana* 1934, p. 150.

¹¹ *Ibid.*, p. 161.

¹² *Сотн.* 2:61.

¹³ См. далее, с. 141, 147.

¹⁴ *Сотн.* 5:28.

¹⁵ *Беседа* 6, Vat. syr. 124, f. 298a.

¹⁶ *Беседа* 9, *ibid.*, f. 322a.

¹⁷ Влияние этих богословов-мистиков, на которых ссылаются наши авторы, будет рассмотрено в главах 2–5 данной работы.

¹⁸ Сахдона называет православных учителей «нашими духовными отцами». См. *de Halleux* 1960–1965, II, p. 22, § 39.

¹⁹ *Mingana* 1934, p. 57.

²⁰ *Bedjan* 1909, p. 168. Правда, это утверждение встреча-

ется также у Афраата: см. *Taxwity IV*, 14.16 (*Parisot 1894*, t. 1, col. 169, 173). [Русский перевод см. в: *Гриликес, Кессель 2004*. – Г. К.]

²¹ *Mingana 1934*, p. 79. См. также *Draguet 1972*, t. 145, p. 141, 202.

²² В главе 52 шестой *Сотницы*, в которой сказано: «Ты увидишь сияние славы Господней, блистающей безвидным светом, который святыми отцами назван “местом превыше обоих ведений, которые [находятся] выше Чистоты”», – он, возможно, ссылается на отрывок из Исаака Ниневийского (*Bedjan 1909*, p. 471–472), в котором упоминаются «две степени умных откровений, которые по порядку находятся после [...] Чистоты» и которых можно достичь через изумление делами Божиими в природе. [В трактате *О молитве, которая бывает у ума в месте ясности* Иосиф Хаззайя дважды цитирует *Главы о ведении* из *Второго собрания* прп. Исаака: один раз без упоминания имени он пишет о «некоем из святых», а во второй раз прямо говорит о «славном во святых Мар Исхаке» (*Калинин, Преображенский 2018b*).]

²³ Влияние догматического богословия Церкви Востока будет темой шестой главы данной работы.

²⁴ Перевод *Graffin 1961–1962*, p. 467.

²⁵ Напоминаем, что под «мистическим» мы подразумеваем не просто то, что у автора косвенно указывает на его личный опыт единения с Богом, но описание этого опыта или

размышление о нем.

²⁶ См. выше прим. 3 к данной главе.

²⁷ Исаия Скитский (первая половина V века) или Исаия Газский († 491 г.); см. *Regnault 1971*.

Этот автор цитируется трижды в текстах Симеона д-Тайбуте, опубликованных А. Минганой (см. указатель в его публикации); тринадцать раз у Дадишо Катарского (*ibid.*, см. указатель), который к тому же создал *Толкование на книгу аввы Исаии*; и у Исаака Ниневийского (*Bedjan 1909*, p. 532). Можно также найти множество реминисценций на авву Исаию в сочинении *О правиле для новоначальных братий*, которое приписывается Иоанну Дальятскому (*Послание 18* в нашем издании: *Beulay 1978*, p. 359–367).

Сирийская редакция *Книги аввы Исаии* была опубликована Р. Драгэ (*Draguet 1968*).

Отметим темы, в отношении которых упомянутые тут восточносирийские духовные писатели ссылаются на авву Исаию; все они связаны с различными вопросами, которые будут нас занимать:

– Оставление благодатью есть результат небрежения; благодать поступает с нами как воспитательница с ребенком (Симеон д-Тайбуте: *Mingana 1934*, p. 31).

– Непрестанная молитва без развлечения, с одной стороны, и немедленное отвержение страстных помыслов и бесовских приражений – с другой, суть две добродетели, которые уже не являются добродетелями (*lā myatrātā*) (Дадишо Ка-

тарский: *Mingana 1934*, сир., р. 216, col. 2; пер. р. 98).

– Бесстрастный уже не претерпевает борений, поскольку он получил свой венец и удален от всякой заботы (Дадишо: *Mingana 1934*, р. 106).

– Заимствованная у Исаии мысль о том, что в человеке естественно (навык к добру) и что для него противоестественно (страсти), и о возврате в состояние естественной чистоты.

См. указатель в *Draguet 1968*, t. 123, р. 496.

²⁸ Отшельник в Иудейской пустыне, почивший после 430 г., после которого осталось семь аскетических трактатов. См. *PG 65*, col. 905–1140.

Цитируется у Симеона д-Тайбуте (дважды) и у Дадишо (двенадцать раз) в текстах, опубликованных А. Минганой (см. указатель в его публикации). Дадишо цитирует его также 21 раз в своем *Толковании на книгу аввы Исаии*.

Среди тем, в связи с которыми этот автор цитируется, надо отметить следующие:

– Ум (*hawnā*) пребывает в мирном состоянии только тогда, когда в нем пребывает и тело (Дадишо: *Mingana 1934*, сир., р. 209, col. 1; пер. р. 88).

– Подвижническое делание в безмолвии – это то самое делание, которое Христос заповедал Своей Церкви; нужно искать в безмолвии и молитве Царствия Божия, которое внутри нас (Дадишо: *Mingana 1934*, р. 109).

