

МИТРОПОЛИТ
ИЛАРИОН (АЛФЕЕВ)

ДУХОВНЫЙ МИР
ПРЕПОДОБНОГО
ИСААКА СИРИНА





МИТРОПОЛИТ
ИЛАРИОН (АЛФЕЕВ)

ДУХОВНЫЙ МИР
ПРЕПОДОБНОГО
ИСААКА
СИРИНА

МИТРОПОЛИТ
ИЛАРИОН (АЛФЕЕВ)

ДУХОВНЫЙ МИР
ПРЕПОДОБНОГО
ИСААКА
СИРИНА

ИЗДАНИЕ СЕДЬМОЕ



Издательство
Московской Патриархии
Русской Православной Церкви



Москва • 2017

УДК 27-1:929
ББК 86.37-4,8
И43

Рекомендовано к публикации
Издательским Советом Русской Православной Церкви
ИС Р17-714-0545

Издание осуществлено при содействии
Общецерковной аспирантуры и докторантуры
имени святых Кирилла и Мефодия



Митрополит Иларион (Алфеев)

И43 Духовный мир преподобного Исаака Сирина. — М.: Издательский дом «Познание»: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2017. — 7-е изд. — 440 с.

ISBN 978-5-906960-07-8 (Издательский дом «Познание»)

ISBN 978-5-88017-332-7 (ИМП РПЦ)

Знак информационной продукции 14+

Книга православного богослова и патролога митрополита Илариона (Алфеева) является первой в современной богословской науке монографией, посвященной великому отцу Церкви VII века.

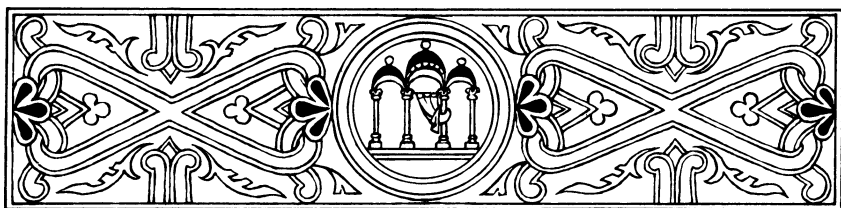
На материале широко известных «Слов подвижнических», а также недавно открытых бесед «О божественных тайнах и о духовной жизни» Исаака Сирина автор реконструирует богословскую систему сирийского писателя-отшельника, анализирует его аскетическое и мистическое учение. Речь в книге идет о любви Бога к человеку и любви человека к Богу, об искушениях и богооставленности, о смирении и слезах покаяния, о молитве и мистических озарениях, о жизни после смерти и о последних временах.

Для всех, кто стремится приблизиться к Богу.

УДК 27-1:929
ББК 86.37-4,8

© Митрополит Иларион (Алфеев), текст, 2017
© Издательство Московской Патриархии
Русской Православной Церкви,
оригинал-макет, 2017
© Издательский дом «Познание», 2017

ISBN 978-5-906960-07-8
ISBN 978-5-88017-332-7



Прѣдисловіе къ первому изданію

Мне ясно вспоминается тот день, когда я впервые натолкнулся на имя преподобного Исаака Сирина. Это произошло около пятидесяти лет назад. В антологии, рассчитанной на широкого читателя, после отрывка из Спинозы, я прочитал следующие слова из Исаака: «И что есть сердце милующее?.. Возгорение сердца у человека о всем творении, о людях, о птицах, о животных, о бесах и о всякой твари». Исаак, продолжая, говорит о слезах, которые проливает человек, обладающий таким сердцем, испытывая боль и сострадание к каждому живому существу: «И от великой жалости умаляется сердце его, и не может оно вынести, или слышать, или видеть какого-либо вреда или малой печали, претерпеваемых тварью»¹.

Помнится, я тогда спросил себя: «Кто такой этот Исаак, пишущий о сострадании с таким сильным ощущением космического единства?» Любопытство мое на тот момент осталось неудовлетворенным, но я решил сохранить имя Исаака Сирина в поле зрения.

¹ I/48 (206) = B74 (507–508).

Мне не пришлось долго ждать того момента, когда я встретил его снова. Читая книгу Владимира Лосского «Очерк мистического богословия Восточной Церкви», я встречал упоминания об Исааке Сирине на многих страницах. Меня тогда особенно поразили слова Исаака, процитированные Лосским, о страданиях тех, кто находится в аду. Согласно Исааку, те, кто претерпевают мучения в геенне, наказываются не гневом Божиим, не каким бы то ни было желанием возмездия со стороны Бога, — ибо в Боге нет злобы или мстительности, — но «бичом любви».

Печаль, поражающая сердце за грех против любви, страшнее всякого возможного наказания, — пишет он. — Неуместна никому такая мысль, что грешники в геенне лишаются любви Божией... Но любовь силой своей действует двояко: она мучает грешников... и веселит собою исполнивших долг свой¹.

Лосский поясняет: «Божественная любовь станет нестерпимым мучением для тех, кто не стяжал ее внутри себя»².

Еще раз, как было с текстом Исаака о «сердце милующем», словно кто-то внезапно распахнул в моем уме окно и затопил весь мой внутренний мир светом. Вот, чувствовал я, единственное убедительное объяснение Страшного Суда и ада. Бог есть любовь, и любовь Его неисчерпаема; и эта неисчерпаемая любовь присутствует везде, даже в аду. Но «любовь действует двояко»...

В третий раз я встретился с преподобным Исааком Сириним, читая статью католического ученого Иринья Озэрра (Irépée

¹ I/18 (76) = B27 (201–202).

² Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 176.

Hausherr), посвященную учению Исаака о Боговоплощении¹. Рождение Христа в Вифлееме, утверждает Исаак, было счастливейшим событием, которое только могло случиться в течение всей истории мира. Итак, не абсурдно ли считать причиной этого в высшей степени радостного события то, что могло вовсе не произойти и, конечно же, не должно было произойти, а именно, человеческий грех? Нет: главная причина пришествия Спасителя на землю не негативная, но позитивная. Причина Его пришествия — не человеческий грех, но Божественная любовь: «Бог сделал все это ни по какой иной причине, кроме как для того, чтобы явить миру любовь, которой Он обладает». Он воплотился «не для искупления нашего от греха и не для какой-либо иной цели, а единственно для того, чтобы мир познал любовь, которую Бог имеет к твари»².

Снова слова преподобного Исаака поразили меня своей глубиной. Воплощение нельзя рассматривать только как «условный план», задуманный Богом в ответ на грехопадение, но оно есть выражение вечного естества Божия и Его жертвенной любви. В этих мыслях я неожиданно нашел поддержку понимания цели Боговоплощения в богословии Иоанна Дунса Скота³. Однако, я понял, что Исаак не поднимал вопрос: «Произошло бы Боговоплощение, если бы не было грехопадения?» Это — нереальный вопрос, поскольку единственный мир, известный нам по личному опыту, есть мир падший, пораженный грехом, да и вообще Отцы не ставят нереальные вопросы. Они не спрашивают: «Что

¹ *Hausherr I. Un précurseur de la théorie scotiste sur la fin de l'Incarnation // Recherches de sciences religieuses 22, 1932. P. 316–320.*

² Главы о знании IV, 78.

³ Подобную же поддержку можно найти у современника Исаака, преп. Максима Исповедника; см.: *Florovsky G. «Cur Deus Homo?» The Motive of the Incarnation // Idem. Collected Works. Vol. 3. Nordland; Belmont, 1976. P. 153–170.*

бы случилось, если бы?..» — они богословствуют на основе той реальности, которую мы уже имеем. Итак, Исаак с истинно свято-отеческой сдержанностью утверждает только, что причиной воплощения Бога является Его Божественная любовь.

Одна единственная тема проходила через три мои первоначальные встречи с Исааком — тема любви. Именно любовью объясняется — насколько вообще возможно объяснение — сотворение мира и Воплощение Христа. Именно любовь, как ничто другое, делает нас способными объять своим состраданием и преобразить страдания мира. И именно логика Божественной любви дает ключ к темной тайне ада. Меня особенно поразило не только то, что Исаак ставит любовь в самый центр своей богословской системы, но та прямота, простота и мощь, с которой он говорит о Божественном домостроительстве любви. Никогда прежде, за исключением Священного Писания, не встречал я кого-либо, кто мог сказать так много в столь немногих словах.

Вскоре после тех трех первых встреч с Исааком мне попался английский перевод его Слов, сделанный А. Венсинком. Я читал его по временам с трудом, но всегда с всепоглощающим интересом. Я выписывал цитаты из этого текста на отдельные карточки, из которых составила́сь целая картотека. Когда этот труд подошел к концу, хотя я прочитал уже свыше четырехсот страниц, я продолжал жаждать большего. Из предисловия Венсинка, а также из других исследований, я узнал, что Исаак был монахом, жил в Месопотамии в VII в., недолго занимал епископскую кафедру в Ниневии, а потом, в последние годы жизни, ушел в горы и стал затворником. Я узнал, что он принадлежал к Церкви Востока, которую принято было называть «несторианской». Впрочем, как я постепенно понимал, последнее не означало того, чтобы учение самого Исаака или церковной общины, к которой он принадлежал, можно было по справедливости осудить как еретическое.

Мне пришлось собирать по крупицам те сведения об Исааке, которые я получил несколько десятилетий назад. Теперь, наконец-то, к моей глубочайшей радости, в нашем распоряжении есть монография, дающая сбалансированный и исчерпывающий анализ жизни и учения Исаака, а также того исторического и богословского контекста, в котором он находился. Отец Иларион (Алфеев) поступил весьма мудро, позволив Исааку говорить за самого себя. Книга содержит множество прекрасно подобранных цитат, в которых мы ясно слышим живой голос Исаака. Огромным преимуществом о. Илариона было в том, что он имел возможность использовать «Второй том» творений Исаака, который долгое время считался утраченным, но был не так давно открыт и опубликован д-ром Себастианом Брокком.

«Желаю не пересчитывать верстовые столбы, но достигнуть брачного чертога¹, — говорит Исаак. — Я пойду по всякой стезе, которая быстро приведет меня туда»². Эти слова относятся и к его собственным писаниям. Он не предлагает нам «верстовые столбы», духовные карты; его писания не есть подробный план духовного путешествия христианина, содержащий последовательное описание различных стадий этого пути. Исаак интуитивен и несистематичен. Его произведения полны повторов, неожиданных переходов с одной темы на другую, афоризмов, смысл которых не всегда ясен. Однако за кажущейся несистематичностью стоит духовное учение, отмеченное внутренней логикой и гармоничностью; именно это и показывает нам о. Иларион в своей книге. Систематизируя основные пункты учения Исаака о жизни во Христе, настоящая книга показывает единство и последовательность, которые характеризуют его духовное видение.

¹ В рус. пер.: «Желаю не стихи вычислять, но обителей достигнуть».

² I/52 (231) = B37 (367–368).

Преподобный Исаак был аскетом, пустынником, жившим в горах, однако его писания имеют универсальную цель. Они адресованы не только пустынникам, но и жителям городов, не только монахам, но и всем верующим во Христа. С необычайной живостью он говорит о том, что насущно для каждого христианина — о покаянии и смирении, о многообразных внешних и внутренних формах молитвы, об одиночестве и общечитии, о молчании, изумлении и экстазе. Помимо «просветленной любви», на которой Исаак ставит особый акцент, две другие темы характерны для его описания мистического пути христианина: его чувство Бога как живой тайны и его глубокое благоговейное почитание Христа Спасителя.

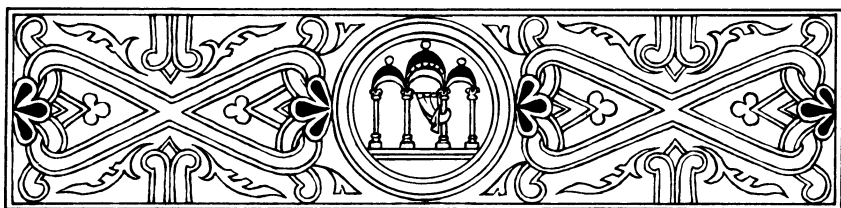
Когда подвижник и духовный писатель XIV в. преподобный Григорий Синаит давал советы своим ученикам относительно того, что они должны читать, он особо выделил Исаака Сирина: «Всегда читай о безмолвии и молитве — именно у св. Лествичника, у св. Исаака, у св. Максима...»¹. А когда в XIX в. мыслитель-славянофил Иван Киреевский хотел выделить одного конкретного автора, который бы воплощал в себе всю православную духовность, он выделил преп. Исаака Сирина: его писания, по мнению Киреевского, отличаются даже от писаний других Отцов Церкви особой духовной глубиной².

Читатели книги о. Илариона поймут, почему и Григорий Синаит, и Иван Киреевский ставили преподобного Исаака Сирина так высоко.

Митрополит Диоклийский КАЛЛИСТ

¹ *Григорий Синаит, преп.* Главы о молитве и безмолвии 11 // Добротолюбие в русском переводе. Т. 5. Джорданвилль, 1989. С. 168.

² *Киреевский И. В.* Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1911. С. 118–119.



Рецензия на первое издание

В предисловии к книге Владыки Илариона (Алфеева) «Духовный мир преподобного Исаака Сирина» митрополит Каллист (Уэр) пишет: «Теперь, наконец-то, к моей глубочайшей радости, в нашем распоряжении есть монография на английском языке, дающая сбалансированный и исчерпывающий анализ жизни и учения Исаака Сирина, а также того исторического и богословского контекста, в котором он находился». Это замечание митрополита Каллиста весьма справедливо. Отсутствие какого-либо серьезного исследования об Исааке Ниневиjsком на Западе до сих пор являлось серьезной лакуной в изучении восточного христианства. Даже научных статей об этом авторе совсем мало.

Следует упомянуть, что англоязычным читателям доступны два замечательных перевода трудов Исаака. Один выполнен Д. Миллером с греческого языка (в некоторых случаях переводчик обращался также к сирийскому оригиналу) и опубликован несколько лет назад Преображенским монастырем в Бруклине. Другой представляет собой перевод второй части Бесед Исаака, отсутствующих в греческой версии: перевод выполнен д-ром Себастианом Броком с сирийского оригинала и опубликован в двух томах в серии *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. Переводы Миллера и Брока снабжены пространными и весьма содержательными вступлениями.

Тем не менее, до издания книги Владыки Илариона (Алфеева) никто из ученых не предпринимал попытки систематического анализа мировоззрения святого Исаака. Этот пробел особенно удивляет, если принять во внимание то значение, которое сочинения Исаака имели для последующей истории восточно-христианской мысли и мистицизма, а также ту популярность, которой сочинения святого пользовались на Западе после XV в. Вероятно, тот факт, что Исаак писал на малопонятном сирийском языке (а язык Исаака считается особенно сложным), обуславливает практически полное отсутствие как научной, так и популярной литературы, посвященной ему. В этом смысле книга Владыки Илариона является настоящим прорывом.

Пространные цитаты из Исаака, которые в совокупности составляют едва ли не половину всей книги, предоставляют прекрасную возможность самому подвижнику духовно воздействовать на читателя. На меня, во всяком случае, учительное слово святого Исаака подействовало настолько сильно, что, читая эту книгу, или, скорее, прокладывая свой путь через нее, я был изумлен с самого начала и до самого конца: я даже исписал две полных тетради и множество отдельных листов заметками.

В строгом смысле слова «Духовный мир преподобного Исаака Сирина» не является научной монографией, подобно недавно опубликованной работе Владыки Илариона о преподобном Симеоне Новом Богослове. Научный аппарат книги сведен к минимуму. Как отмечает Владыка Каллист, автор «поступил весьма мудро, позволив Исааку говорить за самого себя», ибо благодаря его книге можно отчетливо слышать голос самого подвижника.

Во вступлении автор кратко описывает жизнь Исаака и его сочинения, а также те источники, которыми Исаак пользовался. Таким образом, автор помещает Исаака в исторический контекст — в контекст жизни сирийской Церкви Востока.

Далее следуют восемь основных глав книги. Первая освещает ключевые богословские темы, характерные для Исаака: любовь Божия; структура тварного бытия (здесь рассмотрено, в частности, влияние учения Псевдо-Дионисия Ареопагита об иерархиях на Исаака и представление Исаака о мире как храме Божиим); Боговоплощение как откровение Бога, Который есть Любовь; обожение. Исаак не использует термин «обожение», но воспроизводит (подобно преп. Ефрему Сирину) традиционное восточно-христианское учение об обожении, когда говорит о том, что человек, согласно Божественному замыслу, призван стать храмом, местом присутствия Божия.

В последующих главах отражены те стадии христианского делания, через которые Исаак проходит опытным путем, как отшельник и пустынный. Вторая глава, под названием «Путь безмолвника», посвящена традиционной терминологии сирийского монашества, которую использует подвижник, в частности, терминам *ihidaya* (отшельник, буквально «одинокій») и *qyama* (завет, обет); рассматривается также учение Исаака о безмолвии (*šelyuta*), о монашеском служении (*tešmešta*), о молитвенном делании монаха как участии в ангельской литургии и предвкушении будущего блаженства.

Третья глава, «Испытания на пути к Богу», последовательно описывает борьбу со страстями и искушениями.

Возделывание добродетелей суммировано в четвертой главе — «Смирение». Это качество ценится Исааком особенно высоко, как поистине сверхъестественный дар, уподобляющий человека Христу, как «одеяние Божества Господа нашего», — идея, которая восходит через всю предшествующую традицию к понятию о *кенозисе* в послании апостола Павла к Филиппийцам (2:6–11). Для Исаака смирение — это некая грань между человеческим страданием и Божественной благодатью.

«Слезы» — тема пятой главы. Горькие слезы покаяния свидетельствуют о «муках рождения духовного младенца», об осознании человеком греха, а сладкие слезы умиления сопровождают вступление в новую жизнь, исполненную благодати.

Опыт этой жизни прослеживается в наиболее обширной по объему шестой главе, «Школа молитвы», где отражен взгляд Исаака на молитву как на беседу с Богом. Здесь мы встречаем пространные размышления о пользе внешних форм молитвы (богослужения, коленопреклонений, духовного чтения). Особый раздел посвящен богословию Креста, который является иконой, но также и связующим звеном между небом и землей и между Ветхим Заветом и эсхатологическим «будущим веком». Развивая свою мысль, Исаак для описания этой мистической связи пользуется терминологией, описывающей ветхозаветную скинию, в которой пребывала Слава Божия — Шехина. В данной главе также подчеркивается особая спасительная роль евхаристической анафоры в богословии Исаака и понятие об «истинной молитве» как о предстоянии Богу «в облаке славы Его», подобно ангелам.

Однако для святого существует иная ступень, следующая за «истинной молитвой» — «изумление» жизнью в Боге. Об этой жизни повествует седьмая глава, вновь обращающаяся к темам «молчания», «божественного мрака» и внезапного ощущения «божественного присутствия» (в этой тематике прослеживается влияние Псевдо-Дионисия Ареопагита).

Снабдив эту главу обильными цитатами, Владыка Иларион анализирует терминологию, употребляемую Исааком для описаний этой наивысшей и редчайшей стадии христианской жизни. Здесь рассматриваются такие понятия, как созерцание (*te'orya*, заимствованное от греческого θεωρία), видение (*hezwa*), прозрение (*sukkala*), откровение (*gelyana*), осенение (*mag-*

gnanuta), изумление (*temha* — эквивалент греческого ἔκστασις). Речь идет также о различных степенях знания (*ida'ta*), достигающих кульминации в истинном знании, которое есть «незнание» (данная терминология также напоминает «Мистическое богословие» Псевдо-Дионисия I. 3).

В заключительной главе книги, «Жизнь будущего века», автор возвращается к фундаментальному утверждению Исаака о том, что Бог есть Любовь. После раздела, посвященного монашеской добродетели памяти смертной, особое внимание уделено учению святого о всеобщем спасении. Бог, Который есть Любовь, не может быть побежден грехом, и Божественное милосердие не окажется бессильным даже для демонов, считает Исаак. Подобно своему современнику, Максиму Исповеднику, Исаак понимает Божественную любовь как радость блаженства, с одной стороны, и временное мучение осужденных, с другой (Максим Исповедник, придерживаясь подобного же мнения, однако утверждал, что Божественная любовь будет причиной вечного мучения). Все есть Божественная любовь, и потому ад — это средство исправления, а не возмездия.

Как подчеркивает Владыка Иларион, Исаак считает богохульным широко распространенное мнение о том, что большинство людей окажется в аду. Только наиболее упорные грешники, по его учению, пойдут в геенну огненную, но и те лишь на время. Впрочем, это не умаляет в глазах святого значение подвижничества. Отделение от Бога — это единственное реальное страдание, суд, который начинается в настоящей жизни и лишь завершается в последние времена. Все назначение человеческого бытия состоит в том, чтобы знать и любить любящего нас Бога. В заключение Владыка Иларион отмечает, что эсхатологическое учение Исаака — необычное, но не беспрецедентное (ср. сходные учения Оригена, Григория Нисского, Диодора Тарсийского

и Феодора Мопсуестийского) и проистекает из его глубочайшего опыта богообщения.

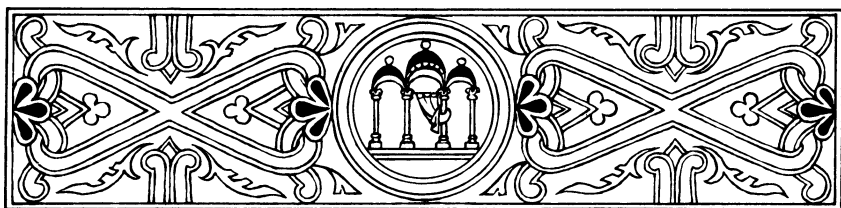
Книга Владыки Илариона не произведет сильного впечатления только на человека, начисто лишенного опыта благодати Божией. Сам Исаак является причиной «изумления», на что указывает митрополит Каллист, описывая — в предисловии к данной книге — возникновение и постепенное возрастание своей любви к пустынному отшельнику. Мне кажется, что в конце книги Владыка Иларион говорит о самом себе в третьем лице, когда рассказывает историю молодого послушника, вдохновленного писаниями преподобного Исаака.

Поистине, нельзя не проникнуться любовью к пустынному старцу, который, по словам Католикоса Юханны ибн-Барси, «говорит языком небесных существ». Исаак Сирин — это глас великой традиции, свидетель живого Гласа, неувядаемого Огня, света и жизни Воскресшего, Который передает Духа Своего из поколения в поколение.

Да дарует нам подвижник возрастать в той любви, которую он не уставал восхвалять. Благодать и мир да сопутствуют автору, епископу Илариону, который сделал святого мужа столь доступным для нас посредством своей великолепной книги.

Епископ Александр (Голицын)

Перевод с английского по изданию:
St. Vladimir's Theological Quarterly.
Vol. 46. No 2–3. 2002. P. 285–290



Введение

ИСААК НИНЕВИЙСКИЙ КАК ДУХОВНЫЙ ПИСАТЕЛЬ ЦЕРКВИ ВОСТОКА

Мар Исаак говорит языком небесных существ...

Юханна ибн-Барси, Католикос Востока

*Глубоко проник он в божественные тайны
и составил книги о жизни в Боге и об отшельничестве.*

Ишоденах, епископ Басры

Преподобный Исаак Ниневийский, или Исаак Сирин, принадлежал к Церкви Востока, канонические границы которой в его время приблизительно совпадали с границами прежней Персидской империи Сасанидов (ныне Ирак и Иран). Эта Церковь признавала только первые два Вселенских Собора — Никейский 325 г. и Константинопольский 381 г. Последующие Вселенские Соборы (в частности, Ефесский 431 г., Халкидонский 451 г. и Константинопольский 553 г.) Церковь Востока отвергала, считая, что их христологическая доктрина противоречит традиционной для нее христологии.

В настоящей вводной главе мы скажем несколько слов об этой Церкви, об особенностях ее исторического развития, а также о ее христологии, которую впоследствии отождествили с несторианством. Затем мы рассмотрим сведения о жизни Исаака Сирина и о его писаниях, после чего укажем на сирийских и греческих авторов, оказавших на него прямое или косвенное влияние.

1. Ранняя история Церкви Востока

История Церкви Востока восходит к апостольским временам¹. По преданию, апостолы Фома и Фаддей проповедовали в Персии, где христианство распространялось сначала среди иудеев, а затем и среди самих персов, последователей зороастрийской религии. В III–IV столетиях христиане Персии страдали от жестоких гонений: особенно тяжелыми были гонения Вахрама II (276–292) и Шапура II (310–379)².

¹ Обзор истории Церкви Востока подготовлен на основе следующих статей и монографий: *Miller D.* Translator's Epilogue // *The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian*. Boston, Massachusetts, 1984. P. 481–541; *Wigram W. A.* An Introduction to the History of the Assyrian Church of the Sassanid Persian Empire 100–640 AD. London, 1910; *Salibi K. S.* Syria under Islam. Empire on Trial 634–1097. Delmar, NY, 1977; *Vine A. R.* The Nestorian Churches. London, s. a.; *Joseph J.* The Nestorians and their Muslim Neighbors. Princeton, NJ, 1961; *Coz R., de.* Histoire de l'Eglise d'Orient. Chrétiennes d'Iraq, d'Iran et de Turquie. Paris, 1995; The Church of the East: Life and Thought // Bulletin of John Rylands University Library of Manchester. Vol. 38. No. 3. Eds. J. F. Coackley and K. Parry. Manchester, 1996; *McCullough W. S.* A Short History of Syriac Christianity to the Rise of Islam. Chico, CA, 1982.

² Об истории Сирийской Церкви в первые четыре века христианства см., помимо перечисленных выше монографий: *Chaumont M.-L.*

В течение нескольких столетий Церковь Востока имела лишь спорадические контакты с христианами «страны ромеев» (Восточной Римской империи). На Поместном Соборе 410 г. в Селевкий-Ктесифоне Церковь Востока, ранее входившая в состав Антиохийской Церкви, провозгласила самостоятельность, и епископ Селевкий-Ктесифона стал главой всех христиан Персии. Решение Собора утвердил шах Ездегерд I (399–420), лояльно относившийся к христианам. На Соборе в Маркабте в 424 г. полномочия епископа Селевкий-Ктесифонского как главы Персидской Церкви были подтверждены и расширены. Впоследствии глава персидских христиан стал именоваться Католикосом — Патриархом Востока¹.

Изолированная позиция Церкви Востока в значительной степени обусловила своеобразие ее исторического развития: в ней складывались свои литургические традиции, возникали свои богословские школы, вырабатывался самостоятельный богословский язык.

Другим, не менее важным фактором, повлиявшим на своеобразие развития христианства в Персии, было противостояние между Церковью и синагогой, сохранявшееся там гораздо дольше, чем в Византии или на латинском Западе. Это хорошо видно из сочинений Афраата, «персидского мудреца», писавшего по-сирийски в первой половине IV в.: его 23 «Слова», характеризующиеся отсутствием какого бы то ни было влия-

La christianisation de l'Empire Iranien. Des origines aux grandes persécutions du IV^e siècle // *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 499 (Subsidia 80). Louvain, 1988; *Brock S. Christians in the Sassanian Empire* // *Studies in the Church History* 18. Leiden, 1982. P. 1–19.

¹ Некоторые подробности о Соборах 410 и 424 гг. см. в.: *Пигулевская Н. В. Культура сирийцев в Средние века*. М., 1979. С. 198–200.

ния грекоязычной богословской мысли, наполнены ссылками на учение и обычаи иудеев, которые автор постоянно оспаривает¹.

Следует также отметить, что сирийский язык, на котором говорили и писали в Персии, принадлежит к семье семитских языков и является диалектом арамейского — языка Иисуса Христа и апостолов. Первый сирийский перевод Евангелия, датируемый II–III вв., в этом смысле отражает семитские корни христианства полнее, чем греческий оригинал. И сирийская богословская традиция сохраняет близость к библейскому типу языка и изложения гораздо дольше, чем византийская грекоязычная традиция, подвергшаяся сильному влиянию платонизма, неоплатонизма и вообще греческой философской мысли.

Большое влияние на развитие сирийского христианства оказало движение так называемых «сынов завета» (*bnay qyama*), расцвет которого приходится на IV в². «Сыны завета» давали обет безбрачия и вели аскетический образ жизни; нередко они объединялись в небольшие общины для совместного проживания. Впоследствии основные идеи «сынов завета» легли в основу сирийской монашеской духовности.

Важным богословским центром всего восточно-сирийского христианства была так называемая «школа персов» (т. е. персидских беженцев), основанная в IV в. в Эдессе. Главным предметом преподавания было Священное Писание: ученики

¹ Miller D. Translator's Epilogue. P. 484.

² О «сынах завета» см. в: Nedungatt G. The Covenanters of the Early Syriac-Speaking Church // *Orientalia Christiana Periodica* 39. Roma, 1973. P. 191–215, 419–444; Escolan P. Monachisme et Eglise. Le monachisme syrien du IV^e au VII^e siècle: un monachisme charismatique. Paris, 1999. P. 11–69.

слушали и записывали толкования своего наставника¹. Школу посещала сироразычная молодежь Эдессы и окрестностей, а также эмигранты из Персии². Комментарии преподобого Ефрема Сирина, который истолковал некоторые библейские книги, использовались в качестве образца интерпретации Писания до середины V в.

Однако в V в. было принято решение осуществить полный перевод с греческого на сирийский экзегетических сочинений Феодора Мопсуестийского. Причиной такого решения являлось то, что Феодор последовательно истолковал почти все книги Библии, пользуясь антиохийским буквальным экзегетическим методом: его толкования преследовали единственную цель изъяснения текста, потому он избегал аллегорических интерпретаций. После того, как перевод был закончен, Феодор Мопсуестийский стал главным библейским комментатором восточно-сирийской традиции: последующие духовные писатели этой традиции ссылались на него как на «Блаженного Толкователя».

Перевод сочинений Феодора имел исключительное значение для сирийского христианства: вместе с библейскими толкованиями Феодора в сирийскую традицию вошли его христологические воззрения. Феодор Мопсуестийский говорил,

¹ *Флоровский Г., прот.* Восточные Отцы IV века. Париж, 1937. С. 227. Подробнее об Эдесской и Нисибийской школах см. в: *Vööbus A.* History of the School of Nisibis. Louvain, 1965; *Пигулевская Н. В.* Культура сирийцев в Средние века. С. 57–106. См. также: *Иларион (Алфеев), иеромонах.* Духовное образование на христианском Востоке в I–VI вв. // Христианское чтение. Журнал Санкт-Петербургской Православной Духовной Академии. № 18, 1999. С. 105–143.

² *Miller D.* Translator's Epilogue. P. 489.

в частности, о том, что Бог Слово «воспринял» человека Иисуса; безначальное Слово Божие «вселилось» в рожденного от Девы человека Иисуса; Слово жило во Христе, как в храме; Оно облеклось в человеческое естество, как в одежду; человек Иисус благодаря Своему искупительному подвигу и крестной смерти соединился со Словом и воспринял Божественное достоинство. Феодор по сути говорил о Боге Слове и человеке Иисусе как о двух субъектах, чье соединение в одном Лице воплощенного Сына Божия является не столько онтологическим, сущностным, сколько условным, существующим в *нашем* восприятии: поклоняясь Христу, *мы* объединяем два естества и исповедуем не «двух сынов», но одного Христа — Бога и Человека¹.

В 20-е гг. V столетия именно это учение легло в основу христологической доктрины Нестория, Патриарха Константинопольского, против которого выступил Кирилл Александрийский. Последний в своей полемике с несторианством настаивал на единстве Ипостаси Бога Слова: безначальное Слово есть то же самое Лицо, что и Иисус, родившийся от Девы; поэтому нельзя говорить о Слове и Иисусе как двух разных субъектах². Христология Кирилла была подтверждена III Вселенским Собором, осудившим Нестория. Впоследствии же, уже на V Вселенском Соборе, был осужден и сам «отец несторианства» — Феодор Мопсуестийский. Однако для восточно-сирийских христиан он навсегда остался непререкаемым ав-

¹ О Феодоре Мопсуестийском см., в частности: *Гурьев Н.* Феодор, епископ Мопсуестийский. М., 1890.

² Близким к Несторию по христологическим взглядам был также блаженный Феодорит. О нем см.: *Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит, епископ Киррский. Его жизнь и литературная деятельность. Т. 1–2. СПб., 1890.

торитетом в области богословия. Этим в значительной степени объясняется тот факт, что Церковь Персии и всю восточно-сирийскую богословскую традицию стали называть «несторианской» — название, которое сама эта Церковь никогда к себе не применяла.

Ответить на вопрос, насколько «несторианской» в действительности была и остается Церковь Востока, достаточно не просто. Большинство современных сирологов, а также сами представители Ассирийской Церкви Востока согласны в том, что эта Церковь никогда не была несторианской в том смысле, в каком несторианство осудил III Вселенский Собор. Во всяком случае, она не имела никакой исторической связи с Несторием.

Хотя эта Церковь почитает Нестория святым, она не является Церковью, основанной Несторием, — пишет современный богослов Ассирийской Церкви Востока Мар Апрем. — Несторий не знал сирийского, а сирийская Церковь Востока, находившаяся в Персидской империи, не знала греческого... Только после смерти Нестория сирийскую Церковь Востока, которая не принимала никакого участия в христологическом конфликте между Несторием и Кириллом и вообще не знала ничего об этих спорах при их жизни, стали, к сожалению, воспринимать как основанную Несторием¹.

¹ См.: *Mar Aprem. La théologie de l'Eglise de l'Orient est-elle nestorienne?* // *Istina XL. La tradition syriaque*. Paris, 1995. P. 81. Cp.: *Dauids A. La théologie de l'Eglise de l'Orient est-elle nestorienne?* // *Istina XL. La tradition syriaque*. Paris, 1995; *Mar Bawai Soro. La théologie de l'Eglise de l'Orient est-elle nestorienne?* // *Ibid.*

Инкриминированное Несторию учение о «двух сынах» никогда не было официальной доктриной этой Церкви. Последнее подтверждается исповеданием веры Церкви Востока, сформулированным Католикосом Акакием в 486 г.:

Что касается воплощения Христова, наша вера должна состоять в исповедании двух естеств: Божества и человечества. Но Божество, пребывающее с Его свойствами, и человечество — с его, мы объединяем в одном прославлении. И единое поклонение подобает различию естеств, по причине совершенной их связи и нераздельности Божества и человечества. А кто думает или учит других, что страдание или изменение приражается Божеству нашего Господа, или не соблюдает относительно единства лица нашего Спасителя исповедания Бога совершенного и человека совершенного, да будет анафема¹.

Настаивая на «единстве лица» в Иисусе Христе, богословы Церкви Востока в своей полемике с «монофизитами» (к которым они причисляли Кирилла Александрийского) подчеркивали важность четкого различения между двумя естествами во Христе — Божественным и человеческим. Делая акцент на двух естествах, восточно-сирийские богословы говорили и о двух *qnotē* — ипостасях в Иисусе Христе. Термин *qnota* означал индивидуальное проявление общего естества (*kyana*) и в этом смысле использовался для перевода греческого слова *ὑπόστασις* («ипостась»). Хотя сам термин *ὑπόστασις* употреблялся в разных значениях грекоязычными авторами, тем не менее после III Вселенского Собора о двух «ипостасях» во Хрис-

¹ Цит. по: Карташев А. В. Вселенские Соборы. М., 1996. С. 390.

те никто из греческих богословов не говорил. IV Вселенский Собор (Халкидонский) принял формулу «одна ипостась в двух естествах», после чего восточно-сирийское выражение «две *qnoute*» стало восприниматься как прямой вызов Халкидону.

Необходимо отметить, что Халкидонский Собор был отвергнут не только Церковью Востока, но и сирийскими «монофизитами», последователями Севира Антиохийского. Это было не в последнюю очередь связано с трудностью перевода халкидонской «одной ипостаси в двух естествах» на сирийский язык. Сирийские богословы говорили о естествах и их *qnoute*: поэтому Севир считал, что одна *qnouta*-ипостась предполагает одно *kyana*-естество, тогда как диофизитские авторы говорили о двух *kyane*-естествах и их двух *qnoute*-ипостасях¹. В соответствии с этим словоупотреблением, восточно-сирийский Католикос Ишояб II (628–646) объяснял, почему его Церковь отвергла халкидонское вероопределение:

Несмотря на то, что собравшиеся на Собор в Халкидоне были облечены полномочиями восстановить веру, они, однако, отошли весьма далеко от правой веры. Из-за их слабой фразеологии они поставили для многих камень преткновения. Тем не менее, на свой лад они сохранили правую веру исповеданием двух естеств, но своей формулой об одной *qnouta* (ипостаси) они, похоже, соблазнили слабые умы. В результате такого поворота событий возникло противоречие, ибо формулой «одна *qnouta*» они повредили исповедание «двух естеств», в то время как «двумя естествами» они опровергли и отвергли «одну *qnouta*». Таким образом,

¹ Ср.: Брок С. Христология Церкви Востока // Вестник Древней Истории. М., 1995. С. 45.

они оказались на перепутье, поколебались и отвернулись от блаженных рядов православных, хотя и не примкнули к сонмищу еретиков... Я не знаю, на чьей стороне должны мы их числить, ибо их терминология не может быть принята, и об этом свидетельствуют и само естество, и Писание. Ведь в этих формулах многие *qnote* могут быть в одном естестве (*kyana*), но невозможное и неслыханное дело, чтобы многие естества были в одной *qnota*¹.

Эти слова ясно показывают, почему халкидонское вероопределение было неприемлемо для сирийского уха: оно казалось нелогичным. Интересно, что слова Ишояба не содержат прямого обвинения халкидонских Отцов в ереси: восточно-сирийский Католикос признает их благое намерение, однако считает, что в деле примирения антиохийской традиции с александрийской они не преуспели, так как своей компромиссной терминологией повредили истине. Нежелание причислить халкидонских Отцов ни к православным, ни к еретикам показывает, кроме всего прочего, что для персидского Католикоса Халкидонский Собор был достаточно безразличен, так как не был Собором, в котором участвовала его Церковь. Говоря о принятии или непринятии тех или иных Соборов на Востоке за пределами Римской империи, следует помнить, что «Вселенские» Соборы IV–V столетий включали в себя не всю «вселенную», а только *экумену* Римской (Византийской) империи: Церкви запредельных территорий редко принимали в них участие. Церковь Востока, территориально ограниченная пределами Персидской империи Сасанидов, не имела прямого отношения к византийским Соборам. Если какие-то Соборы признавались на невизан-

¹ Брок С. Христология Церкви Востока. С. 41.

тийском Востоке, то это происходило намного позже, чем они имели место: например, I Вселенский Собор (Никейский, 325 г.) был признан Церковью Востока только в 410 г. на упомянутом уже Поместном Соборе в Селевкии-Ктесифоне, т. е. 85 лет спустя после его окончания¹.

Отвергнув Халкидон, сирийские богословы — как диофизиты («несториане»), так и монофизиты («севириане») — оказались в оппозиции к официальной Церкви Византии. Во 2-й половине V в. участились случаи давления на богословские центры Церкви Востока со стороны византийских императоров. Так, в 489 г. по приказу императора Зенона была закрыта эдесская «школа персов». За несколько лет до этого ее руководитель Нарсай вместе с учениками переселился в Нисибин, что было важным событием для будущего развития Персидской Церкви. К концу V в. Нисибийская школа становится одним из главных духовных и богословских центров Сиро-Персидской Церкви.

В конце VI в. Энана, возглавивший эту школу в 572 г., предпринял попытку заменить библейские толкования Феодора на свои собственные, в которых использовался аллегорический метод Оригена. Эта попытка не увенчалась успехом: Собор 585 г. подтвердил незыблемый авторитет Феодора, запретив кому-либо «явно или скрыто порицать этого Учителя Церкви или отвергать его святыя книги». Впоследствии еще два Собора, в 596 и 605 гг., осудили толкования Энаны и повторили анафемы против «отвергающих комментарии, толкования и учения верного учителя, блаженного Феодора-Толкователя, и пытающихся ввести новые и странные толкования, испол-

¹ См.: Brock S. L'Eglise de l'Orient dans l'Empire romain // Istina XL. La tradition syriaque. P. 26.

ненные безумия и злохуления»¹. Вероучение Церкви Персии стало «верой Феодора», или «верой Феодора и Диодора»: имя Диодора Тарсийского в восточно-сирийской традиции было также окружено ореолом святости и непререкаемого богословского авторитета.

Рубеж VI и VII вв. ознаменован богословской деятельностью Бабая Великого, который много писал на христологические темы. Его христология является продолжением и своего рода синтезом христологий Феодора Мопсуестийского и Диодора Тарсийского². Будучи лидером консервативной партии, ратовавшей за строгое следование учению Феодора, Бабай возглавил оппозицию Халкидонскому Собору. Развивая христологические воззрения Феодора, Бабай пользовался т. н. «Книгой Гераклида», написанной Несторием в качестве апологии после его осуждения III Вселенским Собором и переведенной на сирийский язык в середине VI в.³ К середине VII в. в диптихах Церкви Востока поминались уже «три учителя» — Диодор, Феодор и Несторий⁴.

Политические обстоятельства VII в. не способствовали сближению Персии с Византией. Напротив, первые десятилетия этого века ознаменовались серией вооруженных конфликтов между двумя великими Империями. В конце 627 г. византий-

¹ Цит. по: *Miller D. Translator's Epilogue*. P. 503. Определения Соборов Церкви Востока конца VI — начала VII вв. относительно богословского наследия Феодора были вызваны не только борьбой против него Энаны, но и осуждением Феодора на V Вселенском Соборе (553 г.), о чем в Персии не могли не узнать, хотя и с опозданием.

² *Chediah G. The Christology of Mar Babai the Great*. Kottayam, 1982. P. 194.

³ *Miller D. Translator's Epilogue*. P. 504.

⁴ *Ibid.* P. 507–508.

ский император Ираклий одержал победу над персидскими войсками у Ниневии. Впрочем, византийское присутствие в Персии было недолгим. Уже в 30-х годах VII в. началось массовое вторжение в Персию арабских мусульманских полчищ. В 637 г. пала столица Империи Сасанидов Ктесифон, и последний шах Ездегерд III бежал в Загрос. К середине VII в. Персия была в руках арабов.

Окончательная утрата политических связей с византийской *экуменой* и начавшаяся с приходом арабов постепенная исламизация Персии и Сирии не привели в VII и VIII вв. к кризису христианства в этих регионах, упадку в богословии и церковной жизни. Совсем напротив, именно эти два столетия являются периодом наивысшего расцвета сироязычного богословия: в это время жили и творили выдающиеся писатели, такие как Мартирий-Сахдона (ставший на сторону Халкидонского Собора), Дадишо Катраие, Симеон д-Тайбуте (Милостивый), Иосиф Хаззайа (Прозорливый) и Иоанн Дальятский. Все они были писателями по-преимуществу мистического направления. Мало известные за пределами восточно-сирийской традиции, они, тем не менее, озаменовали собой «золотой век сирийской христианской литературы». Единственным представителем этого «золотого века», которому суждено было приобрести мировую известность, стал преподобный Исаак Сирин.

2. Сведения о жизни Исаака

Биографические сведения об Исааке имеются в двух сирийских источниках: «Книге целомудрия» восточно-сирийского историка IX в. Ишоденаха, епископа Басры, содержащей краткие жития знаменитых подвижников Персидской Церкви, и в

западно-сирийском источнике, время и место написания которого неизвестны.

124-я глава книги Ишоденаха называется «О святом мар-Исхаке, епископе Ниневийском, который отрекся от епископства и составил книги об образе жизни отшельников (*d-dubbara d-ihidaya*)». Ишоденах говорит об Исааке следующее:

Он был поставлен в епископы Ниневии мар Гиваргисом-Католикосом в монастыре Бейт-Абе. Но после пребывания на посту пастыря Ниневии в течение пяти месяцев в качестве преемника епископа Моисея, он отказался от епископства по причинам, известным Богу, и удалился жить в горы. Кафедра оставалась вакантной в течение некоторого времени, после чего преемником стал блаженный Сабришо, который тоже отрекся от епископства, жил как отшельник во дни Хенанишо-Католикоса и умер в монастыре мар Шахина в стране Карду. Когда же Исаак оставил престол Ниневии, он взошел на гору Матут, которая окружает местность Бейт-Хузае, и жил в тишине вместе с отшельниками, находившимися там. Потом он ушел в монастырь Раббана Шабура. Он весьма прилежно изучал божественные Писания, так что даже лишился зрения из-за чтения и подвижничества. Глубоко проник он в божественные тайны и составил книги о жизни в Боге и об отшельничестве. Однако, он высказывал три мнения, не принятые многими. Даниил бар-Тубанита, епископ Гармайский, возмущался им по причине этих проповедуемых им учений. Как бы то ни было, когда он¹ достиг глубокой старости, ушел он из временной жизни, и положены были останки его в монастыре Шабура. Родом он был из

¹ Исаак.

Бейт-Катрайе, и я думаю, что он возбуждал зависть в жителях внутренних областей¹, подобно Иосифу Хаззайе, Иоанну Апамейскому и Иоанну Дальятскому².

Информация, содержащаяся в данном тексте, с большой четкостью очерчивает время и географию жизни Исаака, а также его место в диптихах Ниневийской епархии Церкви Востока. Католикос Гиваргис (Георг, Георгий), рукоположивший Исаака, управлял Церковью Востока с 661 (660) по 681 (680) гг.³, а упомянутый в тексте Католикос Хенанишо — с 685 по 700 г. Годы пребывания Гиваргиса на престоле совпали с годами правления Муавии I, первого халифа из династии Омеядов, избравшего Дамаск столицей Арабского халифата⁴. На долю Гиваргиса выпал труд по воссоединению епископов Катар, откуда родом был Исаак, с Церковью Востока⁵. Возможно, именно по

¹ Т. е. в жителях Месопотамии.

² *Isho'denah. Le Livre de la Chasteté*. Ed. J.-B. Chabot // *Mélanges d'archéologie et d'histoire ecclésiastiques* 16. Paris, 1896. P. 63–64.

³ О Католикосе Гиваргисе см., в частности: *Болотов В. В.* Из истории Церкви Сиро-Персидской // *Христианское Чтение*. Т. ССVII. Ч. 1. СПб., 1899. С. 1028 (В. В. Болотов считает, что Гиваргис «был поставлен в самом конце 660 или начале 661 г. ... и умер в конце 680 г., т. е. патриаршествовал почти 20 солнечных лет и с лишком 20 лет лунных»). См. также: *Пигулевская Н. В.* Культура сирийцев в Средние века. С. 219.

⁴ При дворе этого халифа служил отец преп. Иоанна Дамаскина. См.: *Coz R., de. Histoire de l'Eglise d'Orient*. P. 139.

⁵ В Катаре существовала христианская Церковь, подчинявшаяся Католикосу Востока. Около 648 г. епископы Катар отделились от восточно-сирийского Католикоса: схизма продолжалась до 676 г., когда Католикос Гиваргис посетил Катар и воссоединил его епископов с Церковью Персии.

случаю воссоединения Гиваргис решил рукоположить Исаака, уроженца Катара, прославившегося своей аскетической жизнью, в епископа Ниневии¹.

Западно-сирийский источник содержит сходную информацию об Исааке, умалчивая о спорах вокруг его богословских идей, но добавляя несколько незначительных штрихов к его портрету. В частности, этот источник говорит о том, что, когда Исаак ослеп, ученики записывали за ним его наставления. «Его называли вторым Дидимом², ибо он был спокойным, добрым и смиренным, и слово его было мягким. Вкушал он по куску хлеба с овощами три раза в неделю... Он составил пять томов, известных даже до сего дня, исполненных сладчайших учений...»³.

Провинция Катар (Бейт-Катрайе) находилась на западном берегу Персидского залива⁴. Здесь, возле моря, прошло его детство. Морские образы постоянно встречаются в сочинениях Исаака: он говорит о кораблях, о капитанах и матросах, о морских бурях и попутных ветрах, о ныряльщиках и устрицах, извлекаемых из морских глубин. Вот подобные тексты:

Когда ты видишь, что корабль твой движется легко по пути своему в направлении гавани и все время подгоняют его ясные попутные ветры и дело твое спорится в руках твоих, будь тем более осторожен и неудовлетворен, чтобы вне-

¹ В настоящее время Ниневия находится на территории Ирака.

² По имени Дидима Слепца, великого александрийского богослова IV в.

³ *Studia Syriaca*. Ed. I. Rahmani. T. I. Beirut, 1904. P. 33.

⁴ В настоящее время Катар является независимым государством, граничащим с Саудовской Аравией.

запно положение твое не изменилось и ты не оказался движущимся в обратном направлении¹.

Как кормчий, если лишен одной части корабельного снаряжения, не может выйти в море даже ненадолго, пока не приобретет полностью снасти и не поместит их все на своем корабле, точно так же происходит с тем, кто идет по пути одиночества (*ihidayuta*) и желает насладиться плодами его и обрести надежду на Бога в душе своей, если не хватает ему хотя бы самой малой части из того, что необходимо в путешествии: эта самая малость, которой нет, делает бесполезным все остальное в ту минуту, когда надо воспользоваться ею².

А вот еще один текст, который показывает, что Исаак был хорошо знаком с ремеслом ныряльщика; возможно, он и сам в юности занимался добычей устриц:

Если бы в каждой устрице ныряльщик находил жемчужину, тогда всякий человек быстро разбогател бы. И если бы ныряльщик тотчас добывал жемчужину, и волны не били бы его, и акулы не встречали бы его, не надо было бы ему задерживать дыхание до такой степени, чтобы он задыхался, и не был бы он лишен свежего воздуха, который доступен всем, и не сходил бы в глубины — тогда чаще, чем ударяет молния, и в изобилии попадались бы жемчужины³.

¹ Главы о знании II, 96.

² II/1, 8.

³ II/34, 4. Во времена Исаака был распространен взгляд, согласно которому жемчужина появляется в устрице в тот момент, когда луч солнца (или молния) попадают внутрь устрицы через ее раскрытые створки.

Исаак недолго пробыл на кафедре. О его отречении от епископства сохранилось следующее восточно-сирийское сказание на арабском языке. Когда Исаак в первый день после епископской хиротонии (посвящения) сидел в своей резиденции, к нему пришли два человека, один из которых, богач, требовал у другого возвращения долга: «Если этот человек отказывается возвратить мне мое, я буду вынужден подать на него в суд». Исаак сказал ему: «Поскольку Священное Евангелие учит не отнимать отданного, тебе следует по крайней мере дать этому человеку день, чтобы он мог расплатиться». Но богач ответил: «Оставь сейчас в стороне Евангелие!» Тогда Исаак сказал: «Если с Евангелием здесь не считаются, зачем я пришел сюда?» Увидев, что епископское служение не соответствует его склонности к отшельнической жизни, «святой отрекся от епископства и удалился в святую Скитскую пустыню»¹.

Последняя деталь рассказа противоречит вышеприведенной хронике Ишоденаха, где говорится, что Исаак удалился в горы, окружающие Хузистан², а не в египетскую Скитскую пустыню³. К тому же, трудно поверить в то, что отречение Исаака от епископства было вызвано одним лишь малозначительным инцидентом. Необходимо помнить, что во времена Исаака Ниневия⁴

¹ *Assemani J.-B. Bibliotheca Orientalis I. Roma, 1719. P. 445.*

² В настоящее время провинция Хузистан входит в состав Исламской Республики Иран. Территория этой провинции отделена от остальной части Ирана горным хребтом Загрос.

³ Один из четырех коптских монастырей Скитской пустыни (ныне Вади-эль-Натрун в Египте), называющийся Эль-Суриани («монастырь сирийцев»), по преданию, был основан выходцами из Сирии. Однако никаких следов пребывания там Исаака Сирина (или его почитания) нам обнаружить не удалось.

⁴ В настоящее время город находится на территории Ирака.

была центром активности «монофизитов»-яковитов, с которыми Исаак, как «диофизитский» епископ, должен был бороться¹. Возможно, что, не будучи склонным к спорам на догматические темы, Исаак предпочел удалиться из Ниневии, ставшей ареной конфликта между противоборствующими партиями.

В чем заключались три мнения, которые Исаак будто бы высказывал, и чем, собственно, возмущался Даниил бар-Тубанита, остается загадкой. Известно, что Даниил написал письменное «разрешение вопросов, поставленных в пятом томе Исаака Ниневийского»². Единственное свидетельство о сочинении Даниила, посвященном разбору творений Исаака, сохранилось в трактате восточно-сирийского писателя IX в. Хануна ибн-Юханны ибн ас-Салта, повествующего о визите Католикоса Юханны ибн-Барси к одному знаменитому подвижнику: Католикос принес с собой сочинения Исаака и читал их вслух, «не поднимая головы», до захода солнца. После окончания чтения подвижник спросил Католикоса, чему следует более доверять — писаниям Исаака или тому, что Даниил написал в опровержение их. «Может ли человек, подобный тебе, задавать такой вопрос? — сказал Католикос в ответ. — Мар Исаак говорит языком небесных существ, а Даниил — языком земных»³.

Последние годы своей жизни Исаак провел в монастыре Раббана Шабура на горе Шуштар⁴. Точная дата смерти Исаака неизвестна, как неизвестна и дата его рождения.

¹ *Miller D.* Translator's Introduction. P. LXIX–LXX.

² *Assemani J.-B.* Bibliotheca Orientalis III, 1. Roma, 1719. P. 174.

³ *Sbath P.* Traité's religieux, philosophiques, et moraux, extraits des œuvres d'Isaac de Ninive par Ibn As-salt. Cairo, 1934. P. 54–55 (109).

⁴ См.: *Bettiolo P.* Introduzione // *Isacco di Ninive.* Discorsi spirituali. Bose, 1985. P. 18. Эта гора находится на севере Хузистана. У ее подножия расположен город Шуштар.

3. Исаак Сирин и дальнейшая история Церкви Востока

Вероятно, Исаака Ниневийского еще при жизни почитали святым. После смерти Исаака его слава росла по мере распространения его писаний. Иосиф Хаззайа, живший в VIII в., называл его «знаменитым среди святых»¹. Приведенный нами рассказ о чтении сочинений Исаака Католикосом Юханной ибн-Барси также свидетельствует о высоком авторитете, которым пользовались писания Исаака уже в IX в., несмотря на критику в его адрес со стороны Даниила бар-Тубаниты.

К XI в. Исаак, благодаря греческому переводу его творений, становится широко известен на грекоязычном Востоке: в знаменитой антологии аскетических текстов «Эвергетинос» выдержки из писаний «аввы Исаака Сирина» стоят в одном ряду с подборками из классиков ранневизантийской аскетики. В то же время и в Церкви Востока продолжается почитание Исаака: его писания приобретают все большее признание, а его имя — все больший авторитет. Последнее подтверждается многочисленными письменными источниками. Один из них относится к XIII в. и представляет собой сводный каталог восточно-сирийских писателей, автором которого является Абдишо из Нисибина: в каталоге упоминаются «семь томов» Исаака «о духовной жизни, о божественных тайнах, о судьбах и о Промысле»². В другом источнике, не поддающемся точной датировке, но составленном не позднее XIV в., Исаак назван «наставником и учителем всех монахов, гаванью спасения для всего мира»³.

¹ *Mingana A.* Woodbroke Studies. T. VII. Cambridge, 1934. P. 268.

² *Assemani J.-B.* Bibliotheca Orientalis III, 1. P. 174.

³ *Chabot J.-B.* De sancti Isaaci Ninevitae vita, scriptis et doctrina. Paris, 1892. P. VII.

Небезынтересен в данной связи и еще один памятник, датируемый весьма условно периодом между VIII и XIV вв., однако вероятнее всего относящийся ко времени правления Католика Тимофея I († 823)¹. Памятник представляет собой коллекцию христологических текстов Церкви Востока, составленную с целью опровержения богословских противников этой Церкви, прежде всего монофизитов. Коллекция включает сочинение «блаженной памяти мар Исаака, епископа Ниневийского, истинного затворника и православного поистине» под названием «Против исповедующих во Христе два естества (*kyane*) и одну ипостась (*qnota*)»²; другое название того же сочинения — «Книга о православной вере»³. Автор трактата выступает против употребления термина «Богородица», резко критикует Халкидон, называя его «дурным Собором», и демонстрирует знакомство с «Книгой Гераклида» Нестория. Внутренние данные позволяют вполне однозначно отвергнуть авторство Исаака Сирина⁴, который нигде в своих подлинных текстах не воспроизводит подобные идеи. Полемическая направленность трактата и его резкий тон также свидетельствуют против авторства Исаака. Однако сам факт атрибуции важного христологического текста «мар Исааку, епископу Ниневийскому», подтверждает, что имя Исаака было овеяно ореолом святости и богословского авторитета.

¹ Так, во всяком случае, полагает издатель памятника Л. Абрамовски: The Nestorian Collection of Christological Texts. Cambridge University Library Ms. Oriental 1319. Edited and translated by L. Abramowski and A. E. Goodman. Vol. I: Syriac Text. Vol. II: Introduction, Translation, Indexes. Cambridge, 1972. P. XVIII.

² Ibid. Vol. I. P. 69–70.

³ Ibid. P. 105.

⁴ Ibid. Vol. II. P. XXXII.

Подробное изложение истории Церкви Востока после VII в. выходит за рамки настоящей работы. Тем не менее, представляется небесполезным сделать краткий экскурс в историю этой Церкви, дабы читатель имел хотя бы общее представление о том, какова была ее дальнейшая судьба и каково ее современное положение.

Начавшаяся еще при жизни Исаака Сирина исламизация Персии и Сирии явилась для Церкви Востока стимулом к активизации миссионерской деятельности за пределами Персидского халифата. Уже в VII–IX столетиях Церковь Востока учредила митрополичьи кафедры в Сяньфу (Китай, ок. 636 г.), Самарканде (Туркестан, ок. 781 г.), Дамаске (632 г.), Индии (ок. 800 г.) и Иерусалиме (895 г.)¹. Особый интерес представляет миссия Церкви Востока в Китае, достигшая наивысшего расцвета в VIII–IX вв.²

В течение более чем шестисот лет арабского владычества в Персии (с середины VII до середины XIII в.) Церковь Востока постепенно расширяла свое влияние. К началу второго тысячелетия Католикосу Востока, резиденция которого теперь находилась в Багдаде, подчинялось 15 митрополичьих округов, расположенных на территории бывшей Персидской империи. Каждый из митрополичьих округов был, в свою очередь, разделен на несколько епархий. Развивалась и миссия сирийских христиан в Аравии, Китае, Туркестане и Индии.

¹ См.: Vine A. R. The Nestorian Churches. P. 112–120.

² О миссии сирийских христиан в Китае см., в частности: Foster J. The Church of the T'ang Dynasty. New York, 1939; Saeki P. Y. The Nestorian Documents and Relics in China. Tokyo, 1937. См. также: История Мар Яблахи III и Раббан Саумы. Исследование, перевод с сирийского и примечания Н. В. Пигулевской. М., 1958.

После завоевания Персии монголами в XIII в. христиане продолжали оставаться в меньшинстве, однако Церковь сохраняла свое влияние не только в Персии, но и за ее пределами, в частности, в Китае. Посетивший Китай в 1271 г. знаменитый путешественник Марко Поло свидетельствовал о наличии там многих христиан. Когда в 1294 г. католический миссионер Иоанн де Монте Карвино прибыл в Китай, он обнаружил там большую христианскую общину. В 1305 г. он послал папе Николаю VI письмо, в котором жаловался на препятствия, чинимые его миссии сирийскими христианами: «Несториане, — люди, называющие себя христианами, но, к сожалению, уклонившиеся от христианской веры, — сделали в этих местах столь влиятельными, что они не позволяют христианам другого обряда иметь даже маленькую часовню». Однако к концу XIV в. — в результате гонений со стороны императоров династии Минг, пришедшей к власти в 1369 г. — христиане были изгнаны из Китая¹.

В XIV в. общее количество митрополий Церкви Востока достигло 25, а число епископий — 146. «В таких размерах Сиро-халдейская Церковь в то время не находила себе равной», — отмечает исследователь². Тем не менее, именно в XIV в. влияние Церкви Востока в Персии начало слабеть из-за все усиливающегося враждебного отношения к христианству со стороны монгольских ханов. Решительный удар по христианам Церкви Востока был нанесен Тамерланом, вторгнувшимся в Персию в 1380 г. и к концу XIV в. практически полностью взявшим под контроль ее территорию. Большинство из тех христи-

¹ Vine A. R. The Nestorian Churches. P. 167–168.

² Муравьев Н. И. Сиро-халдейская Церковь // ЖМП. № 4, 1956. С. 68.

ан, что остались в живых после его кровопролитного нашествия, было вынуждено бежать в Курдистан. Там Церковь Востока обоживалась на последующие пять столетий.

Вряд ли можно считать оправданным мнение некоторых отечественных ученых о том, что «основной причиной упадка Сиро-халдейской Церкви следует признать отрыв ее от Вселенской Церкви, благодаря чему она потеряла тот животворящий источник, из которого могла бы черпать силы и энергию для своего возрождения»¹. Во-первых, «отрыв от Вселенской Церкви» произошел в V в., а «упадок» — только в XIV в. Во-вторых, было немало Церквей, которые не утратили единства со Вселенской Церковью, но судьба их оказалась столь же печальной. Сиро-халдейская Церковь — лишь одна из Церквей Православного Востока, чья история была во многом обусловлена завоеваниями, сделанными после возникновения ислама в VII в. сначала арабами, затем монголами и, наконец, турками. Подобная же участь постигла древние великие Патриархаты (не отрывавшиеся от Вселенской Церкви) — Александрийский, Антиохийский, Иерусалимский и Константинопольский, — от бывшего величия которых оставалась лишь слабая тень к середине второго тысячелетия.

В то же время нельзя не признать, что изолированная позиция Церкви Востока, отсутствие у нее постоянных живых контактов с другими Церквями не могла пойти ей на пользу. В XV—XIX столетиях Церковь Востока страдала не только от внешних, но и от внутренних проблем. Предметом постоянных внутренних противоречий стала наследственная система передачи епи-

¹ *Муравьев Н.* Сиро-халдейская Церковь. С. 69. Ср.: *Спасский А. А.* Сиро-халдейские несториане и присоединение их к Православной Церкви // *Богословский Вестник* № 5, 1898. С. 231.

скопской власти, утвердившаяся в Средние века во многих епархиях Церкви Востока. Верховная власть Патриарха-Католикоса также передавалась по наследству — чаще всего от дяди к племяннику. Эта система, упраздненная не более четверти века назад, не устраивала многих в Церкви Востока, поэтому в XVI в. в ней появляется параллельная линия Католикосов: наряду с линией, ведущей свое начало от древних Католикосов Селевкие-Ктесифонских («линия А», по терминологии В. В. Болотова)¹, возникает другая («линия Б»), сохранившаяся до наших дней².

Бедственное положение Церкви Востока начиная с XVI в. толкало ее Католикосов и отдельных иерархов на поиски сближения с другими христианскими Церквями, в частности — с Римско-Католической Церковью. С конца XVII в. параллельно с двумя линиями Католикосов Церкви Востока существует третья линия Католикосов, находящихся в общении с Римом и носящих титул Патриархов Вавилонских³. В 1844 г. Вавилонский Патриарх был признан властями Османской Порты как глава «Халдейской Церкви», в отличие от Католикоса Церкви Востока, признававшегося в качестве главы «Несторианской Церкви»⁴.

¹ Эта линия прекратилась в начале XIX в. со смертью Католикоса Элии XII Ишояба.

² См. раздел «Смутное время в истории Сиро-персидской Церкви» в работе В. В. Болотова «Из истории Церкви Сиро-персидской» (Христианское Чтение за 1899 г. С. 535–547).

³ «Линия В», по терминологии В. В. Болотова.

⁴ *Joseph J. The Nestorians and their Muslim Neighbors*. P. 32. Автору этих строк довелось 25 декабря 1997 г. присутствовать на рождественском богослужении в ассирийском храме г. Тегерана, где собралась достаточно многочисленная (несколько сот человек) община иранских халдеев во главе с местным епископом.

К началу XIX в. поселения ассирийских христиан сосредоточивались преимущественно в горном регионе Хаккари (центральный Курдистан), в долинах Салма и в Урмии (современная провинция Азербайджан в Иране), а также — в Мосуле (южный Курдистан)¹. Бесправное положение в исламском государстве, постоянные притеснения со стороны правительства и жестокие набеги курдов делали жизнь в этом регионе опасной и невыносимой. Вот что пишет очевидец:

Близость границы служит причиной бесконечных тревог для христианских селений, находящихся близ нее по обеим сторонам. Деревни, находящиеся в Турции, расхищаются курдами из Персии, а деревни, находящиеся в Персии — губятся курдами из Турции. Когда консулу предъявляют протест против такого хищничества, то между турецким и персидским правительством начинаются переговоры, которые долго тянутся и кончаются ничем, так как соперничество между турками и персами удерживает чиновников от принятия энергичных мер².

Отношения Католиков Церкви Востока с Османской Портой складывались крайне неровно, и в течение всего XIX столетия ассирийцы искали защиты у Российской империи. Представители Церкви Востока, кроме того, стремились к сближению с Российской Церковью. В 1898 г. к Российской Церкви присоединилась большая группа урмийских христиан сиро-халдеев во главе с епископом Супурганским Ионой (Иона-

¹ *Joseph J.* The Nestorians and their Muslim Neighbors. P. 23.

² Католикос Сиро-халдейской церкви и его народ // Христианское Чтение № 8, 1899. С. 204.

ном). Для окормления их была создана Урмийская миссия, существовавшая до конца Первой мировой войны¹.

Однако война и события послевоенного периода практически свели на нет все усилия по обращению сирийских христиан в Православие, предпринятые Российской Церковью в конце XIX — начале XX вв. Постоянные контакты с Россией стали одной из причин жестоких гонений на ассирийских христиан со стороны турок и курдов после потери Россией своего влияния в Персии. Когда летом 1917 г. российские войска были отозваны из Урмии, христиане стали жертвами массовых депортаций и казней. Католикос-Патриарх Мар Шимон Беньямин был убит курдами в марте 1918 г.² Брат убитого Католикоса наследовал его престол с именем Мар Шимон Паулюс. После смерти последнего в 1920 г. престол перешел к его племяннику, Мар Шимону Ешану, ставшему Католикосом в возрасте 11 лет.

В течение Первой мировой войны в результате массовых убийств погибло несколько десятков тысяч ассирийцев. Сестра убитого Католикоса, Сурма д-Бейт Мар Шимон, писала в 1920 г.:

Наш народ почти полностью уничтожен. С начала Мировой войны более 40 000 человек погибло в результате массовых убийств, войны, голода и эпидемий. Мы потеряли свои дома, потеряли книги, написанные на пергаменте бо-

¹ Подробнее об этом см. в: *Спасский А. А.* Сиро-халдейцы несториане... С. 202–243. Об истории Урмийской миссии см. в: *Стефан (Садо), иеромонах.* Российская Православная миссия в Урмии / Христианское чтение. Журнал СПбДА № 13, 1996. С. 73–112.

² Об обстоятельствах этого убийства см.: *Surma d'Bait Mar Shimun.* Assyrian Church Customs and the Murder of Mar Shimun. London, 1920. P. 96–99.

лее тысячи лет назад и бережно хранившиеся. Наши дома, земли и виноградники опустошены...¹

Одна из погибших в 1918 г. древних сирийских рукописей содержала полный текст 2-го тома творений Исаака Сирина. Об этом речь пойдет ниже.

Часть оставшихся в живых после Первой мировой войны ассирийцев бежала в Россию, другая часть обосновалась в Ираке, понадеявшись на защиту англичан (Ирак в тот период находился под протекторатом Великобритании). После ухода англичан в 1933 г. иракские власти выслали Католикоса-Патриарха Мар Шимона Ешана из страны, и он эмигрировал в Сан-Франциско (США), где и обосновался вместе с небольшой ассирийской диаспорой.

Современная Ассирийская Церковь Востока — лишь слабая тень некогда могущественной Церкви, границы которой простирались от Китая и Монголии на Востоке до южных областей Индии. Резиденция проживающего в изгнании Католикоса Востока ныне находится в пригороде Чикаго Мортон-Грув (штат Иллинойс, США). Общее количество верующих насчитывает около 400 тысяч человек. Приходы Ассирийской Церкви Востока имеются в США, Австралии, Канаде, Англии, Швеции, Германии, Голландии, Иране, Ираке и России.

Ассирийцы продолжают почитать Феодора Мопсуестийского, Диодора Тарсийского и Нестория в качестве «учителей Церкви». В число «учителей Церкви» входит и мар Исаак, епископ Ниневийский. В богослужебных книгах Ассирийской Церкви Востока нет особой службы святому Исааку, однако это связано лишь с тем, что весь корпус литургических текстов

¹ *Surma d' Bait Mar Shimun*. Op. cit. P. 108–109.

Церкви Востока был завершен к VII в. и более изменениям не подвергался. Совершая службу преподобному Исааку, современные ассирийцы используют «общую службу преподобным», в которую в нужных местах вставляется его имя.