– Когда ум (*hawnā*) укрепляется в Господе силою ревно-

сти, он удаляет от души страсти, к которым она прежде была привязана (Дадишо: *Mingana 1934*, сир., р. 231, col. 2; пер., р. 118).

[На греческом языке сохранилось десять сочинений прп. Марка; критическое издание см. *Durand 1999–2000*. На сирийском языке в единственной рукописи BL Add. 17,270 сохранилось также толкование, написанное Бавваем Великим на трактат *О духовном законе* (*Krüger 1962*).]

²⁹ Афраат (середина IV века; его *Тахвиты* были написаны между 336 и 345 гг.) не цитируется в тех произведениях восточносирийских писателей-мистиков, которые я смог прочесть.

³⁰ Святой Ефрем († 373 г.) цитируется у Дадишо по поводу необходимости иметь духовного руководителя (*Mingana 1934*, р. 84) и в связи с аллегорическим истолкованием потопа (*Draguet 1972*, t. 145, р. 195); у Исаака (*Bedjan 1909*, р. 437), который отсылает к нему, сравнивая душу с кораблем, готовым выйти в море; у Сахдоны (*de Halleux 1960–1965*, II, р. 82, § 25), когда он говорит о совершенном посте, состоящем в воздержании от внешнего проявления внутренних пороков. [Иосиф Хаззайя в *Мемре о природе [божественной] сущности* дважды цитирует его *Мадраши о рае*, называя «святым Мар Афремом» (*Kavvadas 2016*, сир., р. 130, § 115–116; пер., р. 131), и один раз мнение св. Ефрема приписывает Феодору Мопсуестийскому (*Kavvadas 2016*, сир., р. 186, § 183; пер., р. 187).]

³¹ Возможно, что некоторые элементы духовного учения восточносирийских мистиков VII–VIII веков восходят к Афраату и Ефрему, претерпев значительную переработку. Например, различие между телом, душой и «духом». Об этом различии у святого Ефрема см. далее, с. 36–39. О нем же у Афраата см. *Trezoli 1972* и ниже в настоящей работе на с. 38–39.

³² *Книгу степеней* мы тоже будем цитировать только в связи с теми или иными моментами, где ее влияние могло быть прямым. Это анонимное произведение написано в IV веке; издана *Kmosko 1926*. О ней также можно прочесть в статье *Guillaumont 1976*. [Русский перевод *Мемры 16* из *Книги степеней* см. в: *Кессель 2010а*. – Г. К.]



Глава 2

Влияние Евагрия



Самый цитируемый восточносирийскими мистиками автор – это, бесспорно, Евагрий Понтийский (346–399 гг.). Например, в *Толковании на книгу аввы Исаии* Дадишо Катарского он цитируется или упоминается более пятидесяти раз¹; двенадцать раз – в текстах Дадишо, опубликованных А. Минганой; один раз – у Симеона д-Тайбуте² (только один раз, но мы увидим, что учение Симеона включает в себя много элементов из Евагрия); четырнадцать раз – у Исаака Ниневийского в *De perfectione religiosa*³. У Иосифа Хаззайи Евагрий, хоть и часто упоминается по имени⁴, оказывает довольно незначительное влияние на то, как этот автор перерабатывает учение Евагрия. То же самое относится и к Иоанну Дальятскому⁵, влияние Евагрия на которого хотя и было менее сильным, чем на Иосифа Хаззайю, однако не менее

значительным. Напротив, Сахдона, когда ему случается употреблять (весьма редко) терминологию, восходящую к Евагрию⁶, последнего не упоминает: безусловно, в общем и целом он является восточносирийским духовным писателем, наименее склонным к описанию техники и теории мистической жизни.

После важных трудов А. Гийомона⁷ стало известно, каким образом учение Евагрия распространилось в сирийской среде благодаря отредактированному тексту *Сотниц*, в котором была исправлена значительная часть того, в чем могли усмотреть ересь; текст же мог быть исправлен Филоксоном Маббугским⁸. Итак, чаще всего, исследуя здесь влияние Евагрия на восточносирийскую монашескую среду VII–VIII веков, мы будем ссылаться именно на эту общепринятую сирийскую редакцию *Сотниц*.

Влияние Евагрия на восточную мистику не нуждается в большем представлении⁹, и поэтому все, о чем мы будем в дальнейшем говорить, имеет целью лишь подчеркнуть это влияние в связи с особенностями восточносирийской мистики.

2.1. Созерцание и молитва

Взятые у Евагрия элементы, встречающиеся у восточно-сирийских мистиков VII–VIII веков, многочисленны, особенно в учении о созерцании и молитве.

2.1.1. Созерцания

Во-первых, упомянем о различии между созерцаниями, предложенными Евагрием¹⁰. Так, *созерцание телесных существ* (или же существ чувственных)¹¹, называемое также вторым естественным созерцанием, упоминается и анализируется у Симеона д-Тайбута¹², Сахдоны¹³, Исаака Ниневийского¹⁴ и Иосифа Хаззайи¹⁵.