В Православной Церкви почитание Исаака Сирина имеет более чем тысячелетнюю историю: оно началось после появления на свет греческого перевода его творений и продолжается поныне. Память преподобного Исаака, епископа Ниневийского, совершается в Православной Церкви 10 февраля (28 января по старому стилю), вместе с памятью другого великого сирийского писателя и аскета — преподобного Ефрема Сирина.

«Экклезиологическим феноменом» можно считать тот факт, что скромный епископ Церкви Востока из далекой персидской провинции стал святым отцом Православной Церкви халкидонского направления. Во всяком случае, в истории восточного христианства этот случай уникален.

4. Первый том творений Исаака Сирина

Восточно-сирийские источники говорят то о пяти, то о семи «томах» сочинений Исаака Ниневийского, однако мы не знаем, идет ли речь об ином делении того же корпуса текстов, который дошел до нас, или о каких-либо утраченных сочинениях Исаака. В настоящее время мы имеем два тома сочинений Исаака Сирина, из которых один широко известен, будучи переведен на многие языки мира, второй же до последнего времени оставался в неизвестности и был открыт лишь совсем недавно.

Оригинальный текст 1-го тома сочинений Исаака дошел до нас в двух редакциях — восточной и западной¹. Первая редак-

¹ *Miller D.* Translator's Introduction. P. LXXVII–LXXVIII.

ция отражена в издании Беджана¹, вторая — в нескольких рукописях, самая ранняя из которых датируется IX–X вв.². Главные различия между двумя редакциями заключаются в следующем: 1) восточная содержит многочисленные тексты и восемь Бесед, отсутствующие в западной; 2) западная содержит немногие тексты, отсутствующие в восточной; 3) восточная содержит цитаты из Феодора Мопсуестийского и Диодора Тарсийского: в западной эти тексты приписаны другим авторам. Хотя критического издания сирийского текста 1-го тома не существует, текстологический анализ обеих редакций, проведенный Д. Миллером, показал, что восточная редакция отражает подлинный текст Исаака, тогда как западная является переработкой этого текста³.

Именно с текста западной редакции на рубеже VIII и IX вв. Авраамием и Патрикием, монахами Лавры Святого Саввы Освященного в Палестине, был сделан греческий перевод сочинений Исаака⁴. Благодаря этому переводу христианский мир узнал о преподобном Исааке, потому что именно с него были впоследствии сделаны переводы преподобного Исаака на грузинский, славянский и латинский языки; а с латинского — на португальский, испанский, каталанский, французский и итальянский.

Насколько точен греческий перевод по сравнению с сирийским оригиналом и в чем основные отличия между этим переводом и сирийским текстом писаний преподобного Исаака?

¹ См.: *Mar Isaacus Ninevita. De perfectione religiosa, quam edidit Paulus Bedjan. Leipzig, 1909.* Далее обозначается буквой В.

² Codex Synaiticus Syriacus 24.

³ См.: *Miller D. Translator's Introduction. P. LXXVIII.*

⁴ См. предисловие иеромонаха Никифора Феотокиса к книге: Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά. Θεσσαλονίκη, 1977. Σ. 15.

Прежде чем ответить на этот вопрос, приведем отзыв святителя Филарета Московского о греческом переводе творений преподобного Исаака: «Вероятно, переводчик был не из ученых, т. е. не знал грамматических правил, и потому мешал слова и вместо должного выражения ставил неправильные и темные слова, да и от переписчиков, может быть, вкрались ошибки и невероятности»¹. Приведем также отзыв протоиерея Георгия Флоровского: «Этот перевод часто неточен... В сирийском тексте меньше порядка, больше непосредственности»². Добавим от себя: в сирийском оригинале больше ясности, хотя и в нем немало мест, которые можно понимать, а следовательно и переводить, по-разному. Сравнивая греческий перевод таких мест с оригиналом, невозможно не заметить, что во многих случаях переводчик, не до конца поняв мысль святого Исаака, передал слова, но не сумел передать смысл.

Разница между сирийским оригиналом творений преподобного Исаака и их греческим переводом касается также состава и порядка Слов. Прежде всего, как справедливо отмечает архиепископ Филарет (Гумилевский), «в греческом переводе известна менее чем половина творений святого Исаака»³, поскольку на греческий язык вообще не был переведен 2-й том его творений. Впрочем, и из оригинальных 82-х Слов 1-го тома в греческий перевод не вошли четырнадцать Слов, а именно Слова 19–21, 23–24, 26, 29, 31, 49, 54, 56, 71, 75–76 по изданию Беджана⁴.

¹ Жизнеописания отечественных подвижников благочестия XVIII–XIX веков. Сентябрь. М., 1909. С. 497.

² Флоровский Г., *прот.* Византийские Отцы V–VIII веков. Париж, 1933. С. 186.

³ Историческое учение об Отцах Церкви. Т. 3. М., 1859. С. 175.

⁴ *Mar Isaacus Ninevita. De perfectione religiosa.* Греческий перевод содержит 86 Слов и 4 Послания, но это количество достигнуто за

Большинство из этих Слов на русский язык никогда не переводилось, за исключением Слова 76-го, переведенного С. С. Аверинцевым¹, Слова 54-го, переведенного нами², и Слов 19, 20 и 21, также переведенных нами³.

С другой стороны, в греческий перевод вошли несколько Слов, не принадлежащих перу святого Исаака, а именно Слова 43, 2, 7 и 29, соответствующие Словам 8, 68, 9 и 20 русского перевода «Слов подвижнических». В сирийском корпусе творений преподобного Исаака Сирина этих Слов нет. Зато они имеются в корпусе творений другого сирийского мистического писателя, жившего в VIII в., — Иоанна Дальятского, причем рукописная традиция единогласно атрибутирует их именно этому автору⁴. Слово 9-е русского перевода «Слов подвижнических» преподобного Исаака⁵ представляет собой

счет дробления нескольких сирийских Слов Исаака на более мелкие Слова (каждое со своим порядковым номером), а также добавления пяти неподлинных произведений к подлинным Словам Исаака (об этом см. ниже).

¹ Напечатано в антологии: От берегов Босфора до берегов Евфрата. М., 1994. С. 279–281.

² Оно соответствует Беседе 16-й из сборника: *Преподобный Исаак Сирин. О Божественных тайнах и о духовной жизни*. М., 1998. С. 125–126.

³ *Преподобный Исаак Сирин. О совершенстве духовном* // Церковь и время № 4 (7), 1998. С. 179–191.

⁴ Подробнее об этих четырех Беседах, приписанных Исааку, см. в: Beulay R. Introduction / La Collection des lettres de Jean de Dalyatha. Edition critique par R. Beulay // Patrologia Orientalis 39/3. Turnhout, 1978. P. 269–270 [17–18].

⁵ См.: Иже во святых отца нашего Аввы Исаака Сириянина Слова подвижнические. [Пер. с греч. С. И. Соболевского]. Сергиев Посад, 1911. С. 45.

не что иное, как Письмо 18-е Иоанна Дальятского¹. Остальные три Слова принадлежат к собранию Бесед Иоанна Дальятского, текст которых пока не опубликован²: Слово 8-е русского перевода («О хранении и блюдении себя от людей расслабленных и нерадивых...»³) является Беседой 1-й; Слово 68-е («Об отречении от мира и о воздержании от вольного обращения с людьми»⁴) — Беседой 18-й; Слово 20-е («Ежедневное напоминание о том, что всего нужнее...»⁵) — Беседой 20-й из собрания Бесед Иоанна Дальятского.

О том, что не все Слова, вошедшие в греческий перевод «Слов подвижнических» преподобного Исаака Сирина, в действительности принадлежат ему, было известно давно. Первый издатель греческого текста, ученый иеромонах Никифор Феотокис (впоследствии ставший архиепископом Астраханским), в предисловии к своему изданию, увидевшему свет в 1770 г., писал:

О Словах [преподобного Исаака] нужно знать, что два из них, а именно второе и восьмое, не являются творениями нашего Исаака, как показывает Ассемани⁶, но первое из них является двадцатым, а второе — восьмым Словом Иоанна Саввы, который был монахом в Ниневии, процветал в сере-

¹ Текст опубликован в: *La Collection des lettres de Jean de Dalyatha* / *Patrologia Orientalis* 39/3. P. 359–367 [107–115].

² Текст содержится, в частности, в рукописи Harvard 30 (XV в.).

³ *Аввы Исаака Сириянина Слова подвижнические*. С. 37.

⁴ Там же. С. 351.

⁵ Там же. С. 79.

⁶ Ссылка на: *Assemani J.-B. Patrologia Orientalis*. Т. 1. P. 456–457.

дине VI в. ... в обители, называемой Дилаитской¹, на другом берегу Тигра².

Хотя эта информация весьма неточна³, она свидетельствует о том, что уже в XVIII столетии издатели греческого текста знали о наличии в нем произведений, принадлежавших не Исааку Сирину, а Иоанну Дальятскому.

Кроме того, в греческий перевод творений преподобного Исаака вошло «Послание к преподобному Симеону Дивногорцу», жившему в VI в. Как мы уже говорили, именно на основании этого послания некоторые наши дореволюционные авторы, такие как архиепископ Сергей (Спаский), утверждали, что преподобный Исаак жил не в VII, а в VI в. Однако это Послание (Слово 55-е в русском переводе) ни в одной сирийской рукописи не надписано именем преподобного Исаака. Во всех сирийских рукописях, а также в арабской и эфиопской версиях Послание надписано именем Филоксена Маббугского. Послание сохранилось в двух версиях — полной и краткой; большинство имеющихся рукописей содержат полную версию, в которой произведение названо «Посланием к Патрикию Эдесскому». Авторство Филоксена подтверждает *вся* рукописная традиция и *все* современные ученые, работающие в области сирийских исследований⁴. А. де Аллё, один из крупнейших сирологов XX в.,

¹ Искажение от «Дальятской».

² Цитируем по репринтному переизданию 1977 г.: Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου τὰ εὐρεθέντα ἁσκητικά. Θεσσαλονίκη, 1977. Σ. 15–16.

³ Иоанн Дальятский жил в VIII, а не VI в.; в греческом тексте Исаака имеется четыре, а не два Слова, принадлежащие ему.

⁴ В. М. Лурье в своей рецензии на первое издание нашей книги об Исааке Сирине, касаясь этого Послания, пишет: «В маленький упрек

изучивший все доступные науке сирийские рукописи Послания, говорит: «Подтверждаемая всей сирийской рукописной традицией, атрибуция “Послания к Патрикию” Филоксену нам представляется неопровержимой»¹.

В том, что «Послание» Филоксена Маббугского не принадлежит преподобному Исааку, можно убедиться, сравнив его содержание с содержанием подлинных произведений преподобного Исаака². Автор Послания пишет: «Кто достиг душевного здоровья, у кого ум срастворен с Духом, и кто умертвил себя для жития человеческого, тому общение со многими не бывает вредным, если трезвится он в делах своих. И он не для того живет со многими, чтобы самому получать пользу, но чтобы приносить пользу другим... Но и немощному... полезно также сожителство со многими»³. А вот что пишет преподобный Исаак:

о. Илариону можно поставить неупоминание о существующей в науке гипотезе, атрибутирующей это Послание третьему (после свв. Исаака Сирина и Иоанна Дальяты) великому восточно-сирийскому подвижнику — Иосифу Хаззайе» (Вертоград-информ № 7 / 40, 1998. С. 33). Упрек В. М. Лурье напрасен. Иосифу Хаззайе атрибутируется не это Послание, а «Письмо о трех степенях жизни монашеской», изданное в серии *Patrologia Orientalis*; см.: *Joseph Hazzaya. Lettre sur les trois étapes de la vie monastique*. Ed. P. Harb, F. Graffin / *Patrologia Orientalis* 45. Fasc. 2. No. 202. Tournhout, 1992. В. М. Лурье в данном случае перепутал это Письмо с «Посланием к Патрикию» Филоксена Маббугского, изданным в той же серии.

¹ Halleux A., de. *Philoxène de Mabboug: sa vie, ses écrits, sa théologie*. Louvain, 1963. P. 257.

² Miller D. *Transtalor's Introduction*. P. XCI.

³ Цит. по: *Аввы Исаака Сириянина Слова подвижнические*. С. 246.

Да не обольщают нас утверждающие, будто бы никакого вреда для нас нет от того, что слышим и видим нечто, ибо мы будто бы... при встрече с лицами и вещами не чувствуем тревоги страстей. Утверждающие это, если и раны приемлют, не знают этого, но мы не достигли еще сего душевного здоровья¹.

О, какое зло для живущих в безмолвии — и лицемерие людей, и беседа с ними... Как сильный лед, внезапно покрыв древесные почки, иссушает их и уничтожает, так свидания с людьми... иссушают цветы добродетелей, только что расцветшие от срастворения безмолвия².

Хочешь ли, по евангельской заповеди, приобрести в душе твоей любовь к ближнему? Удались от него, и тогда возгорится в тебе пламя любви к нему³.

Очевидно, что если в подлинных произведениях преподобного Исаака подчеркивается важность безмолвия и удаления от людей, то в Послании Филоксена, напротив, подчеркивается польза общежития.

Отметим также, что в Послании приводится и несколько историй из жизни города Эдессы: автор упоминает о некоем Малпá, ведшем свой род из Эдессы и «изобретшем ересь евхитов»⁴, а также о некоем Асинá, «сочинившем многие тресловия, которые поются и доныне» и бросившемся с «горы, называемой Сторгий»⁵. Для Исаака Сирина, который родился в Катаре, был епископом в Ниневии, а затем отшельником в Хузистане, такая

¹ *Аввы Исаака Сириянина Слова подвижнические*. С. 117.

² Там же. С. 355.

³ Там же. С. 115.

⁴ Там же. С. 272.

⁵ Там же. С. 274.

осведомленность о делах Эдессы и о ландшафте ее окрестностей была бы в высшей степени неожиданной. Для Филоксена же, который учился в Эдессе и прекрасно знал монастыри в окрестностях города, вполне естественно было знать не только о местных лжеучителях, но даже и о том, что «доныне» поют в Эдессе.

По какой же причине в греческий перевод творений преподобного Исаака вошли сочинения, в действительности ему не принадлежавшие? Возможно, это произошло по ошибке. Хотя ни в одной сирийской рукописи, как было сказано, означенные произведения не надписаны именем преподобного Исаака, в некоторых рукописях они помещены непосредственно после «Слов подвижнических» преподобного Исаака Сирина. Так, например, рукопись *Vatican syr. Ms 125* (X в.) начинается со Слов преподобного Исаака Сирина (листы 1–142), после которых следует Послание Филоксена (листы 145–158) и Беседы Иоанна Дальятского (листы 158–211): все эти произведения в рукописи правильно атрибутированы соответственно преподобному Исааку, Филоксену и Иоанну. Вполне возможно, что греческие переводчики пользовались подобного рода манускриптом. Более того, весьма вероятно, что при переводе они только добавили несколько не принадлежавших преподобному Исааку произведений к сборнику его Слов, снабдив их информацией об авторстве, а позднейшие копиисты эту информацию опустили¹.

Впрочем, греческие переводчики могли и совершенно сознательно поставить имя преподобного Исаака над этими произведениями. Всякий, кому приходилось работать с греческими патристическими источниками, знает, что подобного рода замена в византийской традиции не только не являлась чем-то

¹ *Miller D. Translator's Introduction. P. XCI.*

криминальным: она, напротив, воспринималась как богоугодное дело, направленное на то, чтобы искоренить из памяти Церкви имена лиц, осужденных в ереси, но при этом сохранить то, что в их литературном наследии является православным. Именно с этой целью, например, «Слово о молитве» Евагрия¹ было приписано преподобному Нилу Синайскому, под именем которого оно издавалось и в Византии, и на Руси².

Еще одна особенность греческого перевода заключается в том, что в нем все цитаты из Феодора Мопсуестийского, Диодора Тарсийского и Евагрия, имеющиеся в сирийском оригинале творений преподобного Исаака Сирина, либо вовсе исключены, либо приписаны другим авторам, в частности, святителю Григорию Богослову или святителю Кириллу Александрийскому. Так например, Слово 19-е из сирийского текста 1-го тома содержит несколько ссылок на Феодора Мопсуестийского: в греческом переводе это Слово опущено. В греческом переводе сирийского Слова 22-го³ две цитаты из «Мыслей» Евагрия («Молитва есть чистота ума, которая одна, при изумлении человека, уделяется от света Святой Троицы» и «Чистота ума есть воспарение мысленного. Она уподобляется небесному цветку, в ней во время молитвы просиявает свет Святой Троицы»⁴) надписаны именем «Божественного Григория»⁵. А цитата из «Толкования на книгу Бытия блаженного Кирилла», содержа-

¹ Русский перевод см. в книге: Творения аввы Евагрия. Пер., вступ. ст. и комм. А. И. Сидорова. М., 1994. С. 76–93.

² Под именем св. Нила это Слово напечатано в греческом и русском «Добротолюбии». См.: Добротолюбие в русском переводе, дополненное. Т. 2. М., 1895. С. 147–163.

³ По греческой версии, это Слово 32-е, по русскому переводу 16-е.

⁴ См.: Творения аввы Евагрия. С. 123–124.

⁵ См.: *Аввы Исаака Сириянина Слова подвижнические*. С. 67.

щаяся в греческом Слове 48-м (русском Слове 90-м)¹, в действительности является цитатой из одноименного толкования Феодора Мопсуестийского². Такая переатрибуция, опять же, была вполне допустимой и законной, по представлениям византийских переводчиков и копиистов³.

Впрочем, цитаты из Феодора, Диодора и Евагрия были приписаны другим авторам уже в западно-сирийской версии творений преподобного Исаака, которой пользовались при переводе Авраамий и Патрикий. Эта версия представляет собой своего рода «монофизитскую» переработку творений преподобного Исаака Сирина; несколько Слов из оригинальной восточно-сирийской версии в ней опущены. Разница между греческим пе-

¹ Там же. С. 431: «Что имел Бог от начала, то всегда имеет и будет иметь до бесконечности, как сказал блаженный Кирилл в Толковании на книгу Бытия» (следующее за тем изречение «Бойся Бога по любви, а не по имени жестокого, Ему приданному» уже не относится к цитате, а является авторским текстом Исаака).

² См.: *Mar Isaacus Ninevita. De perfectione religiosa*. Р. 358: «Что имел Бог от начала, то всегда имеет и будет иметь до бесконечности, как сказал блаженный Толкователь в Толковании на книгу Бытия». Цитированный Исааком фрагмент толкований Феодора Мопсуестийского опубликован в кн.: *Theodori Mopsuesteni Fragmenta Syriaca*. Leipzig, 1869. Р. 2. В известных нам толкованиях св. Кирилла на книгу Бытия такой фразы нет.

³ Русские переводчики пошли еще дальше, чем греческие, и в одном месте приписали изречение Евагрия Иисусу Христу. См.: *Аввы Исаака Сириянина Слова подвижнические*. С. 334: «И вот слово, изреченное Тем, Кто каждой вещи определил собственный ее образ: Молитва есть радость, воссылающая благодарение». Изречение заимствовано из «Слова о молитве» Евагрия (см.: Творения аввы Евагрия. С. 79: «Молитва есть плод радости и благодарения»).

реводом творений преподобного Исаака и восточно-сирийским оригиналом в значительной степени обусловлена тем, что Авраамий и Патрикий переводили с западно-сирийской версии.

Греческий перевод Исаака является буквальным и потому сохраняет многие неясности сирийского оригинала: в некоторых же случаях текст, очевидно, переводился без достаточного понимания его смысла. Кроме того, в текст при переводе вкрались многочисленные ошибки. Этот перевод был впервые издан в 1770 г. в Лейпциге и с тех пор многократно переиздавался¹.

С греческого текста Беседы Исаака были переведены на арабский, грузинский, славянский и латинский (X–XV вв.); с латинского — на португальский, испанский, каталанский, французский и итальянский (XV–XVI вв.). В более позднюю эпоху сочинения Исаака Сирина переводились с греческого печатного текста 1770 г. на румынский (1781 г.), русский (1854 и 1911), новогреческий (1871), французский (1981) и английский (1984); с русского — на японский (1909). С сирийского текста Беседы Исаака были в раннюю эпоху переведены на

¹ См.: Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου τὰ εὐρεθέντα ἁσκητικά. Автору этих строк довелось познакомиться с греческими рукописями сочинений Исаака Сирина, хранящимися в монастыре св. великомученицы Екатерины на Синае, а также в Парижской национальной и Ватиканской библиотеках. Греческая рукописная традиция сочинений преподобного Исаака заслуживает отдельного исследования. Предварительный анализ этой традиции показывает, что существуют по крайней мере две греческих редакции текста Исаака Сирина: первоначальная (появившаяся в VIII–IX вв.) и более поздняя, относящаяся к периоду расцвета исихазма в Византии (XIII–XIV вв.). Печатные издания греческого текста отражают позднейшую редакцию, в которой порядок и нумерация Бесед изменены.

арабский (IX в.)¹, а в Новое время — частично на немецкий (1876), затем на английский (1923) и, опять же частично, на итальянский (1984). Один этот список переводов (далеко не полный) показывает, какой популярностью пользовались сочинения Исаака вплоть до наших дней.

Полный перевод греческого собрания Слов Исаака Сирина на славянский язык был сделан болгарским монахом Закхеем в начале XIV в. До того на славянском языке существовали лишь фрагменты сочинений Исаака (в частности, те, что вошли в «Пандекты» Никона Черногорца). Во второй четверти XIV в. на Афоне появляется еще один славянский перевод Слов Исаака, сделанный старцем Иоанном. Оба перевода получили уже в XIV в. самое широкое распространение, в особенности в монашеских кругах: об этом свидетельствуют сохранившиеся многочисленные рукописи². В конце XVIII в. Паисий Величковский осуществил новую редакцию славянского перевода Исаака Сирина, опубликованную в 1812 г., но запрещенную тогдашней цензурой и потому не имевшую распространения вплоть до 1854 г., когда она была издана повторно Оптиной пустыней. В том же 1854 г. был опубликован полный русский перевод Исаака Сирина, сделанный

¹ На арабский творения преп. Исаака переводились дважды — в IX в. с сирийского и в XI в. с греческого. См.: *Khalifé-Hachem E. Les versions arabes d'Isaac de Ninévie* / Proceedings of the 28th International Congress of Orientalists. Sydney, 1976. P. 36–37.

² *Попова О. В. Образ Исаака Сирина в византийском искусстве XIV века* // Церковь и время № 4 (13) 2000. С. 293–314. Подробнее о славянских переводах творений Исаака Сирина см. в: *Маслов С. Новый список Слов постнических Исаака Сирина... в древнейшей славянской редакции*. Киев, 1912. См. также: *Гранстрем Е., Тихомиров Н. Сочинения Исаака Сирина в славяно-русской письменности (рукопись)*.

Московской Духовной Академией. В 1911 г. профессор Московской Духовной Академии С. И. Соболевский заново перевел Слова Исаака с греческого¹, приняв во внимание появившиеся в то время немецкие переводы отдельных Слов с сирийского.

5. Второй том творений Исаака Сирина

В настоящий момент открывается возможность узнать Исаака гораздо полнее, чем его знали наши предки, — благодаря, во-первых, изданному Беджаном оригинальному сирийскому тексту 1-го тома, и, во-вторых, открытому недавно 2-му тому сочинений Исаака. О существовании 2-го тома ученые знали со времени издания Беджана: последний опубликовал фрагменты из него по тексту рукописи, впоследствии — в 1918 г. — утраченной². Однако в 1983 г. профессор Себастиан Брок обнаружил в Оксфордской Бодлеанской библиотеке другую рукопись, содержащую полный текст 2-го тома и датируемую X или XI в.³. Приведем здесь историю этой сенсационной находки в изложении самого Брока:

Это произошло в 1983 г., когда я работал в Восточном читальном зале Бодлеанской библиотеки. Захотев сделать пе-

¹ См.: Иже во святых отца нашего *аввы Исаака Сириянина* Слова подвижнические. Далее обозначается цифрой I.

² См.: В, 585–600.

³ Рукопись Bodleian syg. e. 7 происходит из монастыря мар Абдишо и принадлежала раббану Ишо из селения Бет. Шрифт рукописи — восточно-сирийская эстрангела. Рукопись, датируемая X–XI вв., была приобретена Оксфордской Бодлеанской библиотекой в 1898 г. у англиканского священника Яроо М. Неесана, уроженца Урмийского региона. Манускрипт, написанный эстрангелой и состоя-

перыв в работе над чем-то совершенно другим, я заказал по списку некаталогизированных манускриптов рукопись № 7 из сирийской коллекции (Bodleian syrg. e. 7), о которой было сказано, что она относится к X или XI в. и содержит писания Исаака Ниневийского (Исаака Сирина). Когда рукопись оказалась у меня на столе, я прочитал ее название и увидел, что она содержит «второй том» его бесед. Хотя я знал, что должны существовать два (или даже три) тома его писаний и что только один том был до тех пор известен, я в тот момент не мог вспомнить, какой именно том был опубликован в 1909 г. П. Беджаном... а какой считался утраченным. Только когда я в тот же вечер вернулся домой и возобновил в памяти имеющуюся информацию, я понял, что нашел нечто весьма уникальное, — а именно, единственную полностью сохранившуюся рукопись «второго тома»... После того, как стало ясно, что передо мной текст второго тома сочинений Исаака Сирина, мне удалось сопоставить его с другими имеющимися свидетельствами об этом тексте... Вся рукописная традиция, включающая различные рукописи из трех Церквей (Церкви Востока, Византийской Православной и Сирийской Православной Церквей) единогласна в атрибутировании второго тома святому Исааку... Содержание обоих томов сви-

щий из 190 листов размером 19,5 на 14,5 сантиметров, сохранился почти полностью, за исключением первого и последнего листов (текст в самом начале и самом конце рукописи поврежден). На последнем листе имеется надпись, начинающаяся словами: «Закончен, с помощью Господа и благодаря вспоможению от благодати Иисуса Христа, второй том (*palguta d-tarten*) мар Исаака, епископа Ниневийского. Молитва его да сохранит переписчика и читателя, аминь. Переписал же ее муж ничтожный и грешный и лишенный праведности, но преуспевший во зле, по имени Маркос...».

детельствует о том, что у них один автор: в обоих томах есть общие весьма характерные темы, а также многочисленные фразеологические совпадения... Все это свидетельствует о том, что обязанность доказывать свою правоту лежит не на тех, кто уверен в принадлежности «второго тома» автору первого тома, а на тех, кому вздумается настаивать на обратном¹.

Итак, «второй том» принадлежит тому же, кому и первый. И все же, разберем по порядку доказательства подлинности новооткрытых текстов «второго тома».

Прежде всего следует сказать о том, что Беседы из 2-го тома преподобного Исаака полностью или частично содержатся в общей сложности в девяти известных сегодня науке рукописях². Если учесть, что творения некоторых Отцов (не говоря уже о сочинениях многих античных авторов) дошли до нас в одной-двух рукописях, то само по себе такое количество рукописей, содержащих писания из 2-го тома преподобного Исаака,

¹ Брок С. Предисловие к кн.: *Преподобный Исаак Сирин. О Божественных тайнах и о духовной жизни*. Изд. 6-е. СПб., 2012.

² Вот краткий перечень этих рукописей: 1) Bodleian syr. e. 7 (о ней см. выше, с. 60, сн. 3); 2) Paris syr. 298. Рукопись, датируемая ориентировочно XII–XIII вв. и написанная эстрангелой, состоит из 115 листов, однако значительная часть листов рукописи утрачена. На сохранившихся листах содержатся фрагменты «Глав умозрительных» и Бесед 10.30 – 39.10 из 2-го тома. Рукопись хранится в Парижской Национальной библиотеке; 3) Harvard syr. 57. В этой рукописи, состоящей из 59 поврежденных листов, отсутствуют начало и конец. Сохранились фрагмент «Глав умозрительных» и частично Беседы 3–20 из 2-го тома. Рукопись хранится в Гарвардском университете; 4) Tehran, Issayi Collection, ms. 4. Эта рукопись, написанная восточно-сирийским шрифтом, содержит практически полный текст 2-го тома. Как

является веским доказательством в пользу принадлежности этих писаний Исааку.

Нельзя не упомянуть, что сирийские рукописи, содержащие известный нам корпус «Слов подвижнических», заканчива-

свидетельствует надпись на последнем листе, рукопись была переписана в конце XIX в. (писец закончил работу 11 июля 1895 г.) в Урмии священником Давидом, сыном диакона Иосифа, «для г-на Неесана, английского миссионера». Это тот самый Неесан, который продал Бодлеанской библиотеке манускрипт № 1, описанный выше (Bodleian sug. e. 7), и данная рукопись является его точной копией. До недавнего времени рукопись хранилась в библиотеке тегеранского халдейского архиепископа мар Юханнана Иссайи, где мы в 1997 г., незадолго до его смерти, имели возможность с ней познакомиться и даже ее отксерокопировать. В настоящее время местонахождение рукописи неизвестно; 5) Baghdad, Chaldean monastery, sug. 680. Рукопись, датируемая XIII в. и происходящая из монастыря раббана Гормизда (недалеко от Алкоша), содержит Беседы 7, 9, 34, 18 (частично), 35–37 и 15 (частично) из 2-го тома. Рукопись находится в халдейском монастыре Пресвятой Богородицы в Ираке; 6) Vatican sug. 509. Рукопись является копией описанного выше манускрипта № 5, датируемой 1928 г. и находящейся в Ватиканской библиотеке; 7) Birmingham, Selly Oak Colleges Library, Minghana sug. 601. Рукопись является копией описанного выше манускрипта № 5, датируемой 1932 г. и хранящейся в коллекции сирийских рукописей колледжей Selly Oak в Бирмингеме (коллекция А. Минганы); 8) Birmingham, Selly Oak Colleges Library, Minghana sug. 86. Антология монашеских текстов, написанная около XIII в., содержит фрагменты Бесед 14 и 20 из 1-го тома, а также Бесед 25 и 26 из 2-го тома. Рукопись хранится в коллекции сирийских рукописей колледжей Selly Oak в Бирмингеме (коллекция А. Минганы); 9) Tehran, Issayi Collection, ms. 5. Эта рукопись, законченная около 1900 г., содержит 133 страницы, написанных восточно-сирийским шрифтом. Заглавие текста и надпись в конце книги свидетельствуют о том, что рукопись содержит

ются следующей ремаркой: «Окончилась, при помощи Божией, первая часть учения мар Исаака-инока»¹. Рукописи, содержащие новооткрытые тексты преподобного Исаака, напротив, начинаются со слов: «Начинаем переписывать второй том мар Исаака, епископа Ниневийского». Таким образом, в сирийской рукописной традиции 2-й том мыслится как продолжение 1-го.

Следует также сказать о том, что сочинения преподобного Исаака уже в древности существовали в разных редакциях и разных переводах, в которых его Слова нумеровались по-разному. Древние источники упоминают то о пяти, то о семи «томах» преподобного Исаака (причем неясно, сколько Слов входило в один том). Впрочем, если мы учтем, что древний арабский перевод сочинений преподобного Исаака включал в себя четыре книги, содержавшие в общей сложности 122 Слова², а сирийский текст «Слов подвижнических» содержит лишь 82 Слова, можно предположить, что около 40 Слов не вошли в сборник.

«третий том (*palguta da-tlat*) мар Исаака». Из семнадцати входящих в него Бесед, надписанных именем Исаака, известны только Беседы 14–15 (соответствующие Словам 22 и 40 из 1-го тома) и 17 (соответствующая Беседе 26 из 2-го тома). Таким образом, это единственная известная науке рукопись, содержащая «третий том» творений Исаака Сирина. До недавнего времени рукопись хранилась в коллекции халдейского архиепископа Тегерана мар Юханнана Иссайи, однако после его смерти местонахождение ее неизвестно. В нашем распоряжении имеется ксерокопия рукописи.

¹ *Assemani J.-B. Bibliotheca Orientalis. T. I. P. 160; Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об Отцах Церкви. Т. 3. С. 175.

² См.: [Священник И. Н. Четверухин]. Сведения о преподобном Исааке Сирине и его писаниях // *Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина Слова подвижнические. С. VIII.*

Приняв во внимание, что новооткрытый 2-й том преподобного Исаака включает в себя 41 Беседу¹, мы можем с достаточной долей вероятности утверждать, что дошедшие до нас два тома сочинений преподобного Исаака на сирийском языке соответствуют его 122 Словам в арабском переводе и составляют весь корпус написанных им произведений.

Сравнение арабского перевода Слов преподобного Исаака с греческим, проведенное еще в XVIII в., показывает, что греческий перевод соответствует 2-й и 3-й книге из арабского перевода²; следовательно, материал, вошедший в арабские книги 1-ю и 4-ю, остался вне поля зрения греческих переводчиков. Опять же, наиболее вероятным представляется предположение, что они по своему составу приблизительно соответствуют новооткрытому сирийскому 2-му тому³.

Имеются неопровержимые текстологические доказательства принадлежности обоих томов одному автору. Прежде всего, две Беседы из 2-го тома идентичны двум Словам из 1-го тома, а именно, Беседа 16-я из 2-го тома соответствует Слову 54-му из 1-го тома¹, а Беседа 17-я из 2-го тома соответствует Слову 55-му из 1-го тома².

¹ Произведения, включенные в 1-й том Исаака, мы называем «Словами», а включенные во 2-й том — «Беседами». Делается это для того, чтобы удобнее было различать между обоими томами. В сирийском оригинале литературный жанр произведений Симеона вообще никак не определен.

² *Филарет (Гумилевский)*, архиеп. Историческое учение об Отцах Церкви. Т. 3. С. 175.

³ Окончательные выводы относительно соответствия сирийской и арабской версий сочинений Исаака можно будет сделать только после публикации арабской версии, до настоящего времени остающейся под спудом.

Кроме того, в тексте 2-го тома есть несколько ссылок на Слова из 1-го тома. Так, например, в Беседе 3-й из 2-го тома³ (а именно, в главе 41-й из ее первой сотницы) автор говорит: «Сию книгу в написание себе написал я, как постиг из разумения Писаний, а немного из собственного опыта: на это я уже указывал в начале книги». Под «началом книги» имеется в виду Слово 14-е сирийского текста 1-го тома⁴, где тот же автор пишет: «Сие на память себе и всякому читающему написал я, как постиг из разумения Писаний... а немного из собственного опыта»⁵. В Беседе 32-й из 2-го тома автор говорит: «Относительно этого чина, если кто желает услышать в точности, пусть прочитает выше длинное Слово, написанное нами о духовной молитве»⁶. К этому месту в рукописи Bodleian syg. e. 7 имеется схолия: «Это Слово написано в первой части». Речь идет о Слове 22-м из 1-го тома, посвященном молитве⁷. Таким образом, совершенно очевидно, что тексты 1-го и 2-го томов написаны одним автором, который рассматривает их как одну «книгу».

Есть и много других факторов, подтверждающих принадлежность обоих томов одному автору. Один и тот же аскети-

¹ Отсутствует в греч. и рус. переводах «Слов подвижнических».

² Слово 61 греч. перевода = Слово 32 рус. перевода. Если учесть, что Слова преподобного Исаака были сгруппированы в тома и пронумерованы не им самим, а кем-то из ранних переписчиков (о чем свидетельствуют заглавия Слов, где об Исааке упоминается в третьем лице), то наличие двух одинаковых Бесед в разных томах не должно вызывать удивление.

³ Ее полный текст пока не опубликован.

⁴ Слово 15 греч. перевода = Слово 65 рус. перевода.

⁵ *Аввы Исаака Сириянина Слова подвижнические*. С. 344.

⁶ *Преподобный Исаак Сирин*. О Божественных тайнах и о духовной жизни. С. 178.

⁷ Слова 31–32 греч. перевода = Слова 15–16 рус. перевода.

ческий словарь используется в обоих томах: это касается, в частности, таких терминов, как *ihidaya* (отшельник, инок), *šelya* (безмолвие), *dubbara* (поведение, образ жизни, образ бытия, подвижничество), *sukkale* (прозрения, мысли), *zaw'e* (движения, побуждения, порывы), *temha* (изумление), *lebba* (сердце), *hawna* (ум), *re'yana* (разум), *mad'a* (мысль, мышление, сознание, разум), *herga* (размышление), *te'orya* (созерцание), *pulhana* (служение, служба), *'enyana* (беседа), *taggnanuta* (осенение), *gelyana* (откровение), *nahhiruta* (озарение), *qut-ta'a* (уныние) *'arpella* (темное облако, тьма) и другие. Даже такой редкий термин, как *qestonare* («истязатели», «стражи», «судебные следователи»), заимствованный из латыни через греческую транскрипцию (κοιμιστῶνarioi), встречается в творениях преподобного Исаака дважды — один раз в 1-м томе (Слово 58-е¹), другой раз — во 2-м (Беседа 9-я), причем при упоминании о *qestonare*-«истязателях» во 2-м томе преподобный Исаак добавляет «о которых говорилось выше», что можно истолковать как ссылку на 1-й том.

В обоих томах встречаются одинаковые идиомы, такие как «духовное созерцание» (*te'orya d-ruh*), «духовная молитва» (*slota ruhanayta*), «чистая молитва» (*slota dkita*), «тайная молитва» (*slota kasya*), «сердечная молитва» (*slota d-lebba*), «труд молитвы» (*'amla da-slota*), «молчание разума» (*šetqa d-re'yana*), «сокровенный свет» (*nuhra kasya*), «сокровенное служение» (*pulhana kasya*), «духовный образ жизни» (*dubbara ruhana*), «духовное знание» (*ida'ta d-ruh*), «жизнь (подвижничество) в безмолвии» (*dubbare dab-šelya*), «духовные тайны» (*raze ruhane*), «духовные прозрения» (*sukkale ruhanaye*),

¹ Слово 37 греч. перевода = Слово 34 рус. перевода (в переводе С. И. Соболевского «страж»).

«смирение сердца» (*mukkaka d-lebba*), «движения души» (*zaw'e d-napša*), «служение добродетели» (*pulhana da-myattruta*), «море мира» (*yammeh d-'alma*), «корабль покаяния» (*elpa da-tyabuta*), «новый век» (*'alma hadta*), «собеседование знания» (*'enyana d-ida'ta*), «детский образ мыслей» (*šabrut tar'ita*), «опьянение в Боге» (*rawwayuta db-alaha*), «писания Духа» (*ktabay ruha*), «божественное откровение» (*gelyana alahaya*), «божественный помысел» (*huššaba alahaya*), «внутреннее умолкание» (*šelyuta gawwayta*), «рассудительное смирение» (*mukkaka d-puršane*), «изумление в Боге» (*tehra db-alaha*), «море безмолвия» (*yamma d-šelya, yamma d-šelyuta*), «совершенство знания» (*gmiruta d-ida'ta*) и многие другие.

Оба тома характеризуются сходным образным строем. В частности, в обоих томах используются морские образы — корабль, море, волны, плавание, кормчий, ныряльщик, жемчужины, и пр.

Тематика обоих томов в значительной степени совпадает. И там и здесь речь идет о любви Божией, о безмолвии и отшельничестве, о чтении Писания и ночном бдении, о молитве перед Крестом и поклонах, об унынии и богооставленности, о смирении и слезах, об изумлении и «опьянении» любовью Божией.

И в первом, и во втором томах содержатся ссылки на авторитетных для восточно-сирийской традиции авторов, таких как Евагрий Понтийский, Феодор Мопсуестийский и Диодор Тарсийский¹.

Наконец, стилистика, грамматика и синтаксис обоих томов неопровержимо свидетельствуют о том, что они написаны одним автором. Желаящему это проверить предлагаем обратиться

¹ О влиянии этих авторов на Исаака см. в заключительном разделе настоящего Введения.

ся к сирийскому тексту обоих томов и сравнить их. К сожалению, провести такое сравнение, пользуясь только русскими переводами, невозможно.

Отметим, что хотя 2-й том сочинений Исаака и не получил столь широкого распространения, как 1-й, поскольку не был переведен на греческий язык, он, тем не менее, был известен за пределами Церкви Востока, в том числе и среди монахов-халкидонитов: в одной из рукописей монастыря святой Екатерины на Синае, датируемой X в., содержатся фрагменты из 2-го тома¹.

Из 41 Беседы, входящей во 2-й том, приблизительно половину по объему составляет Беседа 3-я, включающая в себя, в свою очередь, 400 глав под общим названием «Главы о знании» («Главы умозрительные»)². Оригинальный текст Бесед 1–3 готовится к публикации П. Беттиоло. Что же касается Бесед 4–41, то их оригинальный текст издан С. Броком³. Русский перевод Бесед 1–2 и 4–41 из 2-го тома опубликован нами⁴.

¹ См.: Brock S. St. Isaac the Syrian: Two Unpublished Texts // *Sobornost* 19:1. Oxford, 1997. P. 7–8.

² Избранные главы переведены нами. См.: *Преподобный Исаак Сирин. О знании (избранные главы)*. Перевод с сирийского епископа Илариона (Алфеева) // *Церковь и время* № 4 (13), 2000. С. 315–324.

³ См.: *Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian)*. «The Second Part», chapters IV–XLI. Edited by Sebastian Brock // *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 554. *Scriptores syri* 224. Louvain, 1995. Далее обозначается цифрой II.

⁴ См.: *Преподобный Исаак Сирин. О Божественных тайнах и о духовной жизни*. Пер. с сирийского, пред. и прим. митрополита Илари-

6. Русская богословская наука об Исааке Сирине. Цель настоящей работы

До XIX в. представления о жизни преподобного Исаака у большинства русских читателей были самые смутные. Исаака Сирина Ниневийского нередко путали с другим Исааком Сириным — Антиохийским, жившим в VI в. Иногда его также отождествляли с Исааком Сириным из Сполетто Итальянского, о котором говорится в 14-й главе III книги «Собеседований» святителя Григория Двоеслова¹.

Исследователи, писавшие о преподобном Исааке в XVIII–XIX вв., по-разному датировали время жизни сирийского святого. Некоторые авторы считали, что преподобный Исаак жил в VI или даже V в. К концу V в. относил время жизни святого Исаака преподобный Паисий Величковский:

О времени, в немже живяше святыи Исаак, мнения неколико несогласна: обаче достовернейше есть сие, яко он бяше в конце пятого века, еже явствует от тридесятаго его слова (по греческой книге 55), идеже святыи о лютоисти бесов духовной брани глаголет тако: «Сопротив бо сих имущих шесть тысяч лет вводиши себе узаконити». Явно убо яко святыи Исаак писаше сие в начале седмой тысящи лет

она (Алфеева). Изд. 6-е. СПб., 2012 (1-е изд. — М., 1998). Далее обозначается (так же как и издание С. Брока) цифрой II.

¹ См.: *Святого отца нашего Григория Двоеслова, епископа Римского, Собеседования о жизни италийских отцов и о бессмертии души*. М., 1996. С. 151–154.

от создания мира, сиричь около 500 г. по Рождестве Христове¹.

А вот что говорит автор «Краткого сведения о жизни святого Исаака Сириянина и о Словах его», являющегося предисловием к первому изданию Слов преподобного Исаака на русском языке:

Но еще точнее дознаем сие² из послания Исаакова к Дивногорцу Симеону; потому что Симеонова жизнь продолжалась семьдесят пять лет... до 596 г. от Р. Х. И поелику Симеон был весьма юн возрастом, когда возлюбил пребывание на столпе, а Исаак, который в послании подает ему советы и предписывает первые правила безмолвнической жизни, писал до восхождения Симеонова на столп, то нетрудно из сего уразуметь, что около 534 г. ... процветал авва Исаак, будучи уже совершен не только добродетелию, но и возрастом. А потому, если старость его не продлилась сверх меры, то, без сомнения, преселился он в небесные селения прежде 600 г. от Р. Х.³

VI веком датировал время жизни преподобного Исаака и архиепископ Сергей (Спасский), автор «Полного месяцеслова

¹ *Святаго отца нашего Исаака Сирина, епископа бывшего Ниневийскаго, Слова духовно-подвижническия, переведенныя с греческаго старцем Паисием Величковским. М., 1854. С. XX.*

² Время жизни преп. Исаака.

³ Краткое сведение о жизни святого Исаака Сириянина и о Словах его // *Аввы Исаака Сириянина Слова духовно-подвижническия. С. VIII–IX.*

Востока»¹, а также некоторые другие ученые вплоть до конца XIX в.² Единственным аргументом в пользу датировки времени жизни преподобного Исаака VI в. оставалось так называемое «Послание к святому Симеону Дивногорцу», об авторстве которого мы уже говорили.

Однако архиепископ Филарет (Гумилевский) справедливо полагал, что преподобный Исаак жил в VII столетии. Приведем цитату из его труда «Историческое учение об Отцах Церкви»:

Исаак Сирин родился в Ниневии. Оставив мир еще в цветущей юности, он удалился вместе с братом в монастырь мар Матфея, где принял иноческую одежду. Потом, довольно укрепясь духом, он избрал жизнь уединенную в пустыне... Слух о высоких подвигах и просвещении Исаака возбудил общее желание в ниневитянах просить преп. Исаака на степень епископа Ниневийского. Исаак на сей раз не смел отвергнуть звания людей... [Впоследствии святой Исаак] удалился в Скитскую пустыню в Египет. Но из пустыни, как с кафедры, он светил миру жизнью и учением. Даже и такие подвижники, каков Симеон Столпник Дивной горы, получали от него советы и наставления. Святой Исаак скончался в конце VII в.³

¹ См.: *Сергий (Спаский)*, архиеп. Полный месяцеслов Востока. Т. II. Часть 1. Изд. 2-е. Владимир, 1901 [репринт: М., 1997]. С. 27 (Январь 28). Первое издание книги вышло в 1875 г.

² Ср.: *Бриллиантов А. И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. СПб., 1898 [репринт: М., 1998]. С. 175.

³ *Филарет (Гумилевский)*, архиеп. Указ. соч. Т. 3. С. 174–175. Как указывает архиепископ Филарет, эти сведения он заимствовал из кн.: *Assemani J.-B.* Bibliotheca Orientalis. T. I. Roma, 1719. P. 445.

В конце XIX столетия в Париже вышла небольшая книга аббата Шабо¹, написанная на латыни и содержавшая ранее неизвестный текст из хроники Ишоденаха, епископа Басры (текст приведен нами выше). Данные, содержащиеся в этом тексте, были учтены священником И. Н. Четверухиным, автором предисловия к изданию перевода «Слов подвижнических» преподобного Исаака, выполненного профессором Московской Духовной Академии С. И. Соболевским. В своем предисловии о. Четверухин сослался на хронику Ишоденаха:

Иезудена² говорит, что святой Исаак был поставлен в епископы Ниневии Патриархом Георгом в преемники Моисею, а Патриарх Георг и епископ Ниневии Моисей жили во 2-й половине VII в. (Патриарх Георг занимал свой престол в 660–680 гг.). Значит, и святой Исаак жил во 2-й половине VII в., а умер, вероятнее всего, в первой половине VIII³.

Таким образом, если в конце XIX в. некоторые русские ученые все еще думали, что Исаак Сирийский жил в VI в., то в начале XX столетия стало ясно, что время его жизни приходится на 2-ю половину VII и начало VIII в. и что принадлежал он к «Церкви Востока», которую в его времена возглавлял Католикос Гиваргис. Почему о. Четверухин не упоминает о том, что Церковь, возглавлявшаяся Католикосом Гиваргисом, считалась

¹ *Chabot J.-B. De sancti Isaaci Ninevitae vita, scriptis et doctrina.* Paris, 1892.

² В латинской книге Шабо это имя транскрибировано как *Jesudena*. Отсюда транскрипция «Иезудена», использовавшаяся русскими дореволюционными авторами. Более точная транскрипция с сирийского — Ишодена, или Ишоденах.

³ Сведения о преподобном Исааке Сирийском и его писаниях. С. VI.

«несторианской», поскольку отвергала III Вселенский Собор? Мы не можем допустить, что ученый не знал об этом: скорее всего, он предпочел об этом умолчать, дабы у русского читателя не возникало лишних вопросов.

Из русских патрологов первым, кто открыто поставил вопрос о «несторианстве» Исаака, был протоиерей Георгий Флоровский. В своей книге «Византийские Отцы V–VIII веков» он писал:

В жизни преподобного Исаака много неясного... В епископы он был поставлен в монастыре Бет-Абэ Патриархом Георгием (660–680)... Мы все время в несторианской среде... И вместе с тем преподобный Исаак стоит здесь как-то обособленно. Неясно, почему ушел он из Ниневии; можно догадываться, что из-за несогласия с местным клиром. В монастыре он жил уединенно... И все-таки его учение соблазняло. Он далеко отходил в нем от антиохийской традиции, впрочем, на Толкователя¹ он не раз ссылается².

Поскольку факт принадлежности Исаака Сирина к Церкви Востока уже ко временам Флоровского был установлен наукой, в течение XX в. он не оспаривался никем из русских или западных ученых. Православных ученых, однако, он ставил перед проблемой: как великий святой, память которого почитается в Православной Церкви, мог быть несторианином? Решить эту проблему пытались по-разному. Флоровский предпочел не входить в ее обсуждение, ограничившись ремаркой о том, что преподобный Исаак в несторианской среде «стоит как-то обо-

¹ Феодора Мопсуестийского.

² Флоровский Г., *прот.* Византийские Отцы V–VIII веков. С. 185–186.

собленно». Некоторым решение проблемы виделось в том, что преподобный Исаак лишь «формально» принадлежал к несторианской Церкви. Такого мнения придерживался известный русский патролог архиепископ Василий (Кривошеин):

Насколько можно судить по дошедшим до нас историческим данным, святой Исаак был в течение недолгого времени епископом города Ниневии, входившей в юрисдикцию несторианской Церкви в Персидской империи, как и вообще вся его жизнь и деятельность прошла как будто бы в пределах этой Церкви. Тем не менее Православная Церковь издревле почитает его как святого и высоко чтит его духовные творения, в которых, конечно, нет никакого «несторианства». И я, конечно, не дерзну отнимать от него звание «святого», хотя самый факт принадлежности его (хотя бы формальной) к несторианской Церкви ставит перед православным богословским сознанием серьезные проблемы о природе Церкви и о возможности благодатной жизни и святости вне видимых ее пределов¹.

Тезис о «формальной» принадлежности преподобного Исаака к несторианской Церкви был недавно повторен А. И. Сидоровым:

[Исаак Сирин], принадлежа *формально* к несторианской Церкви (и являясь даже, хотя и очень краткое время, несторианским епископом), явил в своих творениях глубину православного Богомыслия... Перевод сочинений преподобного Исаака на греческий язык... признание их в Византии и

¹ *Василий (Кривошеин), архиеп.* Ангелы и бесы в духовной жизни по учению восточных Отцов. М., 2000. С. 43–44.

на Руси творениями святого мужа и, наконец, канонизация его Православной Церковью являют, на наш взгляд, то, что Святой Дух пронизает и зрит все и что для Него нет формальных пределов и границ косного вещества¹.

Ученый выдвигает гипотезу о том, что преподобный Исаак Сирин мог принадлежать к про-халкидонскому течению внутри несторианской Церкви. В монашеских кругах Церкви Востока с конца VI в. существовало течение, которое имело тенденцию к сближению или даже слиянию с православием халкидонского направления: к этому течению принадлежали, в частности, Энана и Мартирий-Сахдона. Если Исаак Сирин также принадлежал к данному течению, его отречение от епископской кафедры можно истолковать как разрыв с Церковью Востока и тайный переход на халкидонские позиции². Данная гипотеза предлагает весьма элегантный выход из противоречия между принадлежностью Исаака Сирина к Церкви Востока и его почитанием в Православной Церкви. Гипотеза, однако, не подтверждается ни одним заслуживающим доверия источником. Приведенные ниже выдержки из писаний самого Исаака, в частности, тексты, в которых преподобный Исаак повторяет анафемы Соборов рубежа VI–VII вв.³, созданных против Энаны, свидетельствует как раз об обратном, а именно,

¹ Сидоров А. И. Блаженный Феодорит Кирский — архипастырь, монах, богослов // *Блаженный Феодорит Кирский*. История боголюбцев. М., 1996. С. 121. В своем курсе патрологии тот же автор называет Исаака «несторианским подвижником и епископом, удостоившимся быть причисленным к лику святых Православной Церкви», см.: Сидоров А. И. Курс патрологии. М., 1996. С. 48.

² Сидоров А. И. Блаженный Феодорит. С. 121–122.

³ См.: II/39, 7.

о том, что он предпочитал держаться официальной доктрины своей Церкви и не симпатизировал оппозиционным течениям.

В нашем исследовании об Исааке мы, естественно, тоже касаемся вопроса о так называемом «несторианстве» Церкви Востока и самого Исаака. Как нам представляется, *ничего эксплицитно несторианского в его христологии найти нельзя*. Он, во всяком случае, далек от такой крайне диофизитской трактовки личности Иисуса Христа, при которой Его образ как бы разделяется на «два сына»: Исаак Сирин воспринимает Христа как одно Лицо — Бога, явившегося во плоти. Не находя в творениях преподобного Исаака ничего собственно несторианского, мы, однако, не находим у него и каких-либо текстов, которые свидетельствовали бы о его оппозиционных настроениях по отношению к официальной христологии Церкви Востока. Обо всем этом мы подробнее скажем в разделе, посвященном христологии Исаака Сирина.

Что же касается собственно вопроса о святости преподобного Исаака, то, нам думается, коль скоро она не вызывала сомнений ни у кого из византийских и русских Отцов, почитавших его в течение многих столетий, у нас также нет никаких оснований отнимать от него «звание святого». Следует учитывать, что границы между Церквями во времена Исаака Сирина не были очерчены с той же четкостью, с какой они очерчены сегодня. В эпоху догматических споров (IV–VIII вв.) эти границы еще только формировались, и не все святые оказывались в наиболее догматически безупречной церковной юрисдикции. Достаточно вспомнить о преподобном Исаии Скитском, составителе известного сборника поучений, и святителе Петре Ивере, епископе Маиумском, выдающемся аскете и подвижнике, почитаемом в Грузинской Православной Церкви: оба святых жили во второй половине V в., не призна-

вали Халкидонский Собор и придерживались монофизитских взглядов.

Настоящая книга является первой современной монографией, посвященной богословию Исаака Сирина. Она написана на основе обоих томов его сочинений и явилась результатом изучения духовного наследия Исаака Сирина на протяжении многих лет — сначала в русских переводах и переводах на европейские языки, затем в греческой версии, и, наконец, в сирийском оригинале. Наш труд адресован не только ученым богословам, но и более широкому кругу читателей, прежде всего священнослужителям, монахам и мирянам Православной Церкви, для которых учение преподобного Исаака является «хлебом насущным», необходимым для спасения души, а не лишь предметом научного интереса. Основное содержание книги заключается в словах самого преподобного Исаака: авторский текст является лишь необходимым комментарием к этим словам.

В нашей работе цитаты из 1-го тома Исаака Сирина даются в переводе С. И. Соболевского, исправленном с учетом сирийского текста и в соответствии с современной стилистикой русского языка. Цитаты из 2-го тома даны в нашем переводе с сирийского оригинала. Цитаты из 1-го тома обозначаются в подстрочных примечаниях цифрой I, за которой следуют номер Слова и в скобках номер страницы по изданию 1911 г. (пер. С. И. Соболевского), например: I, 6 (81). Ссылки на оригинальный текст по изданию Беджана обозначаются буквой В, за которой также следуют номер Слова и в скобках номер страницы, например: В61 (334). Ссылки на Беседы 1–2 и 4–41 из 2-го тома обозначаются цифрой II, за которой следует номер Беседы и, после запятой, номер параграфа по нашему переводу, например: II/35, 12. В ссыл-

ках на четыре сотницы «Глав о знании» указывается номер сотницы и номер главы, например: Главы о знании IV, 78.

7. Зависимость Исаака от авторов предшествующего периода

Прежде чем перейти непосредственно к рассмотрению учения Исаака, следует упомянуть о тех духовных писателях ранней Церкви, которые оказали на него прямое влияние. Исаак был весьма начитан и неоднократно цитировал или использовал идеи предшествующих по времени авторов — как сирийских, так и греческих.

Язык и аскетическая терминология Исаака находятся под большим влиянием двух авторов — Иоанна Апамейского и Евагрия¹. Сочинения Иоанна (1-я половина V в.) оказали влияние не только на Исаака, но и на всех сирийских аскетических писателей после V в.² Хотя Исаак и не упоминает имени Иоанна, он пользуется многими выражениями, заимствованными из аскетического языка последнего. Что же касается Евагрия (345–399), то он был едва ли не главным авторитетом в области духовной жизни для всех сирийских писателей: большое количество его сочинений было переведено на сирийский и пользовалось неизменной популярностью³. Исаак неоднократно упоминает имя Евагрия и цитирует его сочинения как в 1-м, так и во 2-м томах. Для Исаака Евагрий — человек, «изобилующий духовными откровениями»⁴, «облеченный во

¹ Brock S. Introduction. P. XXXVII–XXXVIII.

² Ibid. P. XVII.

³ Ibid. P. XXIII.

⁴ II/35, 12.

Христа»¹, «блаженный»², «восхитительный среди святых»³. Исаак говорит о Евагрии как о «мудреце среди святых», который «каждому деланию определил его собственный образ»,⁴ т. е. заложил фундамент богословского осмысления всех аспектов христианской аскетики.

Помимо Иоанна Апамейского, Исаак был знаком и с другими сирийскими писателями, в частности, с Аффраатом и Ефремом, которых цитировал, а также Бабаем Великим и Нарсаем (которых, однако, не называл по имени). Из переводной литературы Исааку были известны «Корпус Ареопагитикум» (V в.), «Беседы Макария Египетского» (IV в.), «Изречения пустынных отцов» (*Apophthegmata patrum*, IV–V вв.), сочинения Марка Подвижника, Нила Анкирского и аввы Исаии (V в.), «Житие святого Антония», написанное Афанасием Александрийским (IV в.), а также некоторые другие памятники житийной, аскетической и догматической литературы.

В области догматики и экзегетики главными авторитетами для Исаака, как и для всей восточно-сирийской традиции, были Феодор Мопсуестийский и Диодор Тарсийский. На Феодора Исаак многократно ссылается и в 1-м, и во 2-м томах, называя его «Блаженным Толкователем»⁵ и «светом все-

¹ II/17, 3.

² II/35, 7 и др.

³ II/18, 21.

⁴ B8 (106) = I/61 (334). Эта фраза в оригинальной версии является ссылкой на Евагрия, так как стоит перед цитатой из Евагрия (О молитве, 15). В русском переводе ссылка на Иисуса Христа является ошибочной.

⁵ См.: B9 (113), B19 (160), B22 (168), B44 (319) и др. В греческом и русском переводах эти ссылки отсутствуют.

⁶ B19 (155).

го мира»⁶. В одной из Бесед Исаак анафематствует противников догматических мнений Феодора (в словах Исаака можно услышать отзвуки анафем Соборов 585, 596 и 605 гг. против Энаны):

Чтобы какой-либо человек из ревностно воображающих, что они ревнуют об истине, не подумал, что мы вводим от себя нечто новое, о чем древние православные Отцы не говорили, как если бы мы выдвигали мнение, не соответствующее истине, пусть всякий желающий обратится к писаниям Блаженного Толкователя — человека, который был исполнен благодатных даров и которому были вверены сокровенные тайны Писаний, чтобы он наставлял на путь к истине всю общину Церкви; кто прежде всего просветил нас, восточных¹, премудростью: видение нашего ума не в силах вместить блеск его сочинений, вдохновленных божественным Духом. Ибо мы не отвергаем слова его — да не будет! Напротив, как одного из апостолов мы принимаем его, и всякий, кто противостоит словам его, кто вносит споры по поводу его толкований или сомневается относительно его произведений — такого считаем мы чуждым церковной общине и погрешающим против истины².

О Диодоре Тарсийском Исаак тоже отзывается с большой похвалой как об «истинном свидетеле», «мудрейшем», «блаженном», «великом учителе Церкви», «чудном среди учителей», «из чьего источника пил сам яснозвучный Феодор»³.

¹ Имеется в виду восточно-сирийская традиция.

² II/39, 7.

³ II/39, 10–11. Ср. цитату из Диодора в В37 (285).

Мы видим, что в выборе авторитетов — как в области догматики, так и в области аскетики — Исаак был верен традиции своей Церкви. Он может поэтому считаться вполне традиционным писателем.

Вместе с тем Исаак — один из самых оригинальных авторов не только в восточно-сирийской традиции, но и во всей мировой христианской литературе. Его оригинальность в значительной степени обусловлена тем, что он, не противопоставляя свое аскетическое и мистическое видение традиционному, но, напротив, исходя из той же традиции и того же опыта, что его предшественники, сумел выразить этот опыт новым, самобытным языком. Исаак не боялся высказывать свои собственные мнения и суждения не только по аскетическим, но и по догматическим вопросам: среди этих мнений есть некоторые весьма смелые, как мы увидим в ходе нашего исследования. Однако он умел, когда нужно, подкрепить свои идеи авторитетом древних Отцов и учителей Церкви. Он также не боялся говорить открыто и о своем собственном опыте подвижнической жизни, но в подтверждение своего опыта ссылался на опыт других — своих предшественников и современников.

Исаак жил в гармонии с Церковью, сочетая полную свободу и самостоятельность мысли с верностью церковной традиции. В этой созвучности его богословия опыту Церкви в значительной степени и кроется секрет его популярности: все новые и новые поколения церковных людей обретают в Исааке учителя, сочинения которого никогда не теряют свою актуальность.

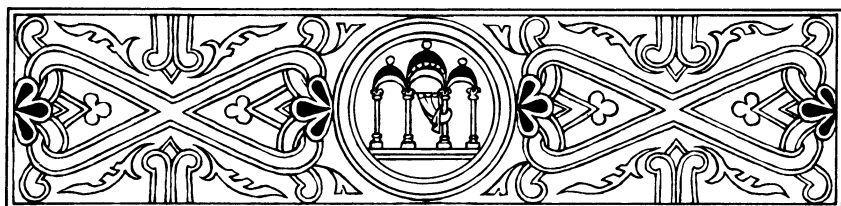
Мы можем закончить эту вводную главу словами цитированного выше архиепископа Филарета (Гумилевского), который так характеризует преподобного Исаака Сирина:

Святой Исаак всю жизнь свою посвятил уединенному изучению души своей, и ничьи поучения не исполнены таких глубоких психологических сведений, как поучения святого Исаака; пройдя сам степени духовной созерцательной жизни, святой Исаак представляет наставления о созерцаниях возвышенные и основанные на твердых опытах. Духовная жизнь изображена в его поучениях в приложении к самым неуловимым состояниям души¹.

Эта характеристика отечественного ученого представляется нам весьма меткой. В ее справедливости сможет убедиться всякий, кто прочитает творения преподобного Исаака Сирина, имеющиеся в русском переводе, — «Слова подвижнические» (или 1-й том) и новооткрытые тексты «О Божественных тайнах и о духовной жизни» (или 2-й том).



¹ Историческое учение об Отцах Церкви. Т. 3. С. 176.



Глава I

БОГ, ВСЕЛЕННАЯ, ЧЕЛОВЕК

*Мир смешался с Богом,
и творение с Творцом сделались едино.*

II/5, 18

Любовь Божия обильнее, чем океан.

Главы о знании III, 72

Исследование о преподобном Исааке следует начать с рассмотрения его учения о Боге — Творце мира и о том, как Бог проявляет Себя через тварное бытие. Должна быть также рассмотрена онтология Исаака, т. е. его учение о структуре тварного бытия, и его христология — учение об искуплении мира и человека воплотившимся Словом. Этот анализ поможет нам определить место Исаака в восточной богословской традиции и увидеть, как он воспринимал христианскую веру, т. е. каково было его личное отношение к основополагающим догматам христианства.

1. Любовь Божия, раскрывающаяся в творении

Бог в понимании Исаака Сирина есть прежде всего безмерная и неизреченная Любовь¹. Идея Бога-Любви является центральной и доминирующей в мышлении Исаака: она — основной источник всех его богословских мнений, аскетических советов и мистических прозрений. Богословская система Исаака не может быть осмыслена вне контекста этой основополагающей идеи.

Божественная Любовь — за пределами человеческого понимания и превыше всякого словесного описания. Но она, согласно Исааку, может быть познана через рассмотрение действий Бога по отношению к тварному миру и человеку: «Среди Его действий нет ни одного, которое не было бы исполнено милости, любви и сострадания: это составляет начало и конец Его отношения к нам»². Божественная Любовь была главной причиной сотворения Богом мира и пришествия Его во плоти; она является главной движущей силой тварного бытия: «Единственная причина сотворения мира и пришествия Христа в мир заключается в явлении преизобильной любви Божией, которая привела в бытие то и другое. Сила любви Божией по отношению к твари отражена в пришествии Христа в мир»³. В сотворении мира любовь Божия проявила себя во всей полноте:

¹ Тема любви Божией является центральной в сирийской богословской традиции начиная с Ефрема Сирина. См.: *Brock S. Spirituality in Syriac Tradition*. Kottayam, 1989. P. 84.

² II/39, 22.

³ Главы о знании IV, 79–80.

Чему подобно то Бытие, Которое невидимо, безначально по естеству¹ Своему, Которое едино в Себе, Которое по естеству Своему — за пределами познания, ума и чувства тварей, Которое вне времен и эпох, Которое — Создатель всего этого... Подумаем теперь, сколь богат в своем изобилии океан творчества Его и как много тварей принадлежит Богу и как в Своем сострадании Он носит все, посещает все, заботится обо всем и руководит всем; и как Он со Своей безмерной любовью пришел к устройению мира и началу творения; и как сострадателен Бог, и как терпелив Дух Его, и как любит Он эту тварь, и как переносит ее, снисходительно терпя ее суетность, грехи и различные злодейства, невероятные богохульства демонов и злых людей².

Любовь Божия есть продолжающееся и нескончаемое откровение Божества в Его творческом действии. Любовь лежит в основании мира, она управляет миром и она же приведет мир к тому славному исходу, когда он будет всецело «поглощен» Божеством:

О, какая глубина богатства, какой великий замысел и какая высокая премудрость у Бога! О, какое сострадательное милосердие и богатая благодать у Создателя! С какой мыслью и с какой любовью сотворил Он этот мир и привел

¹ Здесь и далее мы пользуемся термином «естество» для передачи сирийского *kyana* в том случае, когда речь идет о естестве Божием или о Божественном и человеческом естествах Христа. В некоторых других случаях мы употребляем термин «природа». Отметим, что нередко Исаак Сирин использует термин «естество Божие» или просто «Естество» в качестве синонима слова «Бог».

² II/10, 18–19.

его в бытие!.. Любовью привел Он мир в бытие; любовью ведет Он его в этом его временном образе существования; любовью Он приведет его к тому чудному изменению, и любовью мир будет поглощен в этой великой тайне Того, Кто совершил все это; в любви заключается исход всей истории существования твари¹.

Только благодаря любви Божией к нам мы можем прийти в познание Бога. Все, что мы знаем о Боге, основывается на том, что Он Сам открыл нам через Свои Божественные имена, записанные в Священном Писании:

То, что можно узнать о Боге при помощи разума, — а именно, те вещи, которые по любви Он воспринял на Себя ради нашей пользы, — составляет образ чувственных указаний, ибо посредством их Святое Писание указывает нашим чувствам то, что может быть понято относительно сверхчувственного мира, хотя эти указания на самом деле не принадлежат ему. Речь идет, в частности, о том, что Бог сказал Моисею: *Являлся Я Аврааму, Исааку и Иакову с именем «Бог Всемогущий» (el šaddai alaha) и «Сущий», но Я не открыл им имя Господь (mar)*². Разница между «Бог Всемогущий» и «Сущий» (*ehyeh ašer ehyeh*)³ заключается в порядке научения: она такая же, как между указаниями на наше познание их и самой реальностью этого познания⁴.

¹ II/38, 1–2.

² Исх. 6:3.

³ Ср.: Исх. 3:14. Имена *el šaddai* и *ehyeh ašer ehyeh* заимствованы Пешиттой из еврейской Библии и оставлены без перевода.

⁴ Главы о знании IV, 3.

В этом сложном для понимания тексте Исаак говорит о различных уровнях Божественных имен: есть имена, — такие как «Всемогущий», — которые указывает на действия Бога по отношению к тварному миру, а есть имена, — такие как «Сущий», — которые говорят о самой реальности Божественного бытия, о Боге в Самом Себе. Но и те, и другие имена суть лишь некие таинственные указания на реальность, превышающую всякое человеческое имя и всякое человеческое слово. Поэтому, как подчеркивает Исаак, «было, когда у Бога не было имени, и будет, когда у Него не будет никакого имени»¹. Все имена, с которыми мы узнаем Бога, восприняты им на Себя из любви к нам, ради того, чтобы мы через них могли узнавать Его и приобщаться к Нему. В Самом же Себе Бог — «превыше... всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем»².

Воля Божия, исполненная любви, является первоисточником всего существующего во вселенной:

Он — Тот, Кто живет во свете естества Своего, Тот, Кто захотел приблизить тварь к облаку вечной славы Своей; Кто дал венец Своей бесконечности твари, которую Он создал... Кто излил вечность царства Своего на полноту творения Своего — Бытие, Господь, возвышенный превыше всякой привходящей идеи; воля Которого является первоисточником естеств; и из Него, как из источника, проистекают миры, твари и естества, бесчисленные и неограниченные³.