Эти авторы в действительности различают два типа созерцания телесных существ (то есть «таин Божиих, сокрытых в природе существ и тем самым приводящих в действие всех умопостигаемых и чувственных [существ]»¹⁶): одно – путем человеческих «помышлений», являющихся плодами непосредственного использования рационального знания, более или менее просвещенного Богом; другое – через прямое восприятие света и действия Божия в видимых природах¹⁷, и оно возводит к «духовному созерцанию». Это замечание относится и к созерцанию бестелесных существ. У Иосифа

фа Хаззайи созерцание телесных существ при посредстве помышлений, несмотря на концептуальный субстрат, уже является совершенно определенно мистическим, поскольку оно совпадает с видением души самой себя в виде света цвета сапфира и неба¹⁸. Что до Иоанна Дальятского, то он говорит лишь о втором типе созерцания телесных существ.

*Созерцание бестелесных существ*¹⁹, также двух типов, занимает большое место в творениях Симеона д-Тайбуте²⁰, Сахдоны²¹, Исаака Ниневийского²² и Иосифа Хаззайи²³. Иоанн Дальятский, со своей стороны, пространно и с воодушевлением говорит о видении ангелов при тесном общении с ними, что соотносится с самой высокой степенью «созерцания бестелесных»²⁴.

Дадишо Катарский упоминает о созерцании сотворенных существ, различая вышеупомянутые два типа созерцаний, в совершенно евагриевском контексте²⁵.

*Созерцания Суда и Промысла*²⁶, упоминаемые у Сахдоны²⁷, Симеона д-Тайбуте²⁸ и Дадишо²⁹, становятся объектом пристального интереса у Иосифа Хаззайи³⁰, особенно в *Мемре о природе [божественной] сущности*, которая фактически является длинным изложением того, что представляет собой предмет этих двух созерцаний: божественное Домостроительство в сочетании со справедливым наказанием и милосердием³¹, – созерцание, которое в своей наивысшей

точке является непосредственным восприятием судов Божи-их, при погружении в глубину божественных тайн³². Иоанн Дальятский, в свою очередь, лишь однажды упоминает по имени это созерцание^{33/34}.

Понятие *духовного созерцания*³⁵ встречается у Симеона д-Тайбуте³⁶, Сахдоны³⁷, Дадишо³⁸, Исаака Ниневийского³⁹ и Иосифа Хаззайи⁴⁰. У Симеона д-Тайбуте и Иосифа Хаззайи предметом духовного созерцания является непосредственное видение одним лишь умом божественной силы, заключенной в видимых и невидимых творениях. У Иосифа это видение сияет как облако⁴¹ и вызывает исступление⁴², и он рассматривает его как границу между местом Ясности⁴³ (которому свойственно созерцание бестелесных⁴⁴) и местом Совершенства (которому свойственно созерцание безвидного света Святой Троицы⁴⁵). У Исаака духовное созерцание находится выше созерцания бестелесных и является видением неизреченной славы⁴⁶. Все это соотносится с евагриевским понятием духовного созерцания – в связи то с созерцаниями телесных⁴⁷ и бестелесных⁴⁸, Суда и Промысла (соотносимых в этом случае с образом облака⁴⁹), то с созерцанием Святой Троицы⁵⁰. Я не показал здесь, как определяет духовное созерцание Иоанн Дальятский, но все, что он говорит о созерцаниях, находится именно на этом уровне (на-

чина с видения божественного света, пронизывающего все природы, до созерцания Святой Троицы).

Наивысшее из созерцаний у Евагрия, *созерцание Святой Троицы*⁵¹, упоминается у Дадишо Катарского⁵², Симеона д-Тайбуте⁵³, Сахдоны⁵⁴, Исаака Ниневийского⁵⁵, Иосифа Хаззайи⁵⁶ и Иоанна Дальятского⁵⁷. Так же, как и у Евагрия⁵⁸, оно именуется «Царствием Божиим» у Дадишо⁵⁹ и Симеона⁶⁰, тогда как «Царствие Небесное» является созерцанием сотворенных существ⁶¹.

Созерцанию Святой Троицы часто соответствует, особенно у Иосифа Хаззайи⁶² и Иоанна Дальятского⁶³, созерцание безвидного света – понятия, которое также восходит к Евагрию⁶⁴.

Наконец, понятие Евагрия о *видении разумной природой самой себя*⁶⁵, через которое происходит созерцание Святой Троицы⁶⁶, а также созерцание духовного мира, находящегося в душе⁶⁷ (видение души, которое связано с духовным созерцанием творений⁶⁸), дало нашим авторам теоретическую базу для их внутренней мистической жизни. Все эти аспекты видения «красоты нашей ипостаси (*q̄nōtan*)»⁶⁹, восстановленной до состояния чистого образа Божия⁷⁰, через который Бог созерцается в Своем безвидном свете и творческом и промыслительном действии, можно найти у на-

ших восточносирийских мистиков, например, у Симеона д-Тайбуте⁷¹, Дадишо Катарского⁷², Исаака Ниневийского⁷³ и Иосифа Хаззайи^{74/75}. Но лишь у Иоанна Дальятского эта мистика внутреннего созерцания, как кажется, получает свое наилучшее выражение⁷⁶.