Бог не есть только Демиург вселенной и ее Перводвигатель; Он — «поистине Отец словесных существ, которых родил Он

¹ Главы о знании III, 1.

² *Еф.* 1:21.

³ II/10, 24.

Своим попечением, чтобы стали они наследниками славы Его во время грядущее, дабы явить им богатство Его для их наслаждения нескончаемого»¹. Бог, согласно Исааку, есть Тот единственный «истинный Отец, Который Своей безмерно великой любовью превосходит всякую отеческую любовь»². Поэтому Его отношение к тварному миру характеризуется непрестанной промыслительной заботой обо всех, кто его населяет: об ангелах и демонах, о человеке и животных. Промысл Божий является общим для всех и простирается на всё³. Ни одно создание не исключено из области любвеобильного Промысла Божьего, но всякому в равной мере уделяется любовь Создателя:

...Как нет в знании Создателя ни единого тварного естества, которое было бы раньше или позже, но в сознании Его извечно находится то, что Он привел в бытие, — и не так, чтобы Он знал одного раньше или позже другого, но всех их одинаково без того, чтобы кто-либо был раньше или позже, даже на одну секунду, — так нет никого впереди или позади в Его любви к ним: нет у Него вообще «больше» или «меньше». Напротив, как есть равенство и постоянство в знании Его, так есть равенство и постоянство в любви Его⁴.

Все живые существа находились в уме Божиим прежде их сотворения. Еще до того, как они были приведены в бытие, каждое из них получило свое место в иерархическом строе вселенной. Это место не отнимается ни у кого даже в случае отпадения от Бога:

¹ Главы о знании I, 1.

² I/25 (118) = B51 (361).

³ I/67 (350) = B7 (103).

⁴ II/38, 3.

...В сознании Его всякий имеет свое единственное место в чине любви, соответственно образу, который Он узрел в них прежде, чем создал их и все остальные твари, прежде, чем замыслил Он сотворение мира. Он, Чья любовь не имеет начала, изначально обладал начальным побуждением к сотворению мира. У Него единый чин совершенной бесстрастной любви ко всем им, и у Него единый Промысл как о тех, кто пал, так и о тех, кто не пал¹.

Промыслительная забота Бога и Его любовь распространяются на ангелов, которые были первым произведением творческого акта Бога, — включая тех, которые отпали от Бога и превратились в демонов. Согласно Исааку, любовь Создателя не уменьшается по отношению к падшим ангелам после их падения, и она ничуть не меньше, чем полнота любви, которую Он имеет по отношению к прочим ангелам².

...Было бы в наивысшей степени гнусно и абсолютно богоугодно, — пишет Исаак, — полагать, что ненависть и обида существуют у Бога — даже против естества демонов, или думать, что какая-либо иная немощь, или страстность, или что-либо еще, могущее появиться в процессе воздаяния за доброе или злое, относится, по способу воздаяния, к этому славному Естеству. Напротив, все, что считает Он полезным для нас, то и совершает с нами, приносит ли это страдание или доставляет облегчение, причиняет ли радость или боль, бывает ли чем-то незначительным или славным: все это направлено к единому вечному благу...³

¹ II/40, 3.

² II/40, 2.

³ II/39, 3.

Говорить, что любовь Божия уменьшается или исчезает вследствие грехопадения тварного существа, значит низводить Естество Создателя до немощи и изменчивости¹. Ибо

мы знаем, и всякий человек убежден, что нет изменчивости у Создателя, нет у Него каких-либо более ранних и более поздних намерений, нет ненависти или негодования в естестве Его, нет «больше» или «меньше» в любви Его, нет «прежде» или «после» в знании Его. Ибо если всякий человек верит, что по благодати и любви Создателя творение пришло в бытие, тогда мы знаем, что они² никогда не уменьшились и не изменились в естестве Создателя в результате беспорядочного течения творения³.

Ничто происходящее с тварями не может повлиять на естество Создателя, которое высоко, величественно, славно и преисполнено любви⁴.

Бог равным образом любит и праведников, и грешников, не делая различия между ними: «У Него одна любовь по отношению к нам и к святым ангелам. И к грешникам она такая же, как к праведникам. Свидетельством этого является Боговоплощение»⁵. Прежде сотворения человека Бог уже знал о его будущей греховной жизни — и все-таки сотворил его⁶. Бог знал всех людей прежде, чем они стали праведниками или грешниками, и в Своей любви не изменился из-за того, что они подверглись

¹ II/38, 4.

² Т. е. благодать и любовь.

³ II/38, 5.

⁴ II/10, 23. Ср.: II/40, 1.

⁵ Главы о знании IV, 87.

⁶ II/5, 11.

изменению¹. Даже многие предосудительные деяния человека принимаются Богом с милостью,

и прощаются совершители их — без всякого осуждения — Богом, Который знает все, Которому все известно прежде, чем оно происходит, и Который знал о нуждах естества нашего прежде, чем Он создал нас. Ибо Бог благ и милосерден: не в обычае у Него судить слабости естества и дела, совершенные по необходимости, даже если они предосудительны...²

Когда Бог наказывает человека, Он делает это из любви и ради его спасения, а не ради воздаяния. Бог уважает свободную волю человека и не хочет делать что-либо вопреки ей:

Бог вразумляет с любовью; Он не мстит — да не будет сего! — но, напротив, хочет восстановить Свой образ в человеке. Он не гневается до тех пор, пока исправление не становится невозможным, ибо Бог не ищет отмщения Самому Себе! Вот цель любви: наказание любви бывает для исправления, а не в целях возмездия... Тот, кому нравится считать Бога мстителем, и кто предполагает, что тем самым он свидетельствует о справедливости Божией, обвиняет Бога в недостатке благости. Но да не будет того, чтобы в этом Источнике любви и Океане, наполненном благостью, была каким-либо образом обнаружена мстительность!³

Образ Бога Судии заслонен в восприятии Исаака образом Бога Любви (*hubba*) и Милости (*rahme*). Милосердие (*mrah-*

¹ II/38, 3.

² II/14, 15.

³ B45 (323).

manuta), как говорит Исаак, несовместимо с правосудием (*k'inuta*):

Милосердие противоположно правосудию. Правосудие есть уравнивание точной меры, потому что каждому дает то, чего он достоин... А милосердие есть печаль, возбуждаемая благодатью и склоняющаяся ко всем с состраданием: кто достоин зла, тому не воздает, а кто достоин добра, тому дает его вдвойне. И если очевидно, что милосердие относится к области праведности, то справедливость — к области зла. Как сено и огонь не могут находиться в одном месте, так милосердие и справедливость не могут сосуществовать в одной душе¹.

Поэтому не следует говорить о справедливости Божией, а можно говорить только о милосердии, превосходящем всякую справедливость:

Как песчинка не уравнивает большое количество золота, так требования правосудия Божия не выдерживают равновесия в сравнении с милосердием Божиим. Что горсть песка, брошенная в великое море, то прегрешения всякой плоти в сравнении с Промыслом и милостью Божией. И как источник, изобилующий водою, не заграждается горсткой пыли, так милосердие Создателя не побеждается пороками тварей².

Отвергая с такой решительностью идею справедливого мздовоздаяния, Исаак учит, что ветхозаветное представление о Боге

¹ I/85 (419–420) = B50 (345).

² Там же.

как Карателе грешников, «наказывающем детей за вину отцов до третьего и четвертого рода»¹, не соответствует тому откровению, которое мы получаем через Христа в Новом Завете. По мысли Исаака, если в Ветхом Завете Бог являл Себя как Судья и Господин, то делалось это в педагогических целях; на самом же деле Бог всегда хотел быть для людей Отцом. «Отцовство» Божие нашло свое максимальное выражение в Боговоплощении:

После грехопадения Бог явил Себя людям как Судья, а в последующих² откровениях — как Господин, как в случае с Ноем, Авраамом и теми, кто после него... От пришествия же Христова и далее начались откровения, которые являли чин отцовства, — что Он поистине Отец и не хочет действовать по отношению к нам как господин или судья³.

Хотя Давид в псалмах называет Бога правосудным и справедливым⁴, Сын Божий показал, что Он скорее благ и благоден, — подчеркивает Исаак. Христос подтвердил «неправосудие» Божие и Его благоден притчами о рабочих в винограднике и о блудном сыне⁵, но еще более Своим искупительным подвигом, совершенным для спасения грешников. «Где же правосудие Божие? В том, что мы — грешники, а Христос за нас умер?» — спрашивает Исаак⁶. В другом месте он говорит решительно: «В учении Христа нигде не упоминается о правосудии»⁷.

¹ *Исх.* 20:5; *Числ.* 14:18.

² Букв. «средних».

³ Главы о знании I, 17.

⁴ *Пс.* 118:137.

⁵ См.: *Мф.* 20:13–15 и *Лк.* 15:20–22.

⁶ I/90 (431–432) = B50 (357–358).

⁷ B50 (349). Ср.: I/89 (424).

По мнению Исаака, не следует понимать буквально те ветхозаветные тексты, где речь идет о ярости Божией, о Его гневе, ненависти или ревности. Все это — «неможные» имена, не соответствующие величию и благодати Создателя:

Как имена и названия страстей, таких как гнев, ярость и суд, несоответственны и весьма немощны, когда используются по отношению к Богу... точно так же несоответственными и низменными являются те немощные слова, которые Писание употребляет в отношении пришествия Спасителя: они гораздо более немощны, чем истинная причина Его домостроительства по отношению к мирам...¹

Если в Писании встречаются подобные антропоморфические термины, они употребляются там в переносном смысле, ибо Бог никогда не делает чего-либо из гнева, ненависти или ревности: все это чуждо естеству Его. Так как новозаветное откровение приблизило нас к правильному понятию о Боге, мы должны видеть под буквой Ветхого Завета сокровенный и путеводный Промысл Божий, а не воспринимать все буквально, как написано². «Бойся Бога из любви, а не из-за того, что Его считают жестоким», — говорит Исаак³.

Если Бог есть Любовь, то всякий человек, достигший совершенной любви и милосердия ко всему творению, становится богоподобным: его совершенное состояние любви к твари есть зеркало, в котором он видит истинный образ и подобие божественной Сущности⁴. Все святые «стремятся обрести в себе при-

¹ Главы о знании IV, 85.

² II/39, 19.

³ I/90 (431) = B50 (358).

⁴ I/41 (173) = B65 (455).

знак полного уподобления Богу — стать совершенными в любви к ближнему»¹. Характерен в этом отношении знаменитый текст Исаака о «сердце милующем», через которое человек уподобляется Богу:

И что есть сердце милующее?.. Возгорение сердца у человека о всем творении, о людях, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари. При воспоминании о них и при воззрении на них очи у человека источают слезы от великой и сильной жалости, объемлющей сердце. И от великого страдания умаляется сердце его, и не может оно вынести, или слышать, или видеть какого-либо вреда или малой печали, претерпеваемых тварью. А посему и о бессловесных, и о врагах истины, и о делающих ему вред² ежечасно со слезами приносит молитву, чтобы сохранились и очистились; а также и о естестве пресмыкающихся молится с великой жалостью, которая возбуждается в его сердце до уподобления в сем Богу³.

«Сердце милующее» в человеке является образом Божьего милосердия, простирающегося на всю тварь. В Боге нет ненависти к кому бы то ни было, но всеобъемлющая любовь, не делающая различия между праведником и грешником, между другом истины и врагом истины, между ангелом и демоном. Всякое тварное существо драгоценно для Бога, обо всяком Своем создании Он заботится, всякий находит в Нем любвеобильного Отца. Если мы оставляем Бога, Он не оставляет нас; «если мы

¹ I/48 (208) = B74 (510).

² Сир. «о причиняющих ей (т. е. истине) вред», «о наносящих ей ущерб».

³ I/48 (206) = B74 (507–508).

не верны (Ему), Он пребывает верен, ибо Себя отречься не может»¹. Что бы ни происходило с человечеством и со всем творением, как далеко ни ушло бы оно от Бога, Бог остается верным ему в Своей любви, от которой не может и не хочет отречься.

2. Тварный мир

Тварный мир получил начало во времени. Изначально существовало только божественное Бытие, не обусловленное категориями времени или телесности. Как подчеркивает Исаак, понятие времени неразрывно связано с понятиями изменения и телесности, т. е. материальности:

Время движется там, где есть действия тел; где нет тел, нет изменений; где нет изменений, нет времен; где нет времен, нет тел; где нет тел, там нет чего-либо выше или ниже единой ипостаси (*qnota*), но в каждой ипостаси есть равенство, как равенство ипостасей в неограниченных сущностях².

В начале был только Бог, единый в трех равных ипостасях. Но «Его благодати было угодно сотворить начало времен и привести в бытие миры и тварные существа»³. Говоря о «начале времен», Исаак, возможно, имеет в виду мысль Василия Великого о том, что «начало», упоминаемое в библейском рассказе о сотворении мира⁴, есть нечто не состоящее из частей и не протяженное: «как начало пути не есть путь и начало дома еще не дом, так и начало времени еще не есть время и даже не малей-

¹ 2 Тим. 2:13.

² Главы о знании I, 17.

³ II/10, 19.

⁴ Быт. 1:1 («В начале Бог сотворил небо и землю»).

шая частица времени»¹. «Начало» есть не что иное, как частица вечности, «имплантированная» во время и присутствующая в нем, как закваска в тесте. Тварное время трансцендентно вечному Богу, но, будучи Им сотворено, оно Ему причастно по самому акту творения. Именно благодаря тому, что Бог положил всему «начало», появились всякое время, всякое движение, всякая иерархия и всякая материальность.

Бог сотворил миры потому, что хотел, чтобы они познали Его, и населил их разумными существами, дабы они могли приобщиться к славе Его божественного Естества:

Бесчисленные миры и естества беспредельные привел Он в бытие; и легионы ангелов, которым нет числа, из ничего сотворил Он. Пребывая в собственном Бытии, Он, когда не было никого, кто бы побуждал Его, — ибо ничего не существовало, — по Своей собственной воле и по Своей благодати соизволил и восхотел, чтобы миры пришли в бытие, дабы они познали Его. И совершил Он творение по благодати Своей, удостоив также и нас, людей, которые суть прах от земли, естество немощствующее, благодаря творческому искусству Его возвыситься до состояния² словесности, дабы могли мы предстоять перед Ним и разговаривать с Ним в молитве, и дабы умом причащались той славы божественного Естества, — если жизнь наша достойна этого, — и дабы примеру бестелесных существ подражали мы на земле³.

Согласно библейскому Откровению, тварное бытие состоит из невидимого мира бесплотных духов и видимого материаль-

¹ *Василий Великий*. Беседа 1-я на Шестоднев.

² Букв. «движения».

³ II/1, 72.

ного мира. К миру первому относятся ангелы и демоны; ко второму — вся вселенная, включающая в себя людей, животных и неодушевленные предметы. Библейский рассказ о сотворении Богом мира в шесть дней суммирован Исааком в следующем тексте:

В первый день сотворено девять¹ духовных естеств в молчании и одно естество словом; и это — свет. Во второй день сотворена твердь. В третий день произвел Бог собрание вод и произрастание злаков; в четвертый — отделение света от тьмы; в пятый — птиц, пресмыкающихся и рыб; в шестой — животных и человека².

Естества, сотворенные в молчании, о которых идет речь, — это чины ангелов. Исаак заимствовал учение о девятичинной ангельской иерархии у Дионисия Ареопагита, который, в свою очередь, построил его на основе имен ангелов, встречающихся в Ветхом Завете. Ссылаясь на библейский текст, Исаак говорит о значении имен различных чинов небесной иерархии:

Божественные Писания дали этим духовным сущностям девять духовных имен и разделили их на три степени — по три имени в каждой. Первая делится на великие, высокие и святейшие Престолы, многоочитых Херувимов и шестикрылых Серафимов; вторая — на Господства, Силы и Власти; третья — на Начала, Архангелов и Ангелов. Эти чины толкуются: Серафимы — с еврейского «согревающие и сожигающие»; Херувимы — обильные знанием и мудростью; Пре-

¹ В сирийском тексте (изд. Беджана) «восемь», в греческом переводе — «семь».

² $I/17(71) = B25(188)$.

стола — Божья опора и Божий покой; и этими именами названы чины сии по их действиям. Именуются же Престолы как досточестные, Господства — как имеющие власть над всяким царством, Начала — как устраивающие эфир, Власти — как властвующие над народами и над каждым человеком, Силы — как крепкие силою, Серафимы — как освящающие, Херувимы — как носящие, Архангелы — как бодрственные стражи, Ангелы — как посылаемые¹.

Согласно Исааку, Бог сотворил ангельскую иерархию «внезапно из ничего»², как некую динамичную структуру, находящуюся в непрестанном движении по направлению к Богу. Это движение осуществляется на всех уровнях ангельской иерархии:

Во всех чинах разумных естеств каждый день происходит восхождение, и никакого нисхождения там вовсе нет, так как у восхождения нет предела. Начиная от самого старшего и первого из всех по чину и до самого последнего, все они каждый день — с момента своего создания и доныне — постоянно восходят³.

Динамизм, подвижность, легкость ангелов подчеркивается Исааком, когда он говорит о том, что Бог сотворил их как

бесчисленные высшие миры, неограниченные силы, легионы светлых Серафимов, страшных и быстрых, дивных и сильных, наделенных силой и исполняющих волю всесильного

¹ I/17 (70–71) = B25 (187–188). Ср.: *Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии VI–VII. Ср. греч. ἄγγελος — посланник.

² II/10, 24.

³ Главы о знании II, 70.

Промысла, простых духов, светоносных и бестелесных, говорящих без уст, видящих без очей, слышащих без ушей, летающих без крыльев, действующих без рук, осуществляющих все функции членов без самих членов. Они не устают и не изнемогают, они быстры в движениях, незамедлительны в действии, страшны для взгляда; чудно служение их, богаты они в откровениях, возвышенны в созерцаниях; они всматриваются в место невидимой Шехины (*šekinta*)¹; сущности славные и святые, в девятичинных порядках устроенные Премудростью, Которая сотворила все... Они огненны в движениях, остры умом, восхитительны в знании, уподобляясь Богу, насколько это возможно².

Ангелы носят в себе подобие Бога: «В них подобие Самому Себе во всем, насколько это возможно, создало Бытие — Творец, Который превыше всего»³. Ангелы, по Исааку, «высоки и нематериальны, они ближе к Богу, чем мы, они созданы как вторичные бытия после Бога, свет от света⁴, служители Царя, огненные чины, выстроенные по порядку перед дворцом, готовые к исполнению Его пожеланий; плоть не препятствует им четко видеть тайны святилища Его; они не подвержены страстям и подобны Богу»⁵. Главная задача ангелов заключается «в возношении хвалений Богу в том великом безмолвии, что раз-

¹ Букв. «Шехины невидимости». Шехина (евр.) — присутствие Божие, слава Божия; одно из важнейших понятий библейского богословия. Термин встречается у ранне-сирийских авторов и в литургических текстах.

² II/10, 24.

³ II/20, 8.

⁴ Исаак использует язык св. Григория Богослова.

⁵ Главы о знании IV, 86.

лито по всему их миру, — чтобы через это возводиться к созерцанию этого славного естества Троицы и пребывать в изумлении, видя величие этой неизреченной славы»¹. Ангелы находятся в постоянном изумлении и восхищении теми тайнами и откровениями, которые нисходят на них от божественного Естества².

Что же касается диавола, то, говоря о нем, Исаак воспроизводит традиционное для патристики понимание, по которому диавол был одним из высших светоносных ангелов, но из-за гордости и непослушания ниспал с неба, воспротивился Богу и сделался злым. Это произошло, как утверждает Исаак, «во мгновение ока», т. е. внезапно и неожиданно:

Вы знаете, братья мои, откуда появилось в разумных естествах злое начало? От «утренней звезды, восходящей с рассветом»³. Ибо в его глазах казалось недостойным подчиняться правилу, установленному для тварей. С этого момента он лишился силы, которой обладал, и ниспал, как молния⁴, от славы своей. От стремления к свободе лукавый помысел получил начало в тварях и в бесчисленных чинах духовных естеств, из которых одни называются Началами, другие Властями и Господствами. Один из них во мгновение ока отпал от славы того блаженного и светоносного Естества, от небесного жилища и пребывания с высшими существами. Вот, словно презренная змея, пресмыкается он теперь в глубинах земли...⁵

¹ II/12, 1.

² II/8, 6.

³ Ис. 14:12 по переводу LXX.

⁴ Ср.: Лк. 10:18.

⁵ Главы о знании III, 87–88.

Отпавшие от Бога вместе с дьяволом демоны пребывают в омрачении и лишены духовного знания: потому они не могут видеть ангельские чины, находящиеся выше их¹. Они обладают теми же свойствами, что и ангелы, но не имеют в себе света, будучи носителями тьмы². Воля демонов направлена на то, чтобы причинять вред; однако без позволения Бога они не могут повредить человеку³. Демоны полностью подвластны Богу и действуют так, как это им позволено или приказано Богом. В частности, когда мы прилепляемся к Богу любовью, Бог не позволяет ни демонам, ни диким зверям или пресмыкающимся причинять нам вред: «пребывают они в полном умиротворении в нашем присутствии, как служители Божией воли»⁴. Если же мы грешим, Бог приказывает одному из демонов наказать нас — не ради возмездия, но «чтобы тем или иным способом не отдалялись мы от Бога»⁵.

Если ангельский мир был создан для непрерывного восхваления величия Бога, то материальный мир тоже призван свидетельствовать о Его всемогуществе. Материальный космос создан Богом как великолепный храм, отображающий Его величие и красоту. Космология Исаака соответствует научным представлениям его времени: Бог, говорит он, создал землю, как одр, и небо, как крышу; над небом — «второе небо», подобное колесу; океан окружает небо и землю, словно пояс; внутри океана — высокие горы, за которые спускается солнце ночью; среди гор — великое море, занимающее три четверти суши⁶.

¹ I/17 (69) = B25 (184).

² I/18 (72–73) = B27 (196).

³ I/31 (139–140) = B53 (386).

⁴ II/9, 6.

⁵ II/9, 12.

⁶ I/17 (71) = B25 (188).

Человек тоже создан как храм Бога, как жилище Божества¹. Вселение Бога в Его храм в наибольшей полноте осуществилось в лице Христа — Бога, ставшего человеком. Ниже мы будем подробнее говорить о христологии Исаака; сейчас отметим лишь, что, в понимании Исаака, природа человека изначально сотворена способной вместить в себя всю полноту Божества.

Созданный как храм Божества, человек одарен бесконечным бытием, по подобию Бога². Человек обладает пятью несравненно великими дарами — жизнью, чувственным восприятием, разумом, свободной волей и властью³. Говоря о составе человека, Исаак следует традиционному для святоотеческой антропологии делению человеческого естества на дух, душу и тело⁴. Он также воспроизводит учение о трех частях души — желательной, раздражительной и разумной (*rehmta, tnana, mliluta*, соответствующие греческим *τὸ ἐπιθυμητικόν, τὸ θυμικόν, τὸ λογιστικόν*)⁵: это трехчастное деление души, восходящее к антропологии Платона, могло быть заимствовано Исааком у Евагрия, Иоанна Апамейского и Бабая Великого⁶.

Мы не находим у Исаака подробного изложения догмата о грехопадении, которое, согласно христианской традиции, привело к утрате изначального богоподобия человека, к повреждению и искажению всей его природы. Однако учение Исаака о страстях и грехе полностью соответствует этому догмату. Согласно Исааку, страсти свойственны человеку потому, что он пребывает в противоестественном состоянии. Бог при сотворе-

¹ Ср.: II/5, 6.

² II/18, 18.

³ Там же.

⁴ B4 (45) и др.

⁵ II/19, 1. Ср.: II/17, 1.

⁶ См.: Brock S. Note 2 to II/17, 1.

нии человека не вложил в его естество страсти и грех¹. Изначальная природа души была чистой и светлой, так как имела в себе Божественный свет, и лишь впоследствии, когда душа вышла из своего естественного состояния, в нее были привнесены страсти². И тело, и душа подвержены страстям, если они выходят из своего естественного состояния и впадают в противоестественное³.

Есть страсти, которые от Бога, — говорит Исаак, как бы противореча сам себе: это те страсти, которые вложены в тело и душу для их пользы и возрастания⁴. Противоречие отчасти объясняется тем, что как сирийское слово *hašša*, так и греческое *πάθος*, означают одновременно «страсть» и «страдание»⁵. Таким образом, смысл учения Исаака заключается в том, что греховные страсти противоестественны, тогда как посылаемые Богом страдания могут послужить к пользе и духовному возрастанию человека. Другой способ прояснить противоречие слов Исаака — в том, чтобы соотнести его учение с пониманием «страсти» в патристической антропологии, где мы встречаем несколько толкований этого понятия, в том числе два основных: страсть как греховное влечение души и страсть как врожденная способность души, которая может быть направлена как на добро, так и на зло⁶. Исаак мог иметь в виду оба понимания «страсти», когда писал о страстях, которые от Бога.

¹ I/4 (21) = B3 (26).

² I/3 (18) = B3 (21).

³ I/4 (21–22) = B3 (25).

⁴ I/4 (21) = B3 (25).

⁵ Отметим, что в славянском языке слово «страсть» имеет также двойное значение — страсти и страдания.

⁶ См. об этом: Ware K. T. The Meaning of «Pathos» in Abba Isaias and Theodoret of Cyrus // *Studia Patristica XX*. Louvain, 1989. P. 315–322.

В отличие от страданий, посылаемых Богом, греховные страсти приносят вред человеку.

Кто не удаляется добровольно от причин страстей, тот невольно впадает в грех, — считает Исаак. — Причины же греха суть вино, женщины, богатство, здоровье; впрочем, не потому, чтобы они являлись грехами по естеству своему, но потому, что естество склоняется посредством этого к греховным страстям. Вот почему человек должен тщательно остерегаться этого¹.

По учению многих Отцов Восточной Церкви, изначальным предназначением человека было обожение. Исаак воспроизводит это учение, когда говорит, что, по Божественному замыслу, и ангелы, и люди должны были достичь равного состояния богоподобия:

Бытие святых ангелов являет нам состояние будущего века², когда — скажу с дерзновением — мы все станем богами по благодати Творца нашего. Ибо Его целью с самого начала было привести всю тварь разумных естеств к единому равному состоянию, при котором не было бы различия между теми и другими³, между существами двойными⁴ или простыми⁵, притом что естественное тело вовсе не будет уничтожено⁶.

¹ I/57 (292) = B5 (61).

² Букв. «цель созерцания будущего века видится в бытии святых ангелов».

³ Т. е. между людьми и ангелами.

⁴ Т. е. состоящими из души и тела (людьми).

⁵ Т. е. бесплотными (ангелами).

⁶ Главы о знании I, 62.

Изменилось ли намерение Бога в отношении людей после грехопадения? Исаак считает, что нет. Он с уверенностью говорит о том, что, несмотря на все наши грехи и несовершенства, в эсхатологическом Царстве Божиим мы все станем «богами и сынами Божиими». Грехопадение, таким образом, не повлияло роковым образом на судьбы мира и человека, так как не заставило Бога «внести коррективы» в Свой план спасения людей. Благодать и любовь Божия, выраженные в сотворении мира, остались неизменными и после грехопадения:

По благодати привел Бог мир в бытие и по милости управляет Он его делами. И хотя каждый день огорчаем мы Его сострадание своим безумием на пути лукавства, Его любовь не прекращает день за днем замышлять в отношении нас великие блага для пользы нашей... Из того познаем мы богатство возвышенной любви Создателя, что, после того как мы явили образ жизни, умножающий разрушительные плоды и ведущий к окончательной гибели, — не знаю, как и сказать! — после всего этого в какое великолепие восстановит Он из праха бытие наше, к какому богоподобию и какой сияющей славе Он вызволит нас и приведет к тому, что все мы станем богами и сынами Божиими. Как своевременно и желательно вспомнить в этом месте слова Блаженного Толкователя, сказанные им где-то: «Итак, ясно, — говорит он, — что по преизбытку благодати и обилию любви пришел Бог к сотворению мира»...¹

¹ Главы о знании III, 70.

3. Боговоплощение

После грехопадения человека единственным средством для его возвращения из страстного состояния в первоначальное блаженство стало Воплощение Сына Божия. Боговоплощение, которое стоит в центре всего новозаветного благовестия, является одной из ключевых тем богословия преп. Исаака Сирина.

Ввиду того, что христология Исаака выдержана в традициях восточно-сирийского богословия, для которого характерно использование так называемой «несторианской» терминологии (являющейся по сути терминологией Феодора Мопсуестийского), значительное количество христологических текстов Исаака оказалось не переведенным на греческий язык, а потому до последнего времени оставалось в неизвестности. Единственным текстом из «греческого Исаака», где серьезно рассматриваются христологические проблемы, является «Послание к Симеону», принадлежащее, как уже было нами сказано, Филоксену Маббугскому и содержащее христологию, *противоположную* диофизитской христологии Исаака. Только с открытием 2-го тома полный и всесторонний анализ христологических воззрений Исаака становится возможным. Однако прежде чем перейти к новооткрытым текстам, укажем на несколько характерных мест из 1-го тома.

Здесь мы находим идею о том, что Боговоплощение является моментом, когда в наивысшей степени проявляется любовь Бога к человеку: на эту любовь человек призван ответить своей горячей любовью к Богу. Боговоплощение, говорит Исаак, произошло прежде всего благодаря любви Бога Отца к человеку:

По любви к твари Сына Своего предал Он на крестную смерть... Это было не потому, что Он не мог искупить нас иным образом, но Он научил нас тем преизобилующей люб-

ви Своей; и смертью Единородного Сына Своего приблизил нас к Себе. Да, если бы у Него было что-либо более драгоценное, Он и это отдал бы нам, чтобы тем самым приобрести род наш. И, по великой любви Своей, не благоволил Он стеснить свободу нашу, хотя и способен был сделать это, но благоволил, чтобы любовью нашего собственного разума мы приблизились к Нему. По любви Своей к нам и по послушанию Отцу Своему Христос с радостью принял на Себя поругание и печаль... Подобным же образом достигают этого совершенства и все святые, когда становятся совершенными и уподобляются Богу сверх-изобильным излиянием любви своей и человеколюбия ко всем¹.

Итак, Боговоплощение произошло благодаря любви Отца и Сына к человеку; и благодаря Воплощению человек способен достичь такого совершенства любви, при котором он становится богоподобным.

Воплощение Сына Божия, согласно Исааку, стало новым откровением о Боге в сравнении с Ветхим Заветом. В ветхозаветные времена народ Израильский был неспособен слышать голос Бога и видеть откровение Божества; после же Воплощения все это становится возможным:

Тварь не могла бы взирать на Него, если бы Он не воспринял часть от нее и таким образом не стал беседовать с нею; не могла бы услышать и слов из уст Его лицом к лицу. Потому-то и сыны Израилевы не могли слышать голос Его, когда Он говорил с ними из облака...² Сыны Израилевы, очистив

¹ I/48 (207–208) = B74 (509–510).

² Ср.: *Втор.* 5:25 и сл.

себя, по повелению Моисея, три дня готовились и воздерживались, чтобы сделаться достойными слышать голос Божий и видеть Божье откровение¹; но, когда пришло время, не могли принять видения света Его и силы голоса грома Его. Ныне же, когда пришествием Своим Он излил благодать Свою на мир, не в землетрясении, не в огне, не в страшном и могучем звуке², но как дождь на скошенный луг и как капли, тихо падающие на землю³, так видим Он был беседующим с нами иным образом, — т. е. когда Он, словно в сокровищнице, утаил Свое величие под покрывалом плоти⁴, и среди нас беседовал с нами в ней, сотворив ее для Себя Своей волей во чреве Девы...⁵

Не только людям, но и ангелам «открылась дверь в Иисусе», так что они смогли проникнуть в тайны Божественного созерцания, которые до пришествия Христова были им недоступны⁶.

В 1-м томе содержится также краткое рассуждение о том, как в Священном Писании представлены два естества Христа. Согласно Исааку, Писание часто употребляет слова не в собственном смысле: например, относящееся к телу говорится о душе — и наоборот.

¹ Ср.: *Исх.* 19:15 и сл.

² Ср.: *3 Цар.* 19:12.

³ Ср.: *Пс.* 71:6.

⁴ Ср.: *Евр.* 10:20.

⁵ I/53 (232–233) = B82 (574–575). Сир. «и среди нас беседовал с нами в одежде, которую Промысл сотворил во чреве Девы». Греческий перевод данной фразы является примером того, как тщательно избегалась терминология «одежды» в среде халкидонитов.

⁶ I/18 (75). Данный текст существует только в западно-сирийской редакции (и греческом переводе), но отсутствует в восточно-сирийской редакции.

Так и из свойственного Божеству Господа иное, не применимое к человеческому естеству, сказано в Писании о Его пресвятом теле; и наоборот, уничижительное, свойственное Ему по человечеству, сказано о Божестве Его. И многие, не понимая цели Божественных слов, поскользнулись на этом, погрешив несправимо¹.

Ясно, что под «многими» подразумеваются монофизиты: Исаак настаивает на необходимости различения между Божественным и человеческим естествами Христа, — даже несмотря на то, что в Писании нет такого четкого различения.

Таковы основные христологические места из 1-го тома. Обратимся теперь ко 2-му тому, где отметим, во-первых, весьма характерный текст из «Послания к мар Ишозека». В тексте говорится о значении крестной жертвы Спасителя, благодаря которой произошло спасение человечества:

...Должны мы являть признаки сокрушенности на лицах наших, когда взираем мы постоянно и во всякое время на предмет страдания Господа нашего². Ибо от этого к воспоминанию о том, что перенес Он ради рода человеческого, возвышаемся мы, и к той любви, которую явил Он нам, и к тем обетованиям, которые дал Он нам, и к той надежде, которая уготована роду людскому в новом веке, особенно же христианам³: это вещи, которые открылись всем благодаря пришествию⁴ Христа в мир сей; и через Него открылся нам доступ к Богу. По слову

¹ I/4 (20) = B3 (24).

² Т. е. на Крест.

³ Букв. «чину христиан».

⁴ Или «во (время) пришествия».

Апостола, *один человек умер за многих*¹ и *принесением тела Своего*² соединил Он мир с Отцом Своим, избавил нас от порабощения демонам и спас нас от тиранической власти их. Поэтому и служим мы Богу и познаем Создателя нашего. Поскольку же на всяком месте служим мы и поклоняемся Ему, не боимся мы ничего, в отличие от прежних поколений, которые трепетали перед демонами. И что это за упование, проповеданное нам, если уже здесь бывает человек опьяненным от радости об этих благах и не знает, где он находится и к какому знанию приближаемся мы во Христе?³

Несколько интересных христологических текстов содержится в «Главах о знании». В одном из них Исаак размышляет об именах Христа, соответствующих Его двум естествам — Божественному и человеческому:

Господь Христос есть и Первородный, и Единородный. Одно и другое не сосуществуют в едином естестве, ибо «Первородный» предполагает многих братьев, тогда как «Единородный» не предполагает какого-либо иного бытия, рожденного перед Ним или после Него. Два эти имени подтверждаются в Боге и Человеке, объединенных в одно Лицо, причем свойства обоих естеств не смешиваются благодаря этому соединению⁴.

Отметим, что в этом тексте упоминается единое естество (*kyana*) и единое лицо (*paršupa*) Христа, но ничего не говорится о двух «ипостасях» (*qnome*).

¹ Ср.: *1 Кор.* 5:14–15.

² Ср.: *Евр.* 10:10.

³ II/1, 37.

⁴ Главы о знании I, 49.

В другом тексте Исаак продолжает тему имен Христа и говорит о том, как следует понимать термин «Первородный» по отношению к Спасителю. Согласно Исааку, Христос —

Первородный из всей твари, — т. е. из всех разумных существ, как видимых, так и невидимых, — поскольку Он первым родился в жизнь иного мира после Своего воскресения из мертвых. Он Первородный по отношению к нам, поскольку до Него не было никого, кто был бы рожден для иного мира. Он справедливо называется Первородным не только по отношению к нам, но и по отношению к бесплотному естеству, потому что и оно также ожидает рождения¹.

Несколько глав из 4-й сотни посвящены теме Божественного «домостроительства» (*mdabbranuta*) — этот термин, соответствующий греческому οἰκονομία, обладает широким спектром значений, но в христологическом контексте указывает преимущественно на Божественный план спасения человека, осуществленный через искупительный подвиг Христа. Исаак подчеркивает, что домостроительство спасения есть тайна, выходящая за пределы человеческого разума. «Велика тайна, сокрытая в домостроительстве Господа нашего: она выше, чем оставление грехов и уничтожение смерти, о, возлюбленные мои, — говорит Исаак. — Досточудна и велика надежда, которая сокрыта от нас ныне, братия мои: она превышает все, в чем мы упражняемся ныне для пользы и возрастания»².

¹ Главы о знании II, 65–66. «Ожидает рождения» — т. е. возрождения к новой жизни в будущем веке.

² Главы о знании IV, 84.

Итак, согласно Исааку, Христос пришел на землю и пострадал на кресте не ради оставления грехов и уничтожения смерти. Более того, Он пришел не для искупления нашего от греха, а ради явления любви Божией к человеку:

Если для исправления людей подходила ревность, почему Бог Слово облекся в плоть, чтобы привести мир обратно к Отцу Своему при помощи кротости и смирения? И почему был Он повешен на Кресте ради грешников, предав Свое святое тело за мир? Я говорю, что Бог сделал все это ни по какой иной причине, кроме как для того, чтобы явить миру любовь, которой Он обладает. Его целью было, чтобы, когда мы осознаем это, любовь наша возросла в нас, и мы были пленены любовью Его, ибо смертью Сына Своего Он способствовал этому явлению великой силы Царства Небесного, которое есть любовь. Смерть Господа нашего была не для искупления нашего от греха и не для чего-либо иного, а единственно для того, чтобы мир познал любовь, которую Бог имеет к твари. Если бы все это восхитительное дело произошло только ради оставления грехов, было бы достаточно искупить нас как-либо иначе. Что можно было бы возразить, если бы Он совершил все это посредством обычной смерти? Но Он умер весьма необычным образом — для того, чтобы ты понял смысл таинства: Он вкусил смерть в страшном страдании Креста. Какая была необходимость в этом оскорблении и этом оплевании? Для нашего искупления достаточно было смерти — Его смерти! — без всего остального, что произошло. О премудрость Божия, исполненная любви! Теперь ты понимаешь и сознаешь, почему пришествие Христово сопровождалось всеми событиями, которые последовали за ним, ведь Он Сам весьма ясно ука-

зал цель Свою пресвятыми устами Своими: *Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного*¹. Сказал же Он это о Воплощении и о том обновлении, которое принес Он миру².

Может показаться, что в словах Исаака содержится отрицание догмата Искупления, являющегося краеугольным камнем христианского вероучения, и что, высказывая подобные идеи, Исаак отклоняется от традиционного понимания. Нам, однако, представляется, что к такому заключению можно прийти лишь в том случае, если сравнивать учение Исаака с тем пониманием Искупления, которое сложилось в Средние века в западной традиции: там Искупление понималось как «удовлетворение», принесенное Христом Божественному «правосудию». Если же рассматривать слова Исаака в контексте его собственного миропонимания и в свете восточно-христианской богословской традиции, заключение будет иным. Станет понятно, что Исаак вовсе не отрицает догмат Искупления, но он понимает его весьма оригинально: для него Искупление означает прежде всего восстановление того первенства любви во взаимоотношениях между Богом и тварным миром, которое было утрачено в результате грехопадения. Воспротивившись Богу, люди повели себя не как чада своего Отца, а как взбунтовавшиеся рабы. Бог же остался их Отцом и с отцовской любовью призывает их вернуться к Нему. И человеком Он стал не потому, что хотел искупить людей от греха, но потому, что хотел, чтобы люди обратились к Нему как к Отцу. Об этом Исаак говорит в Беседе 40-й из 2-го тома:

¹ *Ин.* 3:16.

² Главы о знании IV, 78.

Когда вся совокупность творения оставила и забыла Бога, усовершенствовавшись во всяком лукавстве, по Своей собственной воле и без просьбы¹ сошел Он до их жилищ и жил среди них в их теле, как один из них, и с любовью, которая превыше знания и слова всех тварей, Он умолял их обратиться к Нему... Он простил им все грехи, которые они раньше сотворили, и подтвердил истину этого примирения посредством убедительных знаков и чудес, и откровений им о Его тайнах; после всего этого Он снисходит до такого снисхождения², что хочет, чтобы Отцом называло Его грешное естество — прах от земли, презренные люди, плоть и кровь. Без великой любви могло ли это произойти?³

Рассмотрим другой характерный текст, именно Беседу 11-ю, в которой христология Исаака изложена с большой полнотой. В этой Беседе, посвященной Кресту, прежде всего обращает на себя внимание обилие традиционных для восточно-сирийской школы терминов, при помощи которых Исаак излагает свои христологические идеи. Исаак говорит о Христе как «Человеке, Который полностью стал *храмом*» Божества⁴, «Человеке, в Котором *живет* Божество»⁵, «Человеке, Которого от нас взяло Божество в *жилище* Себе»⁶. Человечество Христа здесь названо «*одеждой* Божества Его»⁷. Употребление подобных терминов характерно уже для Ефрема Сирина, который говорил о че-

¹ Т. е. без просьбы со стороны людей.

² Так в оригинале.

³ II/40, 14.

⁴ II/11, 12. Слово «храм» основано на *Ин.* 2:19.

⁵ II/11, 13.

⁶ II/11, 12.

⁷ II/11, 24.

ловеческом естестве Христа как «одежде»¹. В сирийском языке глагол «воплотиться» (греч. *σικρῶ*) передается выражением *lbeš pagra* — «облечься плотью», «одеться в тело»².

Пользуясь традиционным для своей Церкви языком, Исаак, однако, далек от такой крайне диофизитской трактовки личности Иисуса Христа, при которой считалось бы недопустимым приписывать Христу как Богу то, что относится к Нему как человеку. Исаак подчеркивает, что, хотя во Христе два естества, мы поклоняемся обоим вместе, т. е. одному Христу в двух естествах. Поэтому мы усваиваем человеку Иисусу те же самые имена, которыми мы обозначаем Бога Слово:

Мы также без опасения называем человечество³ Господа нашего, Который поистине есть Человек, Богом, Создателем и Господом, и слова о том, что *Его руками были устроены миры и все было сотворено*⁴, мы божественным образом относим к Нему⁵. Ибо Тот⁶, Кому принадлежит все это, добровольно вселился⁷ в Него⁸ и дал Ему честь Своего Божества и власть над всем, по причине благодеяний, которые тварь через Него должна была получить и начало которым было <положено> на Кресте. Также и ангелам приказал Он служить Ему, по словам блаженного Павла: *Вводя Первородного во вселенную, Он сказал: И да поклонятся Ему*

¹ См.: Brock S. Note 1 to II/11, 24.

² См.: Он же. Христология Церкви Востока. С. 44.

³ Т. е. человеческое естество.

⁴ Ср.: Евр. 11:3.

⁵ Как к Человеку.

⁶ Бог.

⁷ Букв. «захотел и вселился».

⁸ Человека.

все Ангелы Божи¹. Ибо Он даровал Ему быть поклоняемым вместе с Собою без различения, единым поклонением: Ему — Человеку, Который стал Господом, и Божеству равным образом. Хотя естества сохраняются с их свойствами, нет никакого различия в чести. Ибо мы веруем, что все, что относится к Нему², поднято до Того³, Кто принимает это на Себя, возжелав, чтобы Он⁴ участвовал в этой славе. Через Крест стало известным для нас все это, и точное знание о Создателе получили мы через этот предмет, который столь презренным считают неверующие⁵.

Итак, несмотря на четкое разграничение двух естеств, образ исторического Христа в богословском мышлении Исаака не раздваивается: Исаак воспринимает Христа как одно Лицо — Бога, явившегося во плоти. Человечество Христа так же реально, как человечество каждого из нас; вместе с тем, человек Иисус является одновременно Богом Словом и Творцом мира:

О, чудо! Создатель в человеческом облике входил в дом мытарей и блудниц, и когда они, благодаря Ему⁶, обращались к Нему, Он убеждал их, давая им уверенность в примирении с Ним посредством учения Своего. И слово истины Он запечатлел истинными свидетельствами в силах и знамениях. И красотой вида Его, и любовью Его привлечена была вся

¹ Евр. 1:6.

² Человеку Иисусу.

³ Бога Слова.

⁴ Иисус.

⁵ II/11, 21–22.

⁶ Вар. «по действию Его».

вселенная к единому исповеданию Бога, Господа всех, и знание о едином Создателе было посеяно в каждом человеке¹.

Таким образом, подчеркивается универсальный характер пришествия Бога на землю и вселения Его в человеческую плоть.

Каковы сотериологические последствия христологии преподобного Исаака? По его учению, искупительный подвиг Христа, Его Воскресение и Вознесение на небо открыли возможность для восхождения человеческого естества к Богу. Более того, даже ангельское естество участвует в обожении благодаря обоженному человечеству Иисуса:

...Среди неизреченного великолепия Он² поднял Его к Себе на небо — на то место, куда не ступала ни одна тварь, но куда Он пригласил Своим собственным действием все словесные существа, ангелов и людей — к тому блаженному Входу, чтобы наслаждаться в Божественном свете, в который облачен Человек³, исполненный святости и в чести и сиянии неизреченном пребывающий теперь с Богом⁴.

¹ П/11, 28.

² Бог Отец.

³ Синтаксис данного предложения позволяет понять его смысл двояким образом: либо речь идет о «свете, в который облачен человек» (т. е. Христос-человек), либо о «свете, в котором (пребывает) Тот, Кто облачен в человека» (т. е. Христос-Богочеловек). Последнее понимание не противоречит словоупотреблению Исаака и восточно-сирийской традиции; однако первое кажется нам более соответствующим смыслу данного отрывка.

⁴ П/11, 29. Отметим, что такое понимание близко к византийским литургическим текстам. Ср., например, песнопения праздника Вознесения: «Недр отеческих не разлучся, сладчайший Иисусе,

Речь, таким образом, идет о спасении человека Христом через соединение человеческого естества с Божеством. Исаак делает упор на обожении человеческого естества посредством его возвышения до воспринявшего его на Себя Божества. Путь, по которому прошел человек Иисус, — от земли до неба, от человечества к Божеству, — после Его Вознесения открыт для всякого человека. Традиционная для христианского Востока идея обожения здесь понята динамически — как восхождение человека, а вместе с ним и всего тварного мира, к Божественной славе, святости и свету.

Помимо 11-й Беседы, весьма важной в христологическом отношении является Беседа 5-я из 2-го тома, которая также содержит несколько характерных мест, в частности — молитву ко Христу, в которой используется терминология «храма» и «Живущего в нем»:

Восхваляю я, Господи, святое естество Твое, ибо Ты сделал мое естество святилищем сокровенности Твоей и ковчегом таинств Твоих, местом обитания Твоего и святым храмом Божества Твоего — храмом Того, Кто держит скипетр Царствия Твоего, Кто управляет всем существующим, Кто есть Ковчег вечной славы Твоей¹, Обновление для служащих Тебе огненных чинов², Путь к познанию Твоему³, Дверь

и с земными яко человек пожив, днесь от горы Елеонския вознеслся еси во славе и падшее естество наше милостивно вознес, Отцу спосадил еси» (Стихира на вечерне); «Превечный Бог и безначальный, еже восприят естество человеческое, обоготворив тайно, днесь вознесе» (Седален на утрени).

¹ Букв. «славы вечности Твоей».

² Т. е. ангелов.

³ Или «познанию Тебя».

к дому видений Твоих, совокупность силы Твоей и великой мудрости — Иисуса Христа, Единородного из чрева Твоего и «остаток»¹, собранный из творения Твоего, как видимого, так и умопостигаемого².

В молитве снова присутствует идея восхождения человека к Богу через вочеловечение Слова:

О, Тайна, возвышенная за пределы слова и молчания, вочеловечившаяся, чтобы обновить нас посредством добровольного соединения³ с плотью, открой мне путь, по которому я был бы возведен к Твоим тайнам, идя по ясной тропе безмолвия от помышлений мира сего. Собери ум мой в молчание молитвы и да умолкнут во мне блуждающие помыслы благодаря этой просветленной беседе моления и изумления, исполненного тайн⁴.

Боговоплощение понимается как жертва Бога Сына, принесенная по любви Отца к миру и соединившая тварный мир с Богом. Интересно, что Исаак говорит о соединении мира с Богом как о «смешении» (*hultana*), — выражение, которое не допустила бы восточно-сирийская традиция, если бы речь шла о соединении двух естеств во Христе: «Всецелое сокровище Твое

¹ Ср.: *Ис.* 1:9; *Рим.* 9:29.

² II/5, 6.

³ «Добровольное соединение» — характерное для восточно-сирийской христологии выражение, указывающее на соединение двух естеств в Иисусе Христе. Выражение встречается в сирийском тексте «Книги Гераклида» Нестория, в «Книге о единстве» Бабая Великого и других классических произведениях восточно-сирийской традиции.

⁴ II/5, 7.

отдал Ты миру: если Единородного от Твоего чрева и от престола Твоего Бытия отдал Ты для пользы всех, есть ли что большее, чего Ты не отдал Твоему творению? Мир смешался с Богом, и творение с Творцом сделались едино!»¹

Не является ли это утверждение о «смешении» мира с Богом своеобразным преодолением, может быть, не вполне осознанным, крайностей диофизитства, стирающим грань между Божеством и человечеством, между Богом и тварью? Не является ли оно нарушением того четкого барьера между Богом и творением, который характерен для крайне диофизитской позиции Церкви Востока? Если Феодора Мопсуестийского и его учеников упрекали в таком разделении Божества и человечества, при котором образ Христа как бы раздваивался, нельзя ли найти у Исаака Сирина, представителя того же христологического направления, некий отход от крайностей диофизитства? Исаак не говорит о единении или, тем более, «смешении» двух естеств во Христе; однако у него нет той резкой грани между Божеством и человечеством, ощущение которой характеризовало школу Феодора.

Исаак находит возможным говорить о «смешении» Бога с тварью через Воплощение Слова² именно потому, что нетварное Слово Божие и тварный Человек Иисус — одно и то же Лицо. Поэтому в молитве Исаак обращается ко Христу как единому Лицу, являющемуся одновременно Богом и Человеком:

О, Христос, одевающийся светом, как ризою³, Который ради меня стоял обнаженным перед Пилатом, облеку меня

¹ II/5, 18.

² Ср.: II/7, 13, где Исаак говорит о «совершенном смешении» святых с Богом, которое символически прообразует единство Христа во Святой Троице.

³ Ср.: Пс. 103:2.

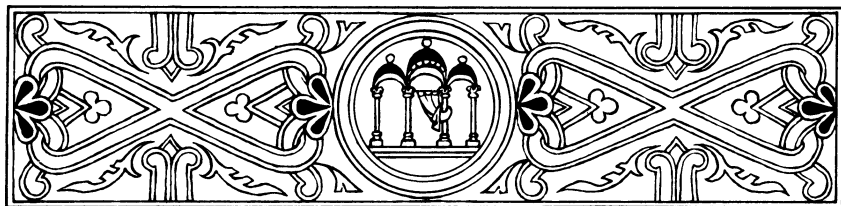
в силу Твою, которой Ты осенил святых и благодаря которой вышли они победителями из борений мира сего¹. О, Господи, Божество Твое да упокоится во мне и да ведет меня превыше мира для пребывания с Тобою. О, Христос, на Которого многоочитые херувимы не могут взирать по причине славы Лица Твоего, из любви Твоей Ты получал оплевания на Лицо Твое: удали стыд от лица моего и даруй мне молитву с открытым лицом пред Тобою².

* * *

Суммируя сказанное о богословии Исаака Сирина, мы можем еще раз подчеркнуть, что вся его богословская система исходит из учения о Боге, открывающемся миру как неизреченная Любовь. Эта Любовь сотворила мир и ведет его по пути к Богу. Из любви к тварному миру и ради спасения людей Бог воспринял человеческую плоть и пострадал на Кресте, чтобы тем самым обновить человеческое естество и открыть вход в Небесное Царство. Спасение человека есть не что иное, как восхождение к божественной Любви и свету — вслед за Христом, Чье человеческое естество возвысилось до вершин Божества, результатом чего стало обожение и Его человеческого естества, и всякого человека, и всего естества разумных существ.

¹ Букв. «и которой победили они мир борьбы».

² II/5, 22–23. Букв. «даруй мне открытое лицо пред Тобою во время молитвы».



Глава II

ПУТЬ БЕЗМОЛВНИКА

*Хочешь ли знать человека Божия?
Узнай его по присущей ему постоянной
тишине, плачу и непрестанной
внутренней сосредоточенности.*

Главы о знании IV, 76

Люби всех, но удаляйся от всех.

В65 (457)

В этой главе мы укажем на некоторые наиболее характерные черты аскетизма преподобного Исаака Сирина. Мы рассмотрим, во-первых, его понимание аскетической жизни как пребывания в одиночестве, вдали от мира и страстей. Мы разберем также его учение об отречении от мира, о любви к Богу и ближнему, о молчании как одном из основных условий для достижения безмолвия и покоя ума. Речь пойдет главным образом о различных аспектах монашеской аскетической практики, однако будут затронуты также и некоторые более общие идеи Исаака относительно христианской жизни, в частности его учение об исполнении заповедей и борьбе со страстями. Этот обзор помо-

жет нам увидеть своеобразие Исаака как духовного писателя, оценить оригинальность его подхода к некоторым ключевым темам христианского аскетизма.

1. Одинокчество и отречение от мира

Главный герой всех произведений Исаака — *ihidaya*, буквально «одинокый», «единый» (родственное еврейскому *yahid* — «один»). Этим термином в сирийском языке времен Исаака обозначался монах-отшельник, в противоположность *dayraya*, монаху общежительного монастыря. Однако изначальное значение термина гораздо шире: он указывает на единство человека в самом себе и на его единение с Богом. Так, в сирийском переводе Библии (Пешитта) термин *ihidaya* указывает на Адама как сотворенного единым по образу единого Бога: «Премудрость сохраняла первозданного праотца, который был сотворен единым (*ihidaya*) в мире»¹. В Новом Завете *ihidaya* прежде всего — имя Христа, соответствующее греческому *μονογενής* — Единородный. В сирийской письменности IV в. термин уже употребляется по отношению к аскетам, которые, подобно ангелам, не вступают в брак². Одинокый аскет — это тот, кто живет во Христе, «Единородном (*ihidaya*) от Отца, дающем радость всем одиноким (*ihidaye*)», по выражению Аффраата³.

¹ Прем. Сол. 10:1 (Пешитта). Подробнее о том же см. в: Brock S. The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of St. Ephrem // Cistercian Studies 124. Kalamazoo, Michigan, 1992. P. 112. См. также: AbouZayd S. Ihidayutha. A Study of the Life of Singleness in the Syrian Orient from Ignatius to Chalcedon 451 AD. Oxford, 1993. P. 269–272.

² См.: Liber Graduum. Col. 749.

³ Аффраат. Слово 6, 6.

Одинокчество у Исаака — не синоним безбрачия и отшельнической жизни: это прежде всего опыт единения с Богом. Если большинство людей тяготится одинокчеством, воспринимая его как чисто негативный опыт вынужденной изоляции, оставленности, отсутствия «другого», с которым можно было бы разделить радости и скорби земного существования, то для Исаака это прежде всего опыт присутствия Того, Кто ближе любого друга и кто непрестанно заботится о человеке. «Нигде так не являл Бог Своей действенности, как в стране безмолвия и пустыне, в местах, лишенных разговоров и смятения, какие бывают у живущих с людьми», — говорит Исаак¹. Если ты живешь в пустыне, вдали от людей, будь уверен, что Хранитель твой с тобою: Он управляет всей вселенной и Он защитит тебя от всякого зла².

Одинокчество является тем внутренним опытом пребывания наедине с собой, уединения в себе, который необходим человеку для соединения с Богом. Это также опыт отречения от «другого» — родственника, друга; в конечном счете — удаления и отречения от всего мира ради достижения единства с Богом. Одинокчество может быть болезненным опытом, исполненным внутреннего страдания, но без этого опыта невозможно приблизиться к полноте жизни в Боге, к причастию Святого Духа и духовному озарению: «Одинокчество позволяет нам приобщаться божественному Уму и в короткий срок беспрепятственно приближает нас к просветленности ума»³.

«Отрешение от материального предшествует союзу с Богом»⁴, — говорит Исаак Сирин. По его учению, отказ от всего

¹ I/49 (220) = B72 (531).

² I/31 (139–140) = B53 (386).

³ Главы о знании II, 31.

⁴ I/1 (6) = B1 (7).

материального, отречение от мира ради одинокой жизни в Боге является необходимым условием для того, чтобы вступить на путь к Богу: «Никто не может приблизиться к Богу, если не удалится от мира»¹. Слово «мир» в этом контексте понимается как собирательный термин, обозначающий все страсти вместе взятые². Выйти из мира и умереть для мира — означает избавиться от страстей и «мудрований плоти», т. е. от всего телесного и материального, что препятствует духовной жизни³. Любовь к миру несовместима с любовью к Богу; чтобы приобрести вторую, надо отрешиться от первой: «Душа, которая любит Бога, в Боге — и в Нем одном — находит себе упокоение. Отрешись прежде от всякого внешнего союза, и тогда сможешь быть сердцем в союзе с Богом, потому что единству с Богом предшествует отречение от материального»⁴.

Отречение от мира есть постепенный процесс, который начинается с желания достичь созерцания Бога. Отречение предполагает дисциплину тела и ума. Существует прямая зависимость между степенью отречения человека и его способностью достичь богосозерцания:

Благословенно величие Господа, отверзающего перед нами дверь, чтобы у нас не было иного желания, кроме стремления к Нему. Ибо в таком случае оставляем мы все, и душа устремляется вслед за Ним одним, так что нет у нее заботы, которая воспрепятствовала бы ей в этом созерцании Господа. В какой мере, возлюбленные, оставляет ум заботу об этом видимом и заботится о надежде на будущее...

¹ I/1 (2) = B1 (2).

² I/2 (14–15) = B2 (18).

³ I/2 (15–16) = B2 (19).

⁴ I/56 (276) = B4 (40).

в такой же он делается более тонким и просветленным в молитве. И в какой мере тело освобождается от уз мирских дел, в такой же освобождается от этого ум... Поэтому Господь прежде всего заповедал держаться нестяжательности, удалиться от мирского мятежа и освободиться от общей для всех людей заботы, сказав: *Всякий, кто не отречется от всего человеческого и от всего своего и не отвергнет самого себя, не может быть Моим учеником*¹.

Этот идеал всецелого отречения от мира был осуществлен на практике в раннем пустынножительном монашестве. Подвижники прошлого удалялись в пустыни для того, чтобы избежать «борьбы», возникающей по причине близости мира и мирских забот:

Пока человек не удалится от того, что приводит сердце его в смятение, враг всегда с легкостью нападает на него... Потому древние отцы наши, проходившие этими стезями, зная, что ум наш не во всякое время сможет... стоять на страже своей... мудро рассуждали и, как в доспехи, облекались в нестяжательность... Они ушли в пустыню, где нет житейских занятий, служащих причиной страстей, чтобы... не встречать причин к падениям — я имею в виду раздражение, пожелание, злопамятство, желание славы, но чтобы все это и прочее было сведено к минимуму пустыней. Ибо ею они укрепляли себя, как неодолимой крепостью. И тогда каждый из них мог совершить подвиг свой в безмолвии, где чувства при встрече с чем-либо вредным не находили себе помощи для содействия нашему врагу².

¹ I/39 (165) = B63 (437–438). Ср.: Лк. 14:26. 33.

² I/50 (224) = B78 (536–538).

Итак, монахи бежали от мира, чтобы не встречать случаев для страстей, грехов и греховных помыслов. Но помимо этого, в пустынножительном монашестве было стремление к удалению от людей, что в некоторых случаях означало для отшельника полный отказ от какого бы то ни было общения. В таком случае монашеская жизнь становилась одиночеством в буквальном смысле. Исаак ставит жизнь в полном одиночестве выше пребывания в монашеском общежитии и считает общежитие оправданным только в качестве подготовки к отшельничеству. Как только послушник научился жить с другими братьями, он может вовсе удалиться от встреч с людьми и не видаться ни с кем, кроме своего духовника. Исаак не скрывает от своих читателей, что пребывание в монашеском общежитии может вместо пользы принести вред подвижнику, так как может охладить в нем первоначальную веру и ревность:

Кто достиг определенной степени¹ и приобрел стремление к Богу, после того, как покинет мир, не должен долго пребывать в общежитии или вращаться среди многих людей. Но как только познает он жизнь среди братии, монашеский чин и присущее ему смирение, пусть он отделяется и пребывает один в келлии, дабы не привыкнуть к многим людям и дабы простота его первоначального состояния не превратилась в лицемерие из-за постоянного общения с распущенными братьями, находящимися среди нас. Ибо я видел многих, которые в начале своего удаления от мира, когда приходили в монастырь², были чистыми³, но со временем, из-за долгого пребывания в общежитии, становились лицемерными и лу-

¹ Т. е. определенной степени духовного роста.

² Букв. «в дом братий».

³ Или «просветленными», «невинными».

кавыми, так что в них уже не было той простоты. Поэтому общайся с одним только старцем, засвидетельствовавшим себя добрым поведением и познанием безмолвия, и только с ним одним собеседуй, им будь наставляем, у него учись образу жизни безмолвия. Ни с кем с этого времени не вступай в общение, и вскоре удостоишься вкушать знание¹.

Ту же тему Исаак развивает в другом тексте, где говорит о том, что все добродетели вместе взятые, которых монах может достичь в общежитии, несравнимы с тем, что он может приобрести благодаря полному и всецелому удалению от общения с людьми:

Не думай, что все подвижничество со всеми его чуждыми деланиями равно пребыванию в неизвестности и забвении или равно бегству от всего... Мы, отшельники, заперли двери не для того, чтобы упражняться в добродетели, но чтобы стать мертвыми даже для самой добродетели... Ибо если бы от безмолвия мы ожидали добродетели, тогда наши добродетельные братия приобретают то же самое в общежитии. И что тогда сверх этого дает бегство и погребение себя в келлии? Но нет! Мы надеемся получить от безмолвия то, что у многих находится перед глазами, но что невозможно обрести². Если бы мы стремились к приобретению добродетели, какое препятствие для добродетели было бы в сожительстве с многими людьми? Жизнь среди многих людей не препятствует ни посту, ни службе, ни милосердию, ни другим подобным вещам...³

¹ Главы о знании IV, 71.

² Т. е. невозможно обрести, находясь в общежитии.

³ Главы о знании II, 41. 43.

Что же все-таки дает жизнь в одиночестве и чем она отличается от пребывания в общезжитии? Прежде всего, отшельническая жизнь способствует внутреннему сосредоточению, при котором ум человека успокаивается от помыслов и обретает изначальную цельность, утраченную в грехопадении. «Безмолвие от помыслов», в свою очередь, способствует достижению «чистоты сердца», о которой Христос говорил в Евангелии, и открытию в человеке нового, духовного зрения:

Насколько человек отделяется от пребывания в миру и поселяется в местах отдаленных и пустынных, так что сердце его ощущает удаление от всякого естества человеческого, настолько же приобретает он безмолвие от помыслов. Ибо в пустыне, брат мой, не бывает у нас такого беспокойства от помыслов и не изнываем мы от mnogой борьбы, которую причиняют они. Ибо самый вид пустыни естественным образом умерщвляет сердце от мирских поползновений и собирает его от натиска помыслов.

Как невозможно ясно видеть человека, которого заслоняет дым, пока он не удалится и не отойдет оттуда, точно так же невозможно приобрести чистоту сердца и безмолвие от помыслов без одиночества, далекого от дыма мира сего, поднимающегося перед чувствами и ослепляющего душевные очи¹.

Целью отречения от мира и удаления от людей является достижение союза с Богом. Отшельник не хочет, чтобы кто-либо отвлекал его от пребывания с Богом: именно поэтому он отрекается от мира, отказывается даже от самой добродетели,

¹ Главы о знании IV, 51–52.

прекращает всякое общение не только с мирянами, но и с братьями по монашескому чину. Исаак находит очень резкие слова, чтобы указать на вред, который могут принести отшельнику частые встречи с людьми:

О, каким злом для безмолвника является видение людей и беседа с ними!.. Как сильный лед, внезапно покрыв древесные почки, иссушает их и уничтожает, так свидания с людьми, хотя бы и весьма кратковременные и допущенные, как кажется, с благой целью, иссушают цветы добродетелей, только что распустившиеся под тихим ветерком безмолвия, нежно и обильно покрывающие дерево души, посаженное *при истоках вод* покаяния¹. И как сильный иней, покрыв собою едва выросшую из земли зелень, пожигает ее, так и беседа с людьми пожигает корень ума, начавший произрастать из себя злак добродетелей. И если беседа с людьми в чем-то воздержными, а в чем-то имеющими лишь малые недостатки, обычно вредит душе, то не гораздо ли более вредны разговор и свидание с людьми невежественными и глупыми?..²

Говоря о необходимости удаления от людей, Исаак часто ссылается на пример древних отшельников, в частности — Арсения Великого, образ которого был ему особенно дорог. Исаак упоминает о случае, когда Арсений, увидев посетителя, пришедшего в его пустыню, побежал от него. «Остановись, отец! — воскликнул тот. — Я ради Бога гонюсь за тобой». «А я ради Бога бегу от тебя», — отвечал Арсений³. В другом случае Арсений упал лицом вниз перед пришедшим к нему монахом и отказал-

¹ Ср.: *Пс.* 1:3.

² I/69 (355) = B16 (131–132).

³ I/14 (59) = B18 (153–154).

ся встать, пока тот не ушел. Когда один архиепископ со своими спутниками при посещении Арсения в его пустынной келье попросил у него наставления, тот ответил: «Если услышите, что где-то Арсений, не приближайтесь туда». Когда святой Макарий спрашивал Арсения, почему он избегает людей, он отвечал: «Богу известно, что люблю вас, но не могу быть одновременно и с Богом, и с людьми». Самому себе подвижник говорил: «Однажды навсегда умер я для мира; какая же польза от мертвеца живым?» Так Арсений исполнял завет, данный ему Богом: «Бегай людей — и спасешься»¹.

Бегство от людей, согласно Исааку, включает в себя расторжение всех родственных и дружеских связей. Отречение от родственников — одна из традиционных тем монашеской литературы. Развивая ее, Исаак ссылается на случай с монахом-отшельником, который никогда не посещал своего брата, тоже монаха. Когда брат был при смерти, он просил отшельника прийти к нему для прощания. «Блаженный же не согласился даже и в этот час, когда естество обычно требует нашего сострадания друг к другу... но сказал: “Если выйду, то не очищусь сердцем моим пред Богом”... И брат умер, а он так и не повидался с ним»².

Для достижения полноты богообщения монах должен, по Исааку, «удерживать» себя от милосердия по отношению к ближним. В какие-то моменты необходимо совершенно забыть о существовании других людей:

...Не думай, что кроме тебя и Бога есть кто-либо другой на земле, о ком ты должен заботиться... Если не ожесточит кто собственного сердца своего и не будет с усилием удер-

¹ I/23 (112–114) = B41 (309–310). Ср.: Apophthegmata. Arsenius 37 (PG 65, 104 AB); 7 (89 AB); 13 (92 A); 1 (88 BC).

² I/23 (115) = B41 (312).

живать милосердия своего так, чтобы стать далеким от попечения обо всем земном... и не станет пребывать в одной молитве в установленные для этого часы, то не может быть свободен от смущения и заботы и пребывать в безмолвии¹.

Хотя речь здесь идет о воздержании от дел милосердия в определенные установленные для молитвы часы, очевидно, что Исаак ставил безмолвие ума выше деятельности на благо человеку и требовал отречения от последнего, хотя бы по временам, для достижения первого.

Отречение от мира и жизнь в строгом подвижничестве души и тела не могут быть уделом всех людей. Даже из тех, кто вступил на этот путь, многие оказались неспособны продолжать его и, начав подвижническую жизнь, на более позднем этапе отказались от нее и вернулись в мир. Исаак с большим сожалением говорит о таких людях:

Многие начали с трудов, нищеты, умерщвления по отношению к преходящему, постоянных молитв, слез, многих земных поклонов, смиренного образа жизни, стремления к неизвестности, продолжительного воздержания, тишины, удаления от людей, но после всех этих перечисленных вещей окончили тем, что предались отдыху, сделались известными, вступили в собеседование с богатыми людьми и в постоянные пересуды с мирянами; стали обличителями, судьями, советниками, посредниками в важных делах, иногда для братьев, а иногда и для мирян; стали засматриваться на женщин, наставляя и поучая их; и души их стали местом бесед и встреч с людьми грубыми; и вместо

¹ I/14 (58) = B18 (153).