2.1.2. Молитва

Учение о молитве восточносирийских мистиков и относящаяся к ней терминология⁷⁷ тоже многим обязаны Евагрию. Например, понятие *духовной молитвы*⁷⁸ или *чистой молитвы*⁷⁹ (то есть свободной от помыслов, представлений материального происхождения и вообще каких бы то ни было образных или количественных аспектов), которой достигает нагой⁸⁰, чистый⁸¹ или духовный⁸² ум (то есть лишенный любого отпечатка чувственных представлений⁸³). Все эти выражения с тем же смыслом, какой они имеют у Евагрия, можно найти в сочинениях Дадишо Катарского⁸⁴, Симеона д-Тайбуте⁸⁵, Исаака Ниневийского⁸⁶, Иосифа Хаззайи⁸⁷ и Иоанна Дальятского⁸⁸.

Наконец, утверждение необходимости *бесстрастия* для достижения духовного созерцания у наших авторов во многом восходит к Евагрию⁸⁹. Высказывания последнего о бесстрастии слишком многочисленны, чтобы специально их

здесь рассматривать, и поэтому мы ограничимся лишь отсылкой к некоторым из них по ходу разбора отрывков из произведений восточносирийских авторов⁹⁰.

Симеон д-Тайбуте заявляет, что бесстрашие и вера образуют тот свет, который позволяет достичь видения созерцания⁹¹; в другом месте⁹² он уточняет, перефразируя Евагрия, что именно в свете своего бесстрашия⁹³ душа, пораженная собственной красотой⁹⁴, зрит новый свет благодати. И опять же, подобно Евагрию⁹⁵, он говорит о гавани бесстрашия⁹⁶. В другом месте он, однако, выступает против тех, кто проповедует бесстрашие до тех пор, пока мы соединены с плотским телом⁹⁷. Это кажущееся противоречие находит объяснение во взглядах Дадишо Катарского, Сахдоны и Исаака Ниневийского.

Действительно, Дадишо (процитировав одно из определений бесстрашия, приводимое аввой Исаией⁹⁸, и прежде чем воспроизвести четыре высказывания Евагрия на ту же тему) уточняет, что то бесстрашие, о котором пойдет речь, не есть совершенное бесстрашие, которое будет дано при воскресении⁹⁹. У Сахдоны также говорится о временном и частичном бесстрашии¹⁰⁰: хотя, по причине нашего нынешнего состояния, и невозможно стать абсолютно непоколебимым, тем не менее благодаря Духу зло может только с большим трудом увлечь за собой¹⁰¹; противодействие зла

остаётся, но ему не хватает сил¹⁰². Подобным же образом и Исаак Ниневийский заявляет, что даже тому, кто достиг совершенства, невозможно пребывать невредимым от всякого «изменения», как хотели бы видеть мессалиане¹⁰³. Ибо, говорит он¹⁰⁴, «бесстрастие состоит не в том, чтобы не ощущать страстей, а в том, чтобы не принимать их»; но этот отказ от страстей является в каком-то смысле естественным, поскольку «как только страсть приходит в движение, тотчас разум (*re'yānā*) похищается у нее [то есть страсти] через некий [благой] помысел, появляющийся в уме (*hawnā*), и сама страсть остаётся бездейственной»¹⁰⁵. Это толкование бесстрастия, как кажется, смягчает представление Евагрия, который в *Слове о делании* даёт понять¹⁰⁶, что «бесстрастием обладает не та душа, которая не испытывает никакой страсти по отношению к вещам, но та, которая остаётся невозмутимой даже в отношении воспоминаний о них»¹⁰⁷.

У Исаака Ниневийского, который часто говорит о бесстрастии¹⁰⁸, мы также встречаем евагриевское выражение «крылья бесстрастия»¹⁰⁹.

У Иосифа Хаззайи бесстрастие связано со вторым естественным созерцанием¹¹⁰, оно называется «Царством Небесным»¹¹¹ и сопряжено с видением умом самого себя¹¹². Впрочем, у этого автора, столь во многом следующего Евагрию, можно было бы ожидать более частого употребле-

ния самого термина «бесстрастие». Однако он заменяется у Иосифа равнозначными понятиями *Чистота* (начало бесстрастия)¹¹³ и *Ясность* (полное бесстрастие)¹¹⁴, воспринятыми от Иоанна Отшельника¹¹⁵.

Что касается Иоанна Дальятского, то, хотя он и не употребляет термин «бесстрастие» в техническом смысле, мы находим у него разнообразные слова с тем же значением и смыслом (в частности, как и у Иосифа Хаззайи, «чистота» и «ясность», которые Иоанн, в отличие от последнего, не различает между собой¹¹⁶). Отметим, что у него при этом тоже не идет речь о полном освобождении от страстей: если такое освобождение практически достигает совершенства на самом высоком уровне мистического опыта (который становится все более частым и продолжительным), вне такового оно, однако, требует деятельного навыка памяти Божией: «Тот, кто взирает на Бога внутри себя, очищает свою душу от скверны, и демон не может посеять страсти в его сердце. А если они там были посеяны, они быстро уничтожаются. Память Божия и воспоминание о страстях не могут пребывать вместе в одном жилище»¹¹⁷.