прежнего своего умерщвления избрали они для себя жизнь рассеянную и пребывание в слепоте. Жизнь их закончилась в телесных делах после всего их прежнего подвижничества и столь прекрасного образа жизни, когда не хотели они даже видеть лицо человеческое и, словно уже находясь в будущем веке, подражали бесплотным со всей ревностью своего подвижничества в безмолвнической жизни¹.

2. Любовь к Богу и любовь к ближнему

Как сочетается идея удаления от людей с заповедью о любви к ближнему? Нет ли в этом бегстве от людей, характерном для таких столпов монашества, как Арсений Великий, бегства от Самого Христа, повелевшего «возлюбить ближнего, как самого себя»², и не ведет ли такого рода самоизоляция к утрате или отсутствию любви к людям?

Исаак, во всяком случае, убежден, что нет. Напротив, удаление от людей ведет к приобретению любви:

Та заповедь, в которой сказано *«Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем умом твоим»*³ больше всего мира и материи, и всего материального», бывает исполнена, когда ты терпеливо пребываешь в безмолвии своем. И заповедь о любви к ближнему заключена в нем же. Хочешь ли, по евангельской заповеди, приобрести в душе твоей любовь к ближнему? Удались от него, и тогда возгорится в тебе пламя любви к нему, и радо-

¹ Главы о знании II, 97.

² Мф. 22:39.

³ Мф. 22:37.

ваться будешь при лицезнении его, как при видении светлого ангела. Хочешь ли также, чтобы жаждали твоего лицезнения любящие тебя? Имей свидание с ними только в определенные дни. Опыт — поистине учитель для всех¹.

Очевидно, что Исаак не дает здесь рекомендаций, относящихся ко всем людям вообще, но говорит о своем собственном опыте — отшельника по призванию — и об опыте отшельников своего времени. Речь идет о специфически монашеском опыте приобретения любви к людям в результате отказа, хотя бы по временам, от общения с ними. Тем, кто далек от монашеской жизни или кто знает о ней лишь теоретически, по книгам, нелегко бывает воспринять подобного рода опыт. Парадокс этого опыта заключается в том, что, удаляясь от мира, отшельники не отворачиваются от людей, и даже тогда, когда они в буквальном смысле слова «бегают людей», они своим бегством служат людям. Занимаясь спасением собственной души вдали от людей, отшельник способствует спасению других. Двенадцать веков спустя после Исаака Сирина другой великий монах² выскажет то, что всегда было аксиомой монашеского делания: «Стяжи дух мирен, и вокруг тебя спасутся тысячи».

Исаак убежден, что главное дело монаха заключается в очищении своего внутреннего человека: это важнее общения с людьми и всякой деятельности, направленной на пользу других. Подобная деятельность особенно опасна, если душа отшельника еще не очищена и страсти еще не умерли в ней. Было много людей, говорит Исаак, которые прославились своей ак-

¹ I/23 (115–116) = B41 (312–313).

² Преподобный Серафим Саровский.

тивностью во внешнем доброделании, однако из-за постоянного пребывания в гуще мирских дел не успевали заботиться о собственной душе:

Многие совершали чудеса, воскрешали мертвых, трудились в обращении заблудших и творили великие знамения; руками их многие были приведены к богопознанию. И после всего этого сами они, оживотворявшие других, впали в мерзкие и гнусные страсти, умертвили самих себя и для многих сделались соблазном... потому что они были еще в душевном недуге и не заботились о здравии душ своих, но пустились в море мира сего исцелять души других, будучи еще сами немощными, и утратили для душ своих надежду на Бога. Ибо немощь их чувств была не в состоянии встретить и вынести пламя того, что обычно приводит в возбуждение лютость страстей...¹

Исаак не отрицает добрые дела, но лишь указывает на необходимость стать духовно здоровым прежде, чем выходить в мир для исцеления других. Человек принесет гораздо больше пользы другим, когда сам достигнет духовной зрелости и получит необходимый опыт внутренней жизни. Глубину внутренней жизни нельзя заменить внешней активностью, даже если речь идет об апостольском служении, столь необходимым для других:

Прекрасное дело — учить людей добру и постоянной заботой приводить их от заблуждения к познанию истины. Это путь Христа и апостолов, и он весьма высок. Но если

¹ I/56 (281) = B4 (46).

человек при таком образе жизни и частом общении с людьми почувствует, что совесть его слабеет при воззрении на внешнее, безмолвие его нарушается и знание его помрачается... и что, желая врачевать других, губит он свое собственное здоровье¹ и, оставляя собственную свободу воли своей, приходит в смятение ума, то пусть он... возвратится вспять, чтобы не услышать от Господа сказанного в пословице: *Врач, исцели самого себя*². Пусть осуждает он себя и следит за своим здоровьем, и вместо чувственных слов его пусть будет поучительной его добродетельная жизнь, и вместо звука из уст его пусть учат дела его. И когда узнает, что душа его здорова, тогда пусть приносит пользу другим и исцеляет их своим здоровьем. Ибо когда будет вдали от людей, тогда может больше сделать им добра ревностью о добрых делах, чем мог бы сделать словами, когда он еще сам немощен и больше, чем они, нуждается в исцелении. Ибо *если слепой поведет слепого, оба они упадут в яму*³.

Таким образом, нужно сначала исцелить собственную душу, а потом уже заботиться о душах других. Внутренняя жизнь с Богом важнее, чем любая благотворительная и миссионерская деятельность:

Бездейственность безмолвия возлюби больше, чем насыщение алчущих в мире и приведение многих народов к Богу. Лучше тебе самого себя разрешить от уз греха, нежели рабов освобождать от рабства. Лучше тебе примириться с душой твоей в единообразии тройственного состава — тела,

¹ Т. е. свое духовное здоровье.

² Лк. 4:23.

³ I/58 (312–313) = B6 (89). Ср.: Мф. 15:14.

души и духа, — чем учением своим умиротворять разномыслящих. Ибо, как говорит Григорий, «хорошо богословствовать ради Бога, но лучше для человека очищать себя для Бога»...¹ Полезнее для тебя позаботиться о том, чтобы мертвость души твоей по причине страстей воскресить устремлением помыслов твоих к Богу, нежели воскрешать мертвых².

Все сказанное не означает того, чтобы Исаак был в принципе против благотворительной деятельности: он лишь хотел подчеркнуть, что подобная деятельность больше подходит мирянам, чем монахам-отшельникам³. Миряне должны заниматься благотворительностью; что же касается отшельников, то их главная задача — следить за своими помыслами и очищать ум:

Ибо выполнять обязанности любви, доставляя телесный покой, есть дело людей мирских, а если и монахов, то несовершенных, не пребывающих в безмолвии, или таких, которые сочетают безмолвие с братским единодушием⁴ и которые непрестанно входят и выходят. Для таких людей это дело прекрасно и достойно удивления. Но те, которые по истине избрали для себя удаление от мира и телом, и умом... не должны служить деланием чего-либо материального и праведностью дел явных... Скорее, по слову Апостола, умерщвлением земных членов своих⁵ они должны приносить Христу чистую и непорочную жертву помыслов, первый плод

¹ Григорий Богослов. Слово 3, 12. Цитата отсутствует в сирийском оригинале.

² I/56 (280–281) = B4 (45–46).

³ I/30 (139) = B53 (385).

⁴ Т. е. с пребыванием в общежитии.

⁵ Ср.: Кол. 3:5.

возделывания самих себя, и скорбь тела своего в терпении опасностей ради будущей надежды. Ибо монашеская жизнь равна ангельской. И не подобает нам, оставив небесное дело, держаться житейского¹.

Говоря вне контекста отшельнической жизни, Исаак подчеркивает необходимость добрых дел по отношению к ближним. Он возражает некоему монаху, утверждавшему, что «монахи не обязаны подавать милостыню»: только тот монах, считает Исаак, не обязан подавать милостыню, который «не имеет ничего на земле, не занимается телесным, не думает ни о чем видимом, не заботится о каком-либо приобретении»². Общежительные монахи не освобождаются от необходимости подавать милостыню и совершать добрые дела по отношению к ближним. Что же касается отшельников, они не могут подавать милостыню, но должны обладать внутренней милостью, проявляющейся не столько в добрых делах, сколько в молитве за весь мир. В то же время не следует избегать и добрых дел, в особенности если ситуация требует немедленных действий ради помощи страждущему:

*Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут*³
не только там, но — таинственным образом — и здесь. Ибо

¹ I/13 (54–55) = B18 (147–148). Различие между отшельниками и «прочими», проводимое в данном отрывке, напоминает подобное различие между «совершенными» и «праведными» в «Книге степеней». Согласно последней, «совершенные» должны быть подобны ангелам, которые не одевают нагих, не питают голодных и не заботятся о своих братьях: Liber Graduum. Col. 751.

² I/14 (55) = B18 (148–149).

³ Мф. 5:7.

какая еще милость может быть выше того, чтобы, когда человек проникнется состраданием к ближнему и примет участие в его страдании, Господь наш Сам избавлял его душу от мрака страстей, который есть мысленная геенна, и приводил ее к свету жизни, наполняя ее наслаждением?.. И когда в твоей власти избавить страждущего от зла, не пренебрегай этим. Я не говорю, что ты должен идти и ввергать себя в подобную деятельность, когда такое происходит вдали от тебя, ибо дела подобного рода не принадлежат твоему образу жизни. Но когда что-то такое происходит прямо рядом с тобою и в твоих силах помочь страждущему... тогда берегись, чтобы не стать тебе виновным в крови страждущего, если не приложишь усилия для избавления его... Будь не мстителем, но избавителем. Будь не искателем чужих ошибок, но миротворцем. Будь не предателем, но мучеником. Не обличай, но защищай. Молись Богу о грешниках, чтобы они были помилованы¹.

Итак, даже отшельники, в задачу которых не входят дела милосердия, должны в некоторых случаях действовать в качестве защитников и избавителей. Вообще же они должны стремиться к тому, чтобы приобрести любовь к ближнему как внутреннее качество, приобрести милосердную любовь ко всякому человеку и ко всякой твари. Через такое милосердие отшельники могут исцелить свои собственные души, — говорит Исаак, делая таким образом важное уточнение к тому, что мы цитировали выше, а именно, к мысли о том, что исцелять других не следует, пока человек сам не исцелится от греха и

¹ B65 (456–457). Текст отсутствует в греческом и русском переводах.

страстей. Если внешнее доброделание не может исцелить того, кто совершает его, то внутреннее милосердие может исцелить его душу:

Пусть у тебя всегда берет перевес милостыня, пока в самом себе не ощутишь того милосердия, которое имеет Бог по отношению ко всему миру. Наше милосердие пусть будет зеркалом, чтобы видеть нам в себе самих то подобие и тот истинный образ, который по естеству принадлежит Божией сущности. Этим и подобным ему будем просвещаться для того, чтобы нам с просветленным умом приближаться к Богу. Сердце жестокое и немилостивое никогда не очистится. Милостивый человек есть врач своей души, потому что он, словно сильным ветром, изгоняет изнутри самого себя мрак страстей¹.

Любовь, о которой говорит Исаак, есть дар, получаемый непосредственно от Бога. Учение Исаака о том, как приобретается любовь к ближнему, может быть изображено следующей схемой: человек удаляется от общения с ближними для жизни в одиночестве и безмолвии; через это он приобретает пламенную любовь к Богу; последняя же рождает в нем просветленную любовь (*hubba šarūa*) к человечеству². Тема «просветленной любви» развивается в одной из Бесед 2-го тома:

Кто обладает безмолвием и беседованием знания, тот легко и быстро достигнет любви Божией, а посредством

¹ I/41 (173) = B65 (455).

² Этот термин заимствован Исааком у Макария Египетского, Иоанна Апамейского и других сирийских писателей. См.: Brock S. Note 1 to II/10, 34.

любви к Богу приблизится он и к совершенной любви к людям. Никогда человек, не удостоившись прежде улаждительной и опьяняющей любви к Богу, не бывает способен приблизиться к просветленной любви к людям¹.

Итак, любовь к ближнему рождается из любви к Богу, а не наоборот:

Прийти от труда и борьбы с помыслами к просветленной любви к людям, и отсюда уже подняться к любви к Богу — такого достичь в этой жизни, прежде исхода из мира, как бы кто ни боролся, невозможно. Посредством заповедей и рассудительности возможно человеку подчинить свои помыслы и очистить свою совесть по отношению к людям, и он даже может делать для них добрые дела. Но что он не сможет достичь просветленной любви к людям посредством борьбы, в этом я убежден: нет никого, кто достиг бы ее так, и никто не достигнет этой цели таким путем в настоящей жизни. Без вина не пьянеет человек, и не бьется радостно сердце его; а без опьянения в Боге никто не обретет естественным образом добродетель, которая не принадлежит ему...²

Речь здесь идет об особой, высшей форме любви к ближнему, которую Исаак называет «просветленной» и «совершенной» и которая, будучи даром Божиим, «не принадлежит» человеческой природе. Это не та естественная любовь к человеку, животным и птицам, что встречается в некоторых людях³, но сверхъестественная любовь, рождающаяся от «опьянения»

¹ II/10, 33–34.

² II/10, 35.

³ Там же.

любовью к Богу¹. «Просветленная любовь к людям» — это та жертвенная любовь, которая делает человека подобным Богу, любящему равным образом грешников и праведников:

...Кто удостоился вкушения Божественной любви, тот из-за сладости ее обычно забывает все... Душа его с радостью приближается к просветленной любви к людям, не делая различия между ними; он не побеждается их слабостями и не смущается... Итак, ты видишь, что благодаря одним лишь заповедям не обретается совершенная любовь к людям².

Предлагаемый Исааком путь приобретения любви к ближнему — не для людей, живущих в мире, а только для того, кто избрал своим образом жизни отшельничество и одиночество, кто отрекся от мира и приближается к Богу путем пребывания в безмолвии. Даже живя вдали от людей и оставаясь внутренне одиноким, человек может и должен являть любовь к людям:

Веселись с веселящимися и плачь с плачущими³, ибо это — признак чистоты. Больным соболезнуй, с грешными плачь, с кающимися радуйся. Будь дружен со всеми людьми, но мыслью своей пребывай один. Принимай участие в страданиях всякого, но телом своим будь далеко от всех. Никого не обличай, не поноси, даже и тех, кто живет крайне плохо. Распрости одежду свою над согрешающим и покрой его. Если не можешь взять на себя грехов его и понес-

¹ Мы будем подробно рассматривать тему мистического «опьянения» в главе VII.

² II/10, 36.

³ Ср.: Рим. 12:15.

ти за него наказание и позор, то будь, по крайней мере, терпелив и не укоряй его. Не спорь с людьми из-за пищи¹. Не ненавидь из-за того, что тебе не оказали чести². Не люби судить. Знай, брат, что для того и надо не выходить из дверей келлии, чтобы не знать злых дел человеческих; и тогда, видя всех людей святыми и добрыми, достигнешь ты чистоты ума³.

Таким образом, просветленная любовь к ближнему, при которой человек не хочет видеть его грехов и недостатков, а видит только достоинства, рождается из очищенного сердца и безмолвного ума, совершенно умолкнувшего для дел мира.

3. Безмолвие

В чем заключается «безмолвие» (*šelya*), о котором так часто говорит Исаак? В добровольном отказе от дара слова для приобретения внутреннего молчания, при котором человек только и может услышать присутствие Бога. В непрестанном, по возможности, молчаливом и молитвенном предстоянии перед Богом. В упразднении от всякой активности слова и мысли для достижения безмолвия и покоя ума:

И вот определение безмолвия (*d-šelya*): это умолкание (*šelyuta*) по отношению ко всему. А если и в безмолвии окажешься исполненным смятения и будешь смущать тело рукоделаниями, а душу — заботой о ком-нибудь, то суди сам,

¹ Букв. «из-за чрева».

² Последние три фразы отсутствуют в греческом и русском переводах.

³ I/89 (424) = B50 (349–350).

какое проводишь тогда безмолвие, заботясь о многом, чтобы угодить Богу! Ибо стыдно и сказать, будто бы без оставления всего, без удаления себя от всякой заботы, можно достичь безмолвия!¹

Безмолвие, согласно Исааку, «предохраняет чувства от внешнего смятения и способствует трудам телесным и душевным»². Есть два вида безмолвия — внешнее и внутреннее. Внешнее безмолвие состоит в хранении языка, молчании уст; внутреннее — в молчании ума, мире помыслов, тишине сердца. Внутреннее выше внешнего, однако при отсутствии первого и второе полезно: «Если не безмолвствуешь сердцем, безмолвствуй, по крайней мере, языком»³. Внешнее безмолвие ведет к углублению внутреннего, и отшельник должен всегда упражняться в первом, чтобы достичь второго:

Больше всего возлюби молчание, потому что оно приближает тебя к плоду; язык же не в силах изобразить его. Сначала будем принуждать себя к внешнему молчанию, и тогда от этого молчания родится в нас нечто, приводящее к самому внутреннему молчанию⁴. Да даст тебе Бог ощутить нечто, рождаемое молчанием! Если ты начнешь эту жизнь, то не могу и сказать, сколько света воссияет тебе от нее. Не думай, брат, что, как рассказывают о чудном Арсении, когда посетили его отцы и братья, приходившие повидаться с ним, а он сидел с ними молча и в молчании отпускал их от

¹ I/14 (59) = B18 (154).

² II/1, 19.

³ I/89 (424) = B50 (350).

⁴ Букв.: «Сначала будем принуждать себя к молчанию, и тогда от молчания родится в нас нечто, приводящее к самому молчанию».

себя, — что все это делал он совершенно добровольно и что только вначале он принуждал себя к этому. От упражнения в этом делании со временем рождается в сердце некая сладость и принуждает тело пребывать в безмолвии... Молчание способствует безмолвию. Как же это? Живя в многолюдной обители, невозможно не встречаться нам с кем-нибудь. И равноангельный Арсений, который больше всего любил безмолвие, не мог избежать этого... И поскольку он понимал, что невозможно ему по причине места, в котором он жил, удалиться от сближения с людьми и монахами, обитавшими в тех местах, тогда благодать научила его этому образу жизни — непрерывному молчанию. И если когда по необходимости кому-либо из них отворял дверь свою, то они радовались только лицезрению его, тогда как словесная беседа и потребность в ней стали для них излишними¹.

Помимо аввы Арсения, который «ради Бога ни с кем не беседовал ни о пользе душевной, ни о чем другом», но «вместо этого избрал молчание и безмолвие и... среди моря настоящей жизни беседовал с Божественным Духом и в величайшей тишине переплывал его на корабле безмолвия»², Исаак приводит в пример других древних святых, а также языческого философа, который взял себе за правило хранить молчание в течение нескольких лет и не нарушил его даже под угрозой смертной казни³.

Весьма интересны рассказы Исаака о безмолвнической жизни его современников — монахов и отшельников. В послании

¹ I/41 (171–172) = B65 (450–452).

² I/14 (59) = B18 (154).

³ I/91 (434) = B57 (403–404). Речь идет о философе Секунде (II в.).

к некоему другу (имя адресата неизвестно) преподобный Исаак приводит свидетельства подвижников, с которыми ему довелось встречаться и беседовать, о том, каковы бывают плоды безмолвнической жизни. По словам одного подвижника, жизнь в безмолвии ведет к сосредоточению ума и углублению его внутренней духовной деятельности: «Для меня та польза от безмолвия, что, когда удалюсь из дома, в котором живу, ум мой отдыхает от приготовления к войне и обращается к лучшему деланию». Другой собеседник Исаака говорит о том, что безмолвническая жизнь рождает духовную сладость, радость, внутренний покой и прекращение деятельности чувств и мыслей:

«Я тружусь в безмолвии для того, чтобы сладкими становились для меня стихи чтения и молитвы. И когда язык мой умолкает от сладости, происходящей от понимания их, тогда, словно в каком-то сне, я прихожу в состояние умолкания чувств и мыслей моих. Когда при продолжительном безмолвии сердце мое делается спокойным и невозмутимым... тогда волны радости непрестанно приходят для услаждения сердца моего. И когда эти волны приближаются к кораблю души моей, тогда они погружают ее в истинные чудеса и в безмолвие, которое в Боге».

По словам третьего подвижника, безмолвие отсекает от ума вредные воспоминания и помыслы; по причине этого ум возвращается в свое первозданное состояние. Четвертый подвижник утверждает, что безмолвие помогает ему достичь свободы ума и сосредоточиться на покаянии и молитве:

«Когда кто видит различные лица и слышит разнообразные голоса, чуждые его духовному деланию... тогда не мо-

жет он найти свободного времени для ума, чтобы видеть себя втайне, привести себе на память грехи свои, очистить свои помыслы, быть внимательным к тому, что к нему приходит, и достичь сокровенной молитвы».

Наконец, пятый собеседник Исаака говорит о том, что безмолвие помогает «подчинить чувства власти души»¹.

Опыт молчания как отсутствия слов является опытом общения к вечной жизни, ибо, как говорит Исаак, «молчание есть таинство будущего века, а слова суть орудие этого мира»². Внешнее хранение уст приносит разнообразные внутренние плоды, а нехранение языка ведет к помрачению:

Если сохранишь язык твой, то от Бога дастся тебе, брат мой, благодать сердечного умиления, чтобы при помощи ее увидеть тебе душу свою и посредством ее войти в радость Духа. Если же преодолевает тебя язык твой, то... ты никак не сможешь избавиться от омрачения. Если сердце у тебя нечисто, пусть чисты будут хотя бы уста³.

Жизнь в безмолвии и молчании, согласно Исааку, ведет к пробуждению в отшельнике того «сокровенного сердца человека в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа», о котором говорил апостол Петр⁴. Этот процесс происходит в соответствии со степенью отмирания «внешнего человека», живущего среди борьбы и страстей мира сего:

¹ I/42 (178–180) = B66 (468–470).

² I/42 (180) = B66 (470).

³ I/85 (412) = B46 (334).

⁴ I Петр. 3:4.

Как сказал святой Василий, светильник всего мира, «безмолвие есть начало очищения души»¹. Ибо когда во внешних членах прекратятся внешний мятеж и забота о внешнем, тогда ум от внешних забот и парения возвращается в себя и успокаивается в себе, а сердце пробуждается к исследованию внутренних душевных мыслей. И если человек устоит в этом, приходит он понемногу в состояние шествовать к душевной чистоте... И если чистота есть не что иное, как удаление от несвободного образа жизни² и оставление его привычек, то как и когда пожелает очиститься душой тот, кто своим ли действием или чьим-либо чужим постоянно обновляет в себе память о старых привычках?.. Если сердце ежедневно оскверняется, когда очистится оно от скверны? И если человек не в силах противостоять воздействию внешней силы, не тем ли более не сможет он очистить сердце, когда стоит среди воинского стана и ежедневно ждет известий с поля брани?.. Если же удалится от этого, то может постепенно прекратить первоначальные внутренние волнения... Когда придет человек в безмолвие, тогда душа может различать страсти и разумно изыскивать свою собственную мудрость. Тогда и внутренний человек пробуждается на духовное дело и день ото дня все более ощущает сокровенную мудрость, произрастающую в душе его... Безмолвие умерщвляет внешние чувства и воскрешает внутренние движения. А занятие внешним производит противоположное этому — возбуждает внешние чувства и умерщвляет внутренние движения³.

¹ Письмо 2 (сир. версия).

² В греческом тексте: «свободного образа жизни».

³ I/21 (92–94) = B35 (243–247).

Мы видим, что Исаак весьма последователен в подчеркивании приоритета внутреннего делания над внешней активностью. В то же время он ясно дает понять, что без внешнего молчания языка, чувств и помыслов, невозможно достичь внутреннего безмолвия ума. В главе VII мы подробнее остановимся на «молчании разума» как одной из характеристик мистической жизни человека. Сейчас лишь подчеркнем еще раз, что «умолкание по отношению ко всему» есть, согласно Исааку, первый закон духовной жизни. Без этого подвижник не может не только достичь совершенства, но даже начать свое шествие по пути к Богу.

4. Монашеское восхождение к Богу

Исаак Сирин рассматривает христианскую жизнь как путь, целью которого является союз с Богом. Вслед за апостолом Павлом¹, он использует образ бегуна на стадионе для изображения того, как ум человека движется к духовному наслаждению Христом, которое является венцом отшельнической жизни². Иногда духовная жизнь сравнивается с плаванием по морю, как в вышеприведенном тексте об Арсении Великом³. Однако чаще всего Исаак описывает духовную жизнь как восхождение по лестнице⁴ — весьма традиционный образ для христианской аскетической литературы⁵. Согласно Исааку, это восхождение не имеет конца:

¹ Ср.: *1 Кор.* 9:24–25.

² II/10, 40.

³ I/14 (59) = B18 (154).

⁴ I/2 (10) = B2 (12).

⁵ Достаточно вспомнить «Толкование Блаженств» св. Григория Нисского и «Лествицу» преп. Иоанна Синайского.

Поистине невозможно человеку в шествии своем достигнуть предела, ибо и святые не дошли в этом до совершенства. Пути премудрости нет конца: она восходит выше и выше, пока не соединит последователя своего с Богом. То и составляет ее признак, что постижение ее беспредельно¹, потому что Премудрость есть Сам Бог².

Единственным путем восхождения, с которым Исаак был знаком по опыту, являлось монашество и отшельничество; неудивительно поэтому, что его аскетические советы обращены по преимуществу к монахам. Так, он говорит, что началом пути подвижника является заключение завета (*quama*) с Богом, т. е. обещание удалиться от мира:

Ибо человек, когда приходит к Богу, заключает с Богом завет воздержания от всего этого, а именно, обещает не засматриваться на лица женщин, не смотреть на красивые вещи, на великолепных людей и их роскошь, на хорошо одетых людей и их наряды, не смотреть на общество мирских людей, не слушать их слова и не любопытствовать о них³.

Речь идет не столько об иноческих обетах, даваемых при вступлении в монастырь, сколько о внутренней решимости отречься от мира и всего мирского, об исходе из мира как совокупности страстей.

Тема завета с Богом — одна из основных тем сирийской прото-монашеской литературы. Она получила особое развитие в духовности «сынов завета» (*bna'u quama*), о которых мы упомина-

¹ Сир. «что нет конца ее прозрениям».

² I/21 (81) = B35 (225).

³ I/21 (87) = B35 (235).

ли во Введении. Одной из характерных черт этой духовности была идея отделения «избранных» от «прочих», перешедшая в сирийскую монашескую традицию, к которой принадлежал Исаак. Согласно последнему, монашество занимает особую позицию по отношению к миру, как некое сообщество сынов и избранников Божиих:

Тем и отличаются сыны Божии от прочих, что живут они в скорбях, а мир веселится в наслаждении и покое. Но не благоволил Бог, чтобы возлюбленные Его покоились, пока они в теле, но более захотел, чтобы они... пребывали в скорби, тяготе, трудах, скудости, наготы, одиночестве, нужде, болезни, унижении, оскорблениях, сердечном сокрушении, утружденном теле, отречении от сродников, печальных мыслях; чтобы они имели вид иной, чем у всей твари, жилище не похожее на обыкновенное человеческое — жилище иноческое, которое безмолвно, незаметно для человеческого взгляда и лишено чего-либо увеселяющего в этой жизни. Иноки плачут, а мир смеется; они воздыхают, а мир веселится; они постятся, а мир роскошествует. Трудятся они днем, и ночью предаются подвигам в тесноте и трудах¹.

У монашества особая роль и внутри Церкви, особая миссия по отношению к прочим христианам. Каждый монах, считает Исаак, должен быть во всем безупречен, тем самым подавая пример мирянам:

Иноку (*ihidaya*) во всем своем облике и во всех делах своих следует быть назидательным образцом для всякого, кто

¹ I/36 (156) = B60 (424–425).

его видит, чтобы, по причине многих его добродетелей, сияющих, подобно лучам, и враги истины, глядя на него, даже и невольно, признавали, что у христиан есть твердая и непоколебимая надежда на спасение... Ибо монашеская жизнь — похвала Церкви Христовой¹.

Монашеская жизнь, по Исааку, является невидимым мученичеством ради получения венца святости². Она есть «взятие креста» и потому несовместима с исканием покоя: «Путь Божий есть ежедневный крест. Никто не восходил на небо, живя прохладно»³. Взятие креста означает соучастие в деле Христовом: «Ты, подвижник и подражатель страданиям Христовым, подвизайся сам в себе, чтобы сподобиться тебе вкусить славу Христа. Ибо, если со Христом страдаем, то с Ним и прославимся⁴. Ум не прославится с Иисусом, если тело не страдает с Ним»⁵. Вся земная жизнь воспринимается монахом как самораспятие:

Пока есть у тебя руки, простри их к небу в молитве, прежде чем руки твои упадут из-за ослабления суставов, и даже если захочешь поднять их, не сможешь. Пока есть у тебя персты, распни себя в молитве, прежде чем придет смерть и разрушит силу их сухожилий. Пока есть у тебя глаза, наполняй их слезами, прежде того часа, когда прах покроет твои черные одежды...⁶

¹ I/63 (340) = B11 (119).

² I/21 (91) = B35 (242).

³ I/35 (152) = B59 (418).

⁴ Ср.: Рим. 8:17.

⁵ I/74 (371) = B35 (222).

⁶ I/41 (174) = B65 (459–460).

Путь восхождения к Богу бывает различным для каждого монаха, однако отправная точка для всех одна: это аскетическое трудничество, включающее в себя молитву и воздержание¹. Исаак придает большое значение телесному воздержанию как одному из средств самодисциплины.

Святой путь Божий и основание всех добродетелей, — говорит он, — есть пост, бдение, бодрствование в службе Божией, в распятии тела днем и ночью в противовес сладости сна. Пост — ограждение всякой добродетели, начало подвига, венец воздержных, красота девства и святости, светлость целомудрия, начало христианского пути, родитель молитвы, источник целомудрия и разума, учитель безмолвия, предшественник всех добрых дел. Как здоровым глазам свойственно стремление к свету, так и посту, соблюдаемому с рассудительностью, свойственно стремление к молитве... С этого начал и Спаситель, когда явился миру при Иордане. Ибо по крещении Дух извел Его в пустыню, и там Он постился сорок дней и сорок ночей². Подобным образом и все, выходящие вслед за Спасителем, на этом основании утверждают начало своего подвига...³

Пост и телесное делание должны сопровождать духовную жизнь. От телесного делания, согласно Исааку, рождается душевное делание, которое, в свою очередь, порождает духовные дары: «Телесное делание предшествует душевному... Кто не приобрел телесного делания, тот не может иметь и душевного, потому что последнее рождается от первого, как колос

¹ II/31, 1.

² Ср.: *Мф.* 4:1–2.

³ I/21 (89–90) = B35 (238–240).

от пшеничного зерна. А кто не имеет душевного делания, тот лишен и духовных дарований»¹. Умерщвление тела способствует обновлению души: «Насколько тело иссушается и ослабевает... настолько же душа день ото дня обновляется и процветает...»². Однако в телесных трудах нет никакой пользы, если они не сопровождаются внутренним «мысленным служением» и если человек ограничивается только ими. Монах, который полагается на внешние подвиги в деле спасения, подобен фарисеям, осужденным Господом:

Телесное служение (*pulhana d-pagra*), сопровождающееся праздностью мышления, бывает тщетно и бесполезно... Постоянное ограничение надежды, которое свойственно только внешнему служению, принадлежит незрелому и фарисейскому³ образу мысли тех, кто гордится своими постами, своими десятинами и продолжительностью молитв своих, по слову Господа нашего⁴, тогда как внутри нет у них помысла знания или правильной мысли о Боге...⁵

Согласно классической схеме, встречающейся у ранних авторов, таких как Евагрий и Иоанн Апамейский, монашеская жизнь делится на три степени духовного преуспевания: «деятельность», «естественное любомудрие» и «богословие» (или «созерцание»)⁶. Следуя той же схеме, Исаак пишет:

¹ I/56 (276) = B4 (40–41).

² II/24, 3.

³ Букв. «детскому и иудейскому».

⁴ Ср.: *Мф.* 6:16; 21:13; 21:23.

⁵ II/24, 1–5.

⁶ По этому учению, «деятельность» есть собственно исполнение заповедей Христовых, «естественное любомудрие» — созерцание

Есть три степени, через которые человек проходит: степень новоначальных, средних и совершенных. На первой степени весь образ мыслей человека и размышление бывают в страстях, хотя ум и направлен на доброе. Вторая степень есть нечто среднее между страстностью и духовным состоянием: помыслы как справа, так и слева равным образом возбуждаются на этой степени, и как свет, так и тьма не перестают появляться.

Что же касается третьей степени, она характеризуется откровением Божественных тайн, когда Бог отверзает монаху дверь в награду за его подвижнические труды¹.

В соответствии с этим есть три вида духовного делания, каждый из которых соответствует трем степеням преуспеяния:

Не одинаков по способу и цели труд для начальной, промежуточной и заключительной степени. Начальная степень предполагает труд со многим молитвословием и является только умерщвлением тела посредством усиленного поста. На промежуточной степени эти делания уменьшаются, и усердие в них заменяется на усердие в других деланиях, труд чтения и особенно коленопреклонение. На третьей степени уменьшается усердие в том, что относится к предыдущей степени, и человек трудится в размышлении и молитве сердца².

тварного бытия и проникновение в сокровенный смысл тварных существ (познание «логосов тварных вещей»), а «богословие» есть созерцание света Святой Троицы.

¹ I/66 (345–346) = B12 (121–122). Ср. также Главы о знании IV, 75, где Исаак говорит о трех этапах духовной жизни.

² II/22, 1–3.

Сказанное не означает того, чтобы поститься следовало только новоначальным, читать Св. Писание — только находящимся на средней степени, а молиться — только совершенным. Одни и те же аскетические делания совершаются всеми подвижниками, однако если для начального этапа характерен упор на внешнее трудничество, то совершенным более свойственно внутреннее делание:

Не так, чтобы на каждой из этих степеней полностью оставлялись труды предыдущей степени, но изменяются способ и цель трудов: усердие в них измеряется соответственно тем различиям, которые свойственны им, и соответственно их вкусу; и от внешнего движутся они к внутреннему. Слушай, как это происходит: к средней степени относится псалмопение и труд поста; но это уже не делается без рассудительности или непоследовательно, как случается с чином новоначальных. Подобным же образом даже на степени совершенства остаются чтение, труд коленопреклонений и псалмопение, но более важным, чем они, является постоянное размышление о домостроительстве Божиим и сокровенная молитва, поскольку нет более нужды в большом количестве прежденазванного и поскольку, упражняясь в этом лишь совсем недолго, человек бывает восхищен в изумление и пребывает в нем¹.