2.2. Антропология

Антропология Евагрия, основанная на трехчастном делении человека на тело, душу и ум¹¹⁸, тоже оказала отчетливое влияние, хотя и в разной степени, на мистическую психологию восточносирийских духовных писателей, и особенно на Иосифа Хаззайю и Иоанна Дальятского.

Общепринятая версия *Сотниц* Евагрия сохранила различие между этими тремя основополагающими элементами, но устранила собственное учение Евагрия об их происхождении и конечной участи. Для Евагрия душа является умом, отпадшим от его первоначальной чистоты, и его соединение с телом представляет собой результат «первого суда», объявленного Богом после того как умы отвернулись от созерцания своей сущности¹¹⁹; но душа должна в конце концов вернуться в состояние чистого ума, и тогда тела будут упразднены¹²⁰ – философская система, трудно совместимая с православием.

Перенесенное, таким образом, без своей изначальной онтологической основы евагриевское различие между душой и умом оказывается значительно смягченным у наших восточносирийских авторов, и ум (*hawṇā* или *mad'ā*) рассматривается ими только как высшая способность самой души¹²¹ (поскольку она была создана одновременно с телом¹²² и не

должна отделяться от него в вечной жизни); хотя довольно часто – в соответствии с тем основным смыслом, который слово «ум» имеет у Евагрия и который просматривается также в употреблении этого термина в общепринятой версии *Сотниц*, – он, по-видимому, относится к более высокой области, чем душа¹²³.

У Симеона д-Тайбуте (по крайней мере в текстах, опубликованных Минганой), нельзя найти эксплицитного употребления трехчастного различия, сделанного Евагрием. Антропология Симеона, как кажется, скорее основана на фундаментальном различии между телом и душой и на различии в душе жизненной силы (*ḥaylā d-ḥayyūtā*) и словесной силы (*ḥaylā da-mlilūtā*)¹²⁴. Эта последняя сила обладает разными способностями или силами (также *ḥaylē*): ум (*mad'ā*), ум (*hawnā*), разум (*re'yānā*), помыслы (*ḥuššābē*) и различение (*pārōšūtā*)¹²⁵. Однако *mad'ā* и *hawnā* у него обладают качествами евагриевского *νοῦς*. Так, *mad'ā* является образом Творца, присутствующего в нем¹²⁶, в то время как *hawnā* называется обителью Святой Троицы, такой же непостижимой, как Она¹²⁷. Точно так же истинная молитва проистекает из «чистого» *mad'ā*¹²⁸ и предполагает его пустоту (*spīqūtā*) и спокойствие *hawnā*¹²⁹. Однако *hawnā*, по-видимому, имеет не такой чисто интеллигибельный характер, как *mad'ā*¹³⁰: он (*hawnā*) может быть поглощен божественной любовью¹³¹

и именно он помазывает помыслы елеем этой любви¹³² и наслаждается вкушением откровений божественных тайн, слава Бога в сокровенном молчании¹³³.

Дадишо Катарский, со своей стороны¹³⁴, упоминает о трехчастном различии в человеке только в связи с тремя степенями духовной жизни, заимствованными у Иоанна Отшельника¹³⁵. Однако три антропологическими элементами у него являются тело, душа и разум (*re'yānā*), что предполагает, по отношению к Иоанну Отшельнику, который пользуется Павловыми терминами – тело, душа, дух (*rūḥā*), – смещение к более интеллигибельной точке зрения, где влияние Евагрия на среду восточносирийских мистиков было определено существенным¹³⁶.

Только что сказанное нами о Дадишо относится также и к Исааку Ниневийскому. Но по поводу последнего напомним сказанное выше¹³⁷ об употреблении им евагриевских понятий о «чистом», или «нагом», уме (*hawṇā*) во время молитвы или созерцания.

Что касается Сахдоны, то, когда он говорит в одном и том же отрывке о членах тела, душевных страстях и духовных движениях¹³⁸, эти выражения, по-видимому, не имеют никакого отношения к Евагрию, как и упоминание о людях телесных, душевных и духовных¹³⁹, заимствованное у апостола Павла¹⁴⁰.

Напротив, антропологическое разделение, сделанное Евагрием, занимает особенно важное место у Иосифа Хаззайи и Иоанна Дальятского.

Хотя для Иосифа Хаззайи человек состоит из двух основных частей, души и тела¹⁴¹, в практическом плане тем не менее ум (чаще всего *hawṇā*) и душа, как кажется, ясно различаются. Вот как он поясняет это в *Мемре о природе [божественной] сущности*: «Хотя душа и ум (здесь *mad'ā*) едины, однако откровения души отличаются от откровений ума»¹⁴². Вот почему Иосиф обычно упоминает ум как третий элемент в трехчастном разделении человека. Так, в *Мемре* он ссылается на святого Ефрема, чтобы сказать, что при воскресении «тела будут возвышены до уровня душ, душа – до уровня мысли (*tar'ūtā*), а мысль – до уровня [божественного] Величия»¹⁴³. Подобным же образом в *Послании о трех степенях иноческого жития*¹⁴⁴ он говорит о том, как бес через посредство возбуждаемых им помышлений может разорвать «связь между телом, душой и умом», обозначая последний обычным для Иосифа словом *hawṇā*. Различие *paḡrā/napšā/hawṇā* упоминается действительно по меньшей мере двадцать раз – прямо или в форме загадки – в *Сотницах* 3, 4, 5 и 6, неоднократно в виде парафразы из Евагрия; например: «Ум становится духовным венцом и возлагается на главу» души¹⁴⁵, и «если муж есть глава жены, а глава мужу – Христос, [...] то ум есть глава души [...], а Христос – глава

ума»¹⁴⁶.

Иоанн Дальятский эксплицитно говорит о «трех степенях (*muṣḥātā*), в которых пребывает вся природа разумных [сущест^в, одновременно] духовных и телесных»¹⁴⁷.

Хотя он не уточняет здесь, каковы эти три составные элемента человека, это можно выявить из других мест в его сочинениях, где он упоминает эти три элемента, используя терминологию Евагрия. Например, в *Послании* 34: «Тело и душа равным образом наслаждаются всем этим, хотя только ум (*hawnā*) через восприятие является вместилищем этого»¹⁴⁸; в *Послании* 40: «Пусть Он [Христос] привлечет к Себе их ум, облагоухает их душу тем, что есть у Него, и укрепит их тело Своим милосердием»¹⁴⁹; в *Послании* 51: «Ты сияешь в его уме и пленяешь его, дабы он изумился при виде Тебя; Ты заставляешь умолкнуть движения его души движением Своего рачения; и Ты преображаешь влечение его тела величием Своей сладости»¹⁵⁰; в *Послании* 23: «Ум с великим попечением удерживает душу, чтобы из-за радования и рачения, которые рождаются от сих [вещей], она не оставила свою кифару¹⁵¹ и не убежала к ним»¹⁵²; и в *Беседе* 9, в отрывке, вдохновленном текстом святого Ефрема, приведенным выше в связи с Иосифом Хаззайей, в котором он, однако, заменяет слово *re'ūyānā* словом *hawnā*, восходящего к разделению, введенному Евагрием: «Когда человек, по благодати Христовой, достигает сих вещей, то стяжевает единение с

самим собой и с его Обновителем, поскольку силы тела соединены с движениями души, а силы души – с умом (*hawnā*). И ум (*hawnā*), в единении с ведением Бога, простирается в Непостижимости и зрит славу Господню лицом к лицу, блистает [как] Его Образ и преображается в Него»¹⁵³.

Отметим также здесь, что трехчастное антропологическое разделение в том виде, в каком оно представлено у Евагрия, могло быть легко воспринято Иосифом Хаззайей или Иоанном Дальятским в связи с тем, что ранней сирийской традиции было также известно разделение человека на три составляющие. Так, Афраат различает в человеке тело (*paḡrā*), дух душевный (*rūḥā napšānāytā*) и дух небесный (*rūḥā šmayyānāytā*)¹⁵⁴. Каким бы ни было точное значение этих терминов, используемых, судя по всему, в иной перспективе, чем у Евагрия, и связанных более с библейской антропологией¹⁵⁵, это трехчастное разделение могло быть изменено и воспринято в разделении, введенном Евагрием. Мы увидим, впрочем¹⁵⁶, что именно так произошло с разделением на телесный, душевный и духовный «чины», унаследованным восточносирийскими мистиками от Иоанна Отшельника – и имеющим, главным образом, библейское происхождение, – которое у Иосифа Хаззайи превратилось в степени, соответствующие телу, душе и уму (*hawnā*).

Святому Ефрему тоже известно разделение человека на три составные части, разделение более близкое – по край-

ней мере, в том, что касается словоупотребления, – к разделению, унаследованному нашими авторами от Евагрия. Нам уже попадался в связи с этой темой один текст, приписываемый Иосифом Хаззайей Ефрему, который, по-видимому, вдохновлял и Иоанна Дальятского (это свидетельствует о том, что оба они, используя Евагрия, сознавали свою связь с древней сирийской традицией). В этом тексте употребляются слова «тело», «душа», «мысль» (*tar'ūtā*, а не дух/*rūḥā*, как у Афраата); вот другой отрывок из святого Ефрема, где употребляются слова «тело», «душа», «разум» (*re'yānā*): «Душа преобладает над телом; ум больше, чем душа. Душа украшает тело, а *re'yānā* дает свою красоту душе»¹⁵⁷.

2.3. Словоупотребление в космологии Евагрия

В соответствии с учением Евагрия, Бог при первом творении дал бытие чистым умам. Но после их падения Он соединил их во втором творении с телами, вещественный состав которых соответствует степени их падения; тела ангелов (в которых преобладают ум и огонь), тела людей (в которых преобладают похотение и земля) и тела демонов (в которых преобладают гнев и воздух)¹⁵⁸; все эти тела должны быть упразднены при возвращении в состояние чистых умов¹⁵⁹. Первое творение было творением *первых сущностей*, второе – *вторых сущностей*¹⁶⁰.

Естественно, общепринятая версия *Сотниц* внесла поправки в эти теории, удалив упоминание о двух творениях¹⁶¹, но сохранив различие между первыми и вторыми сущностями¹⁶² (которое будет истолковано восточносирийскими подвижниками не в хронологическом, но в иерархическом смысле: первые сущности у них – это ангелы и демоны¹⁶³). Эта версия также сохранила понятие о духовных телах¹⁶⁴, прилагая к телу Христа и к телам воскресших людей, – понятие, которое само по себе не создает никаких затруднений для христианского православного учения¹⁶⁵ (хо-

тя в системе Евагрия и духовные тела должны быть упразднены¹⁶⁶). В ней также сохранилось различие между разными «веками/мирами» в целом, однако с уничтожением связи, которую они, по Евагрию, имеют с разными типами тел¹⁶⁷. Согласно толкованию Баввая на *Сотницы* Евагрия, века (или миры) являются разными поколениями в этом мире или разными обителями в новом веке/мире¹⁶⁸.

Это словоупотребление целиком или частично можно найти, например, в сочинениях Иосифа Хаззайи и Иоанна Дальятского. Так, применительно к терминам «первые и вторые сущности» Иосиф Хаззайя говорит о сущностях первых, средних и последних¹⁶⁹ (ангелы, люди, демоны? или ангелы, души и тела?); Иоанн Дальятский упоминает о первых сущностях – ангелах, – приемлющих озарение прежде людей¹⁷⁰, и говорит о «неизреченном оцепенении», которое «еще не было дано в такой полноте вторым сущностям, вступившим в единение [с Богом], в какой оно дано первым сущностям», – соответственно, по-видимому, людям и ангелам¹⁷¹.

Также и Иоанн Дальятский в одном несколько темном отрывке¹⁷² заявляет, что в силу одного и того же повеления были созданы сначала все разумные сущности, а потом вторые сущности: «Одно есть повеление, которое Он [Бог] изрек, и все разумные [существа] возникли в начале. Он изрекает то же самое [повеление], и возникают вторые сущности. Та са-

мая сила, которую приобрела земля через первое повеление, приведет ее в движение в последний день, чтобы она извела из себя (букв. породила) тела, которые в нее были посеяны. Один и тот же есть первый и последний Создатель; в первом создании есть подобие, второе же не имеет сравнения». Что это за «вторые сущности», о которых здесь идет речь? Если это тела – как, кажется, подразумевает продолжение текста, где говорится об их воскресении, и как может указывать выражение «все разумные сущности» (разумные человеческие души тоже входят в их число), – то тогда Иоанн Дальятский должен был придерживаться оригенистского учения о предсуществовании душ телам (это учение свойственно и Евагрию: предсуществование чистых умов)¹⁷³.

Упоминание духовных тел встречается также, к примеру, в сочинениях Иосифа Хаззайи. Так, в нижеследующем отрывке (где речь идет о духовных телах ангелов; тела обозначены сирийским словом *gūtmē*, которым Евагрий пользуется для обозначения тел, не состоящих из чувственной материи¹⁷⁴): «Сияние духовных тел внутри души есть знамение ясности ума в отношении страстей»¹⁷⁵. И в *Мемре о природе [божественной] сущности*¹⁷⁶, где он говорит о состоянии тел после воскресения: «Вид души не будет отличаться от вида тела, как сегодня, ибо природа обоих будет светом [...]. Его природа будет духовной [...]. Все члены тела засияют, словно лучи солнца».

В *Послании* 49, включенном в число посланий Иоанна Дальятского¹⁷⁷, Иосиф цитирует Евагрия¹⁷⁸, заменяя выражение «духовные тела» на «тонкие тела» (*gušmē qatīnē*)¹⁷⁹: «Вслед за этим состоянием приходит другое, на котором человека облекает [божественный] огонь от стоп его до главы: когда человек сей, взирая на себя, не видит телесного состава, но [зрит] лишь [духовный] огонь, в который он облекся. Это [и есть] то состояние, о котором сказал святой Евагрий, проводя различие между гностиками и теми, кто не обладает ведением, ибо он так сказал: “Те, которые ныне обладают тонкими телами, царствуют в веках наступивших; те же, которые несут [на себе] иго труждающихся тел, будут царствовать в веках грядущих”, – “тонкими телами (*gušmē*)” называя тела (*paḡrē*) святых, достигших того состояния, о котором я сказал». Последний отрывок достаточно важен, поскольку указывает, что для Иосифа Хаззайи духовность тела уже в сем веке является достоянием гностиков.

Я не останавливаюсь специально на выражении «духовное тело» у Иоанна Дальятского, однако у него можно найти равнозначный аналог тонкому (духовному) телу, о котором говорит Иосиф Хаззайя, ссылаясь на Евагрия. В частности, евагриевское понятие о духовном теле – теле, лишенном свойственной человеку материальности, – могло повлиять на учение Иоанна Дальятского об обитании Человечества Христа внутри души¹⁸⁰.

Наконец, выражение «века/миры» (*'almē*) часто используется в писаниях Иоанна Дальятского¹⁸¹.

Перед тем как закончить этот обзор (который не может претендовать на то, чтобы быть исчерпывающим), отметим, как употребляют восточносирийские мистики различные образы, взятые у Евагрия. Например, аллегорию трех превознесенных жертвенников, из которых один прост и беспрделен, а два других круглые и состоят из частей¹⁸². Симеон д-Тайбуте воспроизводит ее, уточняя, что два составных жертвенника суть ведение деяний и ведение созерцаний чувственных и умопостигаемых, тогда как простой жертвенник есть ведение предмета нашего упования – единение со Христом, живым Жертвенником, без всякого посредства¹⁸³. У Иосифа Хаззайи тоже находим: «Те, которые служат первыми тремя добродетелями, совершают жертвоприношение на двух кругообразных жертвенниках [...]; что же касается тех, которые упражняются в трех последних добродетелях, то они совершают жертвоприношение на простом жертвеннике»¹⁸⁴; в другом месте¹⁸⁵ речь идет о круговом движении ума в созерцаниях.

Упомянем также о мистическом смысле, которым Евагрий наделяет различные этапы Исхода израильтян и завоевания Земли обетованной (этот аллегоризм был практически полностью заимствован Иосифом Хаззайей¹⁸⁶), а также

о символизме солнца, луны и умопостигаемых звезд¹⁸⁷ (тоже использованном у Иосифа Хаззайи¹⁸⁸).

Наконец, отметим, насколько жанр *Сотниц* Евагрия и иногда их обычно трудный для понимания стиль¹⁸⁹ был оценен восточносирийскими монахами. Помимо толкований, составленных Бавваем¹⁹⁰ и Иосифом Хаззайей¹⁹¹, различные авторы сами написали сотницы глав о ведении, в подражание сотницам «величайшего из гностиков»¹⁹²: это сделали Мар Афнимаран (наставник духовного отца Иоанна Дальятского)¹⁹³, Иоанн бар Пенкайе¹⁹⁴, Иосиф Хаззайя и Иоанн Дальятский.

Всего этого, полагаю, будет достаточно, чтобы показать фундаментальное влияние Евагрия на развитие восточносирийского мистического богословия начиная с VII века¹⁹⁵.

Примечания

¹ См. указатель в издании *Draguet 1972*, t. 145, p. 256.

² В том же издании А. Минганы.

³ К ссылкам в указателе у *Wensinck 1923* нужно добавить *Bedjan 1909*, p. 532.

⁴ Тринадцать раз в следующих сочинениях: отрывки, опубликованные Минганой; два *Послания*, находящиеся в

собрании писем Иоанна Дальятского (*Veulay 1978, Послания* 48 и 49, р. 245–297); *Послание о трех степенях иноческого жития*; *Мемра о природе [божественной] сущности*; *Сотницы* 3, 4, 5 и 6.

⁵ Я нашел у него только одно упоминание имени Евагрия (*Послание 51bis* в *Veulay 1978*, р. 485, § 2), но цитат или реминисценций из текстов Евагрия в его писаниях довольно много.

⁶ См. термины, связанные с созерцаниями: природ (*de Halleux 1960–1965*, IV, р. 94, § 4–5; р. 95, § 4–5; р. 95, § 6), Суда и Промысла (*ibid.*, IV, р. 94, § 4), духовным (*ibid.*, IV, р. 94, § 4; р. 95, § 6), Троицы (*ibid.*, IV, р. 95, § 6).

⁷ *Guillaumont 1958b; Guillaumont 1962*. Синтез учения Евагрия можно найти в *Guillaumont 1962*, р. 37–39.

⁸ См. *Guillaumont 1962*, р. 207–213. Атрибуция этой редакции Филоксену может стать предметом нового исследования, поскольку А. Гийомон основывает свои доводы частично на том факте, что Филоксен может являться создателем *Послания о трех степенях иноческого жития*, в прологе к которому его автор говорит о своем *riššāqā* («толковании» или «переводе»?) *Сотниц* Евагрия. Но это послание принадлежит Иосифу Хаззайе (см. выше, с. 18, прим. 17), и слово *riššāqā*, как кажется, должно здесь иметь значение «толкование». [Общепринятой Бёлэ называет редакцию S1, сохранившуюся во множестве манускриптов; редакция S2, дошед-

шая в единственной рукописи VL Add. 17,167 и содержащая оригенистические элементы, отвергалась в Церкви Востока (в частности, Бавваем Великим и Иосифом Хаззайей), как испорченная еретиками.]

⁹ По данной теме можно обратиться к работам: *Hausherr 1935*, p. 123–124, 129–132; *Hausherr 1934*, p. 117; *Guillaumont A., Guillaumont Cl. 1961*, col. 1741–1743.

¹⁰ Евагрий, *Сотн.* I, 27.

¹¹ Евагрий, *Сотн.* I, 27.70; II, 2.4.47.63.71.88; III, 21; IV, 62; V, 58; VI, 49. [Под «существами чувственными» или «телесными» всеми отцами понимаются те создания, которые, согласно античной космологии, созданы Богом из четырех стихий и могут восприниматься человеком при посредстве пяти телесных чувств.]

¹² *Mingana 1934*, пер., p. 17, 42, 47–48, 51 и т. д.

¹³ *de Halleux 1960–1965*, IV, p. 94, § 4–5; p. 96, § 6.

¹⁴ *Bedjan 1909*, p. 31, 303.

¹⁵ В *Послании* 48, приписываемом Иоанну Дальятскому (*Beulay 1978*, p. 503, § 8 и p. 507, § 13); в *Mingana 1934*

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.