* * *

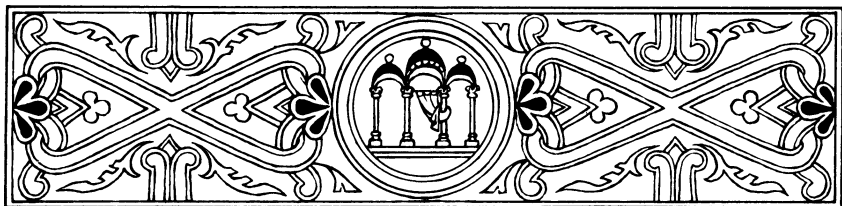
Итак, путь духовного восхождения, о котором пишет Исаак, — это путь от внешнего аскетического трудничества к вер-

¹ II/22, 4–6.

шинам внутреннего сокровенного делания, когда человек удостоивается мистического «изумления» и соединения с Богом. Для достижения этих вершин человеку необходимо прежде всего отречься от мира и остаться в одиночестве — наедине с собой и с Богом. Необходимо также достичь внутреннего безмолвия ума и сердца, порождаемого внешним молчанием уст и уединением. Отречение от мира и жизнь в уединении не означают отказа от любви к ближнему: напротив, через это отречение человек приобщается любви Божией, которая становится причиной пробуждения в нем «просветленной любви к людям».

Иными словами, от внешней аскезы — к внутреннему богомыслию, от молчания уст — к безмолвию разума, от уединения — к единению с Богом, от внешней активности на благо человечества — к внутренней просветленной любви к людям: таков путь безмолвника, описанный Исааком Сириным.





Глава III

ИСПЫТАНИЯ НА ПУТИ К БОГУ

*Помраченная душа есть второй ад,
а просветленный разум — друг серафимов.*

Главы о знании I, 34

*Бог не дает великого дарования
без великого искушения.*

I/78 (388) = В39 (298)

Исаак Сирин известен своими описаниями возвышенных мистических состояний, которых удостоиваются подвижники, достигшие высоких степеней духовного преуспевания. Однако он уделяет также большое внимание «обратной стороне» христианского подвижничества — испытаниям и страданиям, через которые по необходимости проходит подвижник на пути к Богу.

В настоящей главе мы остановимся на учении Исаака о трудностях христианской жизни и попытаемся суммировать тот негативный опыт, который описан на страницах его произведений. Речь пойдет о различного рода искушениях, переживаемых человеком, идущим к Богу, а также о богооставленности как наивысшей форме страдания.

1. Искушения

Сирийский термин *nesyona*, соответствующий греческому *πειρασμός*, может быть переведен как «искушение», «испытание», «экзамен», «проверка» или «проба»; родственное слово *nesyana* означает «опыт». Оба слова происходят от еврейского глагольного корня *nsh*, означающего «подвергнуть испытанию».

В Библии мы встречаемся с несколькими видами искушений, в которых участвуют три лица: Бог, человек и диавол. Искусителями-испытателями человека в Библии бывают Бог и диавол. Бог искушает Авраама для испытания его веры¹, испытывает Свой народ «в горниле страдания», чтобы узнать, что в сердце его², испытывает «сердца и утробы» людей³, испытывает «все глубины сердца» каждого человека⁴. Диавол искушает Адама и Еву, внушая им вкусить запретный плод⁵, трижды искушает в пустыне Иисуса⁶. Есть еще третий вид искушения — когда человек искушает Бога: так искушал Бога, по своему неверию, израильский народ⁷, так искушали Иисуса фарисеи и законники⁸, так Анания и Сапфира искушали Духа Святого⁹. Наконец, четвертый вид искушения — когда человек сам «искушается, увлекаясь и обольщаясь собственной похотью»¹⁰.

¹ Быт. 22:1.

² Ис. 48:10.

³ Пс. 7:10; Иер. 11:20.

⁴ Притч. 20:27.

⁵ Быт. 3:1–6.

⁶ Мф. 4:1–11.

⁷ Исх. 17:2; Втор. 6:16; Пс. 77:18.

⁸ Мф. 22:18; 35.

⁹ Деян. 5:9.

¹⁰ Иак. 1:14.

Исаак Сирин чаще всего говорит о первых двух видах искушения, т. е. об испытании человека Богом или об искушении человека дьяволом. В первом случае речь идет об опыте, необходимом для познания Бога, во втором — о том, чего христианин должен бояться и стараться избежать.

Исааку был задан вопрос: как согласуются постоянные призывы Христа переносить искушения и страдания¹ с Его же словами «Молитесь, чтобы не впасть в искушение»?² Исаак отвечает следующим образом:

Молись, — говорит Он, — чтобы не впасть в искушение касательно веры. Молись, чтобы вместе с демоном богохульства и неверия не впасть в искушения самомнением твоего ума. Молись, чтобы, по Божью попущению, не впасть тебе в явное дьявольское искушение по причине злых помыслов, которые помыслил ты в уме своем и за которые попускается на тебя искушение. Молись, чтобы не было отнято у тебя свидетельство чистоты, чтобы не быть тебе искушаемым пламенем греха. Молись, чтобы не войти тебе в искушение, оскорбив кого-либо. Молись, чтобы не войти тебе в искушения души посредством двоедушия и сомнения, которыми душа вводится в великое борение. А искушения телесные приготовься принимать от всей души и погружайся в них всеми своими членами; и очи свои наполняй слезами, чтобы ангел-хранитель не отступил от тебя. Ибо вне искушений не усматривается Промысл Божий, невозможно приобрести дерзновение перед Богом, невозможно научиться премудрости Духа, невозможно, чтобы Божественная любовь утвер-

¹ Ср.: *Мф.* 10:28. 39.

² *Мф.* 26:41.

дилась в душе твоей. Прежде искушений человек молится Богу словно некто чужой. Когда же впадает в искушения по любви к Богу и не позволяет себе уклониться, тогда Бог становится как бы его должником и считает его Своим другом, потому что во исполнение воли Божией он вел борьбу с врагом Бога и победил его. Вот что значит сказанное: *Молитесь, чтобы не впасть в искушение*. И опять, молись, чтобы в страшное диавольское искушение не впасть тебе из-за твоей гордости, но за любовь твою к Богу да содействует тебе сила Божия и посредством тебя да победит врагов своих. Молись, чтобы в эти искушения не впасть тебе из-за порочности помыслов и дел твоих, но да искусятся любовь твоя к Богу, и да прославится сила Его в терпении твоём¹.

Те искушения-испытания, которые от Бога, посылаются с целью врачевания недугов души; они полезны находящимся на любой стадии духовного роста:

Искушение полезно всякому человеку... Подвижники бывают искушаемы, чтобы присовокупить им к богатству своему; расслабленные — чтобы охранять им себя от вредного; погруженные в сон — чтобы подготовиться им к пробуждению; далеко отстоящие — чтобы приблизиться к Богу; свои Богу — чтобы веселиться им с дерзновением... Нет человека, который бы не скорбел во время искушения; и нет человека, которому не казалось бы горьким то время, когда испивает он яд искушений. Без них невозможно приобрести сильную волю².

¹ I/5 (29–30) = B3 (36–37).

² I/37 (158) = B61 (429).

Искушения посылаются от Бога для того, чтобы среди них человек почувствовал близость Божию и Промысл Его. Когда человек утвердится в надежде на Бога, тогда Бог, чтобы еще более приблизить его к Себе, посылает ему искушения:

Когда Божественная благодать утвердит мысли человека, чтобы во всем этом уповал он на Бога, тогда мало-помалу начинает он входить в искушения. И благодать попускает, чтобы насылаемы были на него искушения, соответственные его мере, чтобы понести человеку тяжесть их. И в сих искушениях ощутительно приближается к нему помощь... Ибо умудриться человеку в духовных бранях, познать своего Промыслителя, ощутить Бога своего и сокровенно утвердиться в вере в Него невозможно иначе, как только по силе выдержанного им испытания... Ибо чюдная любовь Божия к человеку познается, когда бывает он в обстоятельствах, разрушающих надежду его. Здесь-то Бог и показывает силу Свою в спасении его¹.

Среди искушений, скорбей и борьбы человек обретает Бога, а не в покое и расслабленности. Исаак говорит о перенесении искушений как о плавании по бурному морю: когда плавание окончено и человек достигает тихой гавани, он возносит благодарение Богу за все трудности путешествия². Исаак также сравнивает подвижника с ныряльщиком, пытающимся найти жемчужину на дне моря (профессия ныряльщика, как мы уже говорили, была хорошо известна Исааку)³.

¹ I/49 (219–220) = B77 (531).

² I/58 (318) = B6 (96).

³ II/34, 4. Полностью цитата дана во Введении.

Интенсивность искушений возрастает по мере приближения человека к Богу: это закон духовной жизни.

Пока ты еще на пути ко граду Царствия, — пишет Исаак, — признаком приближения твоего ко граду Божию да будет для тебя усиление искушений, которые ты встречаешь. И чем более приближаешься и преуспеваешь, тем больше умножаются находящие на тебя искушения. А потому, когда на пути своем ощутишь в душе своей различные и более сильные искушения, знай, что в это время душа твоя поистине втайне вступила на иной, высший уровень, и что благодать умножилась в ней в том состоянии, в котором она находится, потому что соответственно величию благодати, в такой же именно мере, Бог вводит душу и в скорбь искушений...¹

Исаак подчеркивает, что Бог не посылает человеку искушений сверх его сил: Он всегда соразмеряет искушения с возможностями человека перенести их. Однако, если человек не способен перенести великое искушение, он не сможет получить и великое дарование: это еще один закон духовной жизни.

Если душа в немощи и нет у нее достаточно сил для великих искушений, а потому просит, чтобы не войти в них, и Бог послушает ее, то знай наверняка, что, в какой мере не имеет душа достаточных сил для великих искушений, в такой же она недостаточна и для великих дарований, и как возбранен к ней доступ великим искушениям, так возбраняются ей и великие дарования. Ибо Бог не дает великого дарования без великого искушения. Соразмерно с искуше-

¹ I/78 (387) = B39 (298).

ниями определены Богом и дарования... Итак, по жестоким скорбям, посылаемым на тебя Божиим Промыслом, душа твоя постигает, какую честь приняла она от величия Божия. Ибо по мере печали бывает и утешение¹.

В то же время, считает Исаак, Бог не пошлет великих искушений человеку, если не подготовит его сначала Своей благодатью к перенесению их.

Вопрос: Идет ли сначала искушение и потом дарование, или сначала дарование и затем искушение?

Ответ: Не приходит искушение, если душа не примет сначала втайне того, что превышает ее прежнюю меру, и духа благодати². Об этом свидетельствуют искушения Самого Господа и апостолов: им не было попущено войти в искушения, пока не приняли Утешителя. Кто приобщается к благу, тем свойственно терпеть и искушения, потому что искушения их смешаны с благом... [И если это так, то благодать — прежде искушения]³; тем не менее, очевидно, что ощущение искушений для испытания свободы непременно предшествовало восприятию дарования. Ибо благодать никогда не входит в человека, пока он не вкусил искушений. Поэтому в действительности благодать приходит сначала, однако в ощущении чувств она медлит⁴.

Чем отличаются искушения, которые посылаются Богом, от тех, что происходят по действию дьявола? Искушения от

¹ I/78 (387–388) = В39 (298).

² Сир. «духа усыновления»; ср.: Рим. 8:15.

³ Эта фраза отсутствует в сир. тексте.

⁴ I/78 (388) = В39 (299).

Бога посылаются «друзьям Божиим, которые смиренномудры»: последние подвергаются искушению не в наказание, а в целях Божественной педагогики.

Искушения, которые бывают от духовного жезла к преуспеянию и возрастанию души... суть следующие: лень, тяжесть в теле, расслабление членов, уныние, смущение ума, мысль о немощи тела, временное пресечение надежды, омрачение помыслов, оскудение человеческой помощи, недостаток потребного для тела, и тому подобное¹. От этих искушений человек приобретает душу одинокую и беззащитную, сердце сокрушенное со многим смирением. Отсюда познается, что человек вожделевает Создателя. Промыслитель соразмеряет искушения с силами и потребностями принимающих их... И это служит знаком возрастания при помощи Божией².

Напротив, искушения от диавола находят на «врагов Божиих, которые горды», на «людей бесстыдных», своей гордостью оскорбляющих Божию благодать. Эти искушения превышают пределы человеческих сил и ведут к духовному падению. Исаак подразделяет искушения от диавола на два вида — душевные и телесные. К первым относятся:

¹ Ср.: Главы о знании IV, 23: «Поверь мне, брат мой, что уныние, отчаяние, отяжеление членов, беспокойство и печаль ума и прочие прискорбные вещи, которые выпадают на долю подвижника в его безмолвном жилище, суть совершенные дела Божии. Не думай, что озарение на службе, чистота разума, радость и ликование сердца и утешение, которое от сладких слез и от просветленной беседы с Богом, — что только они являются делом Божиим...».

² I/78 (389) = B39 (299–300).

отнятие силы мудрости, которую имеют люди, жгучее ощущение в себе блудного помысла... скорая раздражительность, желание всегда настоять на своей воле, препираться на словах, порицать, превозношение сердца, совершенное заблуждение ума, хулы на имя Божие... желание быть в общении и обращении с миром, непрестанно говорить и безрассудно пустословить, всегда отыскивать себе новости, а также и лжепророчества.

К числу телесных искушений принадлежат различные «болезненные, постоянные, запутанные, неразрешимые приключения», вроде того, что люди внезапно оказываются в руках насильников, или испытывают беспричинный страх, или терпят внезапные и «сокрушительные для тела падения со скал», или оскудевают в вере: «короче говоря, все невозможное и превышающее силы постигает и их самих, и близких им»¹.

Те подвижники, которые истинно любят Бога, посредством искушений доказывают свою любовь и еще более укрепляются в ней: они испытываются, как золото в горниле, и через это испытание становятся друзьями Бога. Те же, которые не любят Бога, в искушениях «уступают место врагу своему и, став повинными, отпадают от Бога, как сор, за беспечность ума своего или за гордость свою, потому что не сподобились принять силу, которая действовала во святых»². Искушения, таким образом, выявляют, кто друг, а кто враг Богу, кто верен, а кто не верен. Искушение — это тот «кризис», суд до Страшного суда, на котором происходит отделение овец от козлов³.

¹ I/79 (390–391) = В39 (300–301).

² I/60 (331) = В36 (279).

³ Ср.: *Мф.* 25:32–33.

Человек бывает предан в руки диавола для искушения-истязания, когда он сам искушает Бога своей гордостью и распущенностью. В этом случае гнев Божий воспламеняется против человека:

Еще не испытал ты на себе суровости Господа, когда изменяет Он добрую десницу Свою на шуйцу, требуя расплаты от оскорбивших Его: как горяч Он в гневе и как преисполнен Он ревности в тот час, когда Он пробуждается! Он не отступит, хотя бы ты много умолял Его, если Он подвигнут на это: но раскаляется Он, словно печь, в гневе Своем¹.

Гнев Божий и «расплата», о которых идет речь, не означают наказания или возмездия за грехи. Как мы говорили выше, Исааку чуждо представление о Боге-Мздовоздателя: Бог не гневется на человека из-за того, что чувствует Себя оскорбленным или горит желанием отомстить. Скорее, Исаак говорит здесь о Боге-Детоводителе (Педагоге), Который подвергает человека экзамену-испытанию, являя видимые признаки гнева и «изменяя десницу на шуйцу», т. е. оставляя его — временно — в руках диавола. Целью этого испытания является благо человека: чтобы, почувствовав себя оставленным Богом, он обратился к Нему всем сердцем и покался. Только для этой цели человек может быть «предан сатане во измождение плоти, чтобы дух был спасен»². Диавол вообще не может искушать человека, если это не будет попущено ему Богом. Диавол «выпрашивает» людей у Бога, подобно тому, как он выпросил Иова³; но целиком

¹ П/31, 10.

² Ср.: 1 Кор. 5:5.

³ Ср.: Иов. 1:6–11; 2:1–5.

во власти Бога — отдать человека для испытания или нет. Поэтому как те искушения, которые приходят непосредственно от Бога, так и те, что приходят от диавола, попускаются Богом и потому могут служить делу спасения и духовного преуспеяния человека.

Согласно Исааку, диавол ополчается на подвижника четырьмя способами. Первый способ заключается в том, что диавол с первого момента вступления человека на путь подвижничества насылает на него тяжелые и сильные искушения, чтобы с самого начала ввергнуть его в пучину отчаяния и совратить с избранного пути. Второй способ — это когда диавол выжидает определенное время, пока первоначальная ревность в подвижнике остынет, и тогда приближается к нему. Третий способ — когда диавол, увидев, что подвижник весьма преуспел в духовной жизни, всевает в него помыслы гордыни, так чтобы человек приписал свои достижения самому себе. Наконец, четвертый способ заключается в том, что диавол искушает подвижника различными мечтаниями и блудными помыслами, внушая ему оставить монашеский образ жизни. «И все это попускается диаволу, чтобы вести со святыми брань посредством искушений, дабы таковыми искушениями проверялась любовь Божия в них»¹.

Всякий христианин призывается Исааком с самого начала своего пути приготовиться к перенесению искушений. Без искушений невозможно преуспеть в добродетелях:

Когда хочешь положить начало доброму деланию, готовься сперва к искушениям, которые тебя постигнут, и не сомневайся в истине. Ибо у врага в обычае, когда видит,

¹ I/60 (323–331) = ВЗ6 (269–278).

что кто-либо с горячей верой начал добрую жизнь, встречать его разными страшными искушениями... И противник делает это не потому, что имеет такую силу, — ибо тогда никто не смог бы сделать что-либо доброе, — но потому, что попускается ему Богом, как узнали мы на примере праведного Иова¹. Поэтому приготовься мужественно встретить искушения, которые насылаются на творящих добродетели...²

Время искушений и борений, даже если длится в течение всей жизни подвижника, является лишь неким переходным, или подготовительным, периодом, когда Бог испытывает силы человека. Как подчеркивает Исаак, пройдя через эти искушения и борения, человек входит в царство радости, когда с ним происходит «чудесное изменение»:

Пока человек пребывает в борьбе и продолжает борение, невозможно ему встретить свет разума или познать покой от помыслов... Но когда, по благодати Божией, время борьбы прошло для него, тогда он душою своею входит в место радости и на всякий день... обретает он в себе чудесное изменение, по слову Отцов. Пока же он не поднялся от этого места битв, он не обретет истинное утешение и не освободится от того образа жизни, который непременно исполнен уныния³.

¹ Ссылка на Иова отсутствует в сирийском тексте, где настоящая фраза звучит следующим образом: «И (делает это) в надежде на то, что никто не будет совершать добрые дела из страха перед искушениями, сопровождающими их».

² I/57 (292) = B5 (61–62).

³ Главы о знании IV, 57.

2. Богооставленность

Исаак часто говорит о состоянии, которое в сирийском языке выражается при помощи терминов *meštabqanuta* (оставленность), или *meštabqanuta d-men alaha* (богооставленность)¹. Семантически близкими к ним являются термины *‘amšana* (помрачение) и *qutta‘a* (уныние, отчаяние)²: последний термин соответствует греческому *ἀκηδία* (уныние, отчаяние, безнадежность).

По учению Исаака Сирина, вся жизнь христианского подвижника есть постоянная смена периодов «помощи» и «немощи», присутствия и оставленности, духовного подъема и упадка:

...Во все времена и на всех этапах подвижнической жизни помощь и немощь поочередно присутствуют в человеке. Бывает, что воздвигаются в нем бури против целомудрия; бывает, что сменяются состояния радости и уныния. По временам бывают у человека светоносные и радостные состояния, но вдруг опять появляются туча и мрак... Такие же перемены переживает и тот человек, который пребывает в служении Богу. Иногда ощущает он помощь от Божественной силы, которая внезапно появляется в уме; иногда же испытывает он противоположное ощущение, цель которого — в том, чтобы осознал человек немощность естества

¹ См., в частности, II/1, 4 и II/14, 3. Греческими эквивалентами терминов *meštabqanuta* и *meštabqanuta d-men alaha* являются, соответственно, термины *ἐγκατάλειψις* (оставленность) и *ἐγκατάλειψις τοῦ θεοῦ* (богооставленность). См. эти термины у *Евагрия Понтийского* (О молитве 38; Гностик 28; Схолии на Екклезиасту // SC 397, 126).

² См., в частности, II/21, 14.

своего и сколь слабо оно, немощно, неразумно и младенчески-
ственно...¹

Итак, периоды оставленности и духовного упадка необходимы для человека, чтобы он ощутил свою беспомощность. Богооставленность не есть удаление Бога от человека: она есть субъективное чувство отсутствия Бога, происходящее не от того, что человек в самом деле оставлен и забыт Богом, но от того, что, по той или иной причине, Бог хочет, чтобы человек остался один на один с той реальностью, которая его окружает. Так, Антоний Великий был на протяжении многих дней оставлен бороться с демонами; когда же он изнемог от борьбы, Господь явился ему в виде огненного луча. «Где Ты был? — спросил Антоний. — Почему Ты не явился в начале, чтобы прекратить мои мучения?» И голос Божий ответил ему: «Я пребывал здесь, Антоний, но ждал, желая увидеть твою борьбу»². Бог хочет, чтобы, перенеся опыт богооставленности, человек одержал свою собственную победу и стал достоин Его.

Богооставленность есть опыт всего человечества со времен грехопадения Адама. Она есть в равной мере опыт верующих и неверующих. Однако для верующих — это опыт временного отсутствия Бога, сменяющийся затем интенсивным ощущением присутствия, тогда как для атеиста это опыт постоянного и безысходного отсутствия. Атеист воспринимает отсутствие Бога как норму: хотя Бог не оставляет и не забывает его, он сам отрекается от Бога. Верующий, напротив, воспринимает ощущение отсутствия Бога как наивысшее и наиболее болезненное страдание: он не может смириться с отсутствием Бога и,

¹ II/9, 11.

² *Афанасий Александрийский. Житие св. Антония* 10.

хотя умом знает, что Бог не забыл о нем, душой и сердцем жаждет того, чтобы чувство присутствия вернулось к нему. Жизнь в Боге есть ощущение присутствия Божия, и когда это ощущение по каким-либо причинам нарушается, верующий человек не может успокоиться до тех пор, пока оно не вернется.

В этом смысле богооставленность является наивысшей мерой «кризиса»-суда, на котором верные отделяются от неверных. Опыт оставленности для каждого христианина имеет только два возможных исхода — либо умножение веры и приближение к Богу, либо «кораблекрушение в вере»¹ и утрата Бога: из этого опыта можно выйти либо «другом Божиим», либо атеистом. Исаак предостерегает от того, чтобы в периоды оставленности и искушений проклинать Бога, что может привести к потере веры. Так, некоторые люди в эти периоды приходят к сомнению в Промысле Божиим² и к мысли о том, «что Бог для них больше не существует, в то время как именно от Бога все это и происходит»³. Вместо того, чтобы гневаться на Бога, лучше было бы вспомнить о Его всеблагом Промысле и успокоиться: «Приблизься немного к Богу в испытаниях твоих посредством совести, о человек! Сознаешь ли ты, на Кого изливаешь гнев свой? Ты бы тотчас успокоился, если бы мудро помнил о сокровенном Промысле Его»⁴.

Чувство богооставленности овладевает человеком по разным причинам⁵. Одна из причин — пренебрежение традиционными внешними формами молитвы и отсутствие благоговения: Исаак говорит о «тех, кто пренебрегает почтительными внешними фор-

¹ Ср.: *1 Тим.* 1:19.

² I/1 (3) = B1 (3).

³ II/26, 6.

⁴ II/26, 7.

⁵ Ср.: *Евагрий*. Гностик 28 (о пяти причинах богооставленности).

мами, страхом Божиим и благоговением, которые следует показывать в молитве: каким бедствиям подвергаются они в состоянии богооставленности»¹.

Причиной богооставленности может быть собственное нерадение человека, недостаток терпения в скорбях, а также гордость. От всего этого рождается в человеке малодушие, а от малодушия — уныние:

Когда угодно Богу подвергнуть человека большим скорбям, Он попускает впасть ему в руки малодушия. И оно порождает в человеке одолевающую его силу уныния, в котором ощущает он подавленность души, и это есть вкушение геенны; сим наводится на человека дух исступления, из которого источаются тысячи искушений: смущение, раздражение, богохульство, жалобы на судьбу, превратные помыслы, переселения из одного места в другое, и тому подобное. Если же спросишь, что является причиной всего этого, то скажу: твое нерадение, ибо ты сам не позаботился взыскать врачевство от этого. Врачевство же от всего этого одно... Это смирение сердца².

Однако богооставленность появляется и по не зависящим от человека причинам. В частности, периоды оставленности, упадка, помрачения и отчаяния бывают у подвижников, живущих в безмолвии. В этом случае причина — неисповедимый Промысл Божий:

В то время, как бываем в омрачении, не будем смущаться, особенно если причина этому не в нас. Приписывай же

¹ II/14, 3.

² I/79 (391–392) = B39 (302).

это Промыслу Божию, действующему по причинам, известным одному только Богу. Ибо в иное время душа наша задыхается и бывает как бы среди волн, и, читает ли человек Писание, совершает ли службу, во всяком деле, каким бы ни начал заниматься, принимает он омрачение за омрачением. Он оставляет молитву и не может даже приблизиться к ней. Он совершенно неспособен представить, что наступит изменение и он опять будет в мире. Этот час исполнен отчаяния и страха, надежда на Бога и утешение веры в Него совершенно отходят от души, и вся она всецело исполняется сомнения и страха¹.

Богооставленность и уныние — самое страшное из всех испытаний, которые могут выпасть на долю человека, считает Исаак:

Что есть наказание? То, чтобы от этого впал ты в отчаяние из-за богооставленности, родившейся от неверия твоего. Отчаяние же предаст тебя унынию, а уныние предаст тебя расслабленности, последнее же уведет тебя от надежды твоей. Из того, что может случиться с тобой, нет ничего хуже².

Впрочем, Бог не оставляет душу в таком состоянии надолго. После периода богооставленности, уныния и отчаяния должно наступить изменение к лучшему:

Претерпевшие искушение в волнах этого часа по опыту знают, какое изменение последует по окончании его. Бог

¹ I/88 (416) = B48 (339).

² II/1, 4.

не оставляет душу в таком состоянии на целый день, потому что она утратила бы надежду христианскую; напротив, Он скоро совершает ее избавление¹.

Что должен делать безмолвник, чтобы избежать богооставленности, уныния и помрачения? Самое важное, считает Исаак, хранить смирение: «Смирение есть свойство ума здорового. Пока оно остается в человеке, не произойдет с ним богооставленность или какое-либо искушение, так чтобы он был искушаем телом или умом в одной из телесных и душевных страстей»². В соответствии с этим Исаак предупреждает читателя: «Слушай истинное слово: пока ты не обретишь смирение, ты будешь искушаем унынием больше, чем чем-либо другим»³. Не менее важно — постоянно молиться о том, чтобы не впасть в помрачение: «Пусть следующая молитва не прекращается в сердце твоём ночью и днем: “Господи, спаси меня от помрачения душевного”. Ибо в этом заключена всякая сознательная молитва»⁴. Помраченная душа есть второй ад, а просветленный разум — друг серафимов»⁵.

Но что все-таки делать подвижнику, если час богооставленности и уныния наступил? Обычный совет — молиться до тех пор, пока помрачение не пройдет: «Во времена этих искушений, когда так помрачен человек, он должен пасть на лицо свое в молитве и не вставать до тех пор, пока не придут к нему с неба сила и свет, который поддержит сердце его в несомнен-

¹ I/88 (417). Ср.: I Кор. 10:13.

² Главы о знании II, 23.

³ Главы о знании IV, 97.

⁴ Или «молитва, (происходящая) от знания».

⁵ Главы о знании I, 34.

ной вере»¹; «Когда наступает время борений и помрачения, даже если мы рассеиваемся, будем проводить больше времени в молитве и коленопреклонении до земли»².

Другой совет для подвижника, оказавшегося в состоянии богооставленности, — вспоминать о своей первоначальной ревности и о ранних годах своего подвижничества:

Во время поражения своего, расслабления и лени, связуемый и содержимый врагом в мучительном томлении... представляй в сердце своем прежнее время усердия твоего: как был ты внимателен ко всему, даже самому незначительному, какой подвиг показывал, с какой ревностью противился препятствовавшим твоему пути... Ибо всеми такими воспоминаниями душа твоя словно возбуждается из глубины, облекается пламенем ревности, как бы из мертвых восстает от потопления своего, возвышается и возвращается в свое первоначальное состояние³.

Еще один совет — читать Священное Писание и «книги учителей», т. е. писания Святых Отцов:

Когда случится, что душа твоя внутренне облекается тьмой, — это естественно для... чина безмолвия — и, подобно тому, как солнечные лучи закрываются от земли облачной мглой, душа на некоторое время лишается духовного утешения и света благодати по причине осеняющего душу облака страстей, и несколько умалется в душе твоей радо-

¹ II/9, 5.

² Главы о знании I, 30.

³ I/2 (9–10) = B2 (11–12).

стотворная сила, и ум осеняет необычная мгла, ты не смущайся умом и не подавай руку отчаянию. Но терпи, читай книги учителей, принуждай себя к молитве и жди помощи. Она придет скоро, без твоего ведома¹.

«Чтение» (*qeryana* — сирийский термин, означающий как чтение Библии, так и чтение Святых Отцов)² изгоняет уныние и мрак из души:

Я сам прошел через много опытов подобного рода, и что я нашел, то и описал здесь в напоминание, из любви к братьям, и многие, думаю, получают пользу от этих опытов и преуспеют, когда поймут, что в половине случаев отяжеления в безмолвии это состояние разрушается каким-либо видом чтения...³

В некоторых случаях, когда недостаточно только молитвы или только чтения, подвижник должен пустить в ход оба средства: «Смешаем то и другое: примем лекарство от Писания, а затем приступим к молитве»⁴.

Но бывает такая степень оставленности и помрачения, при которой человек не находит в себе сил ни читать Писание, ни молиться. На этот случай Исаак дает следующий совет:

Если не имеешь ты силы совладать с собой и пасть на лицо свое в молитве, накрой голову мантией своей и спи,

¹ I/64 (342) = B13 (124).

² Ср.: *Miller D.* Translator's Introduction. P. CXI–CXII.

³ II/33, 3.

⁴ Главы о знании I, 34.

пока не пройдет для тебя этот час омрачения; только не выходи из келлии своей¹. Этому искушению подвергаются более всего желающие проводить жизнь умственную и в шестивии своем взыскующие утешения веры. Поэтому всего более мучит и утомляет их этот час сомнением ума; следует же за сим богохульство, а иногда находит на человека сомнение в воскресении и иное нечто, о чем не должно нам и говорить. Все это многократно узнали мы на опыте и к утешению многих описали борьбу сию... Блажен, кто терпит это, не выходя за дверь. Ибо после этого, как говорят Отцы, достигнет он великого покоя и силы².

Впрочем, продолжает Исаак, невозможно полностью освободиться от периодов помрачения и достичь совершенного покоя в настоящей жизни. Чередование подъемов и спадов характерно для жизни безмолвника вплоть до самой его смерти:

Временами искушение и временами утешение — и в таком состоянии пребывает человек до исхода своего. А чтобы совершенно стать чуждым этому и совершенно утешиться — не будем на это и надеяться здесь³.

Времена помрачения и богооставленности сравниваются с зимой, когда жизнь природы как будто прекращается, однако в глубине земли зреют семена, которые весной дадут всходы.

¹ Ср. совет преп. Арсения Великого относительно того, как монах должен себя вести в периоды духовного упадка: «Ешь, пей, спи и бездельничай; только не оставляй келлии своей». См.: *Apophthegmata*. Arsenius 11 (PG 65, 89 C).

² I/88 (417) = B48 (339–340).

³ I/88 (418) = B48 (341).

Человек должен не отчаиваться, но терпеливо ждать, пока испытания, уныние и богооставленность, которые он претерпел, не принесут свой плод:

...Блажен, кто в надежде на благодать Божию претерпел уныние, являющееся сокровенным испытанием добродетели его и возрастания разума. Это подобно зимней тьме, которая вызывает рост сокровенного семени по мере разложения его под землей при резких переменах бурной погоды. После продолжительного ожидания плодов, когда это ожидание длится очень долго, человек отгоняет от себя уныние, чтобы оно не помрачало око души его из-за размышления о тех предметах, на которые направлен пристальный взгляд его; ведь некоторые из них обычно вызывают радость и прекрасное состояние разума. Ожидание его длится долго, и не скоро получает он ожидаемое. Ибо если не получает он скорого утешения в трудах, приходит он в отчаяние, подобно наемнику, которого лишили заработной им платы¹.

Период зимнего холода заканчивается так же внезапно и неожиданно, как начался; после чего наступает весна души:

Эта холодность и такая тягость попускается на человека для испытания и искушения. Но если возбудит он себя и с горячностью и с малым себе принуждением оттрясет от себя все это, то приближается к нему благодать, как было прежде, и приходит к нему иная сила, в которой скрываются вся-

¹ II/34, 3. Ср. образ зимы как времени помрачения, тоски и уныния, и весны как времени преобразования ума — у Макария Египетского. Новые духовные Беседы II (26).

кое благо и все виды помощи. И в изумлении дивится человек, припоминая прежнюю тягость и наступившую вдруг легкость и силу и представляя себе эту разницу и изменение, и то, как внезапно пришел он в такое состояние. И с этого времени умудряется и, если найдет на него подобная тягость, познает ее по прежнему своему опыту¹.

Исаак яркими красками описывает то состояние духовного просветления и восторга, которое может наступить вслед за периодом помрачения:

Бывает, что сидит человек в этом сосредоточенном и просветленном безмолвии, и нет для него ни входа, ни выхода. Но благодаря долгой беседе с Писаниями, постоянному молению и благодарению в немощи его, когда взгляд его непрерывно направлен к благодати Божией, после великого уныния в безмолвии, начинает мало-помалу зарождаться в сердце его некий простор и прораствание, рождающее радость изнутри, хотя она и не имеет причины в самом человеке или в какой-либо целеустремленности помысла. Ощущает он, что радуется сердце его, но почему — он не знает. Какое-то ликование охватывает душу его и наслаждение, при котором презирает он все существующее и видимое, и разум посредством силы своей видит, на чем основывается это восхищение помысла, — но причину этого он не понимает. Видит человек, что возвышен разум его над всем существующим и в полете своем находится превыше мира и воспоминаний, которые ниже его. Презирает он временный мир и отодвигает от себя далеко и навсегда. И не делает он

¹ I/70 (360) = B17 (138).

уже различия между нынешним расширением ума при этом биении сердца и прежним долготерпением в злострадании¹.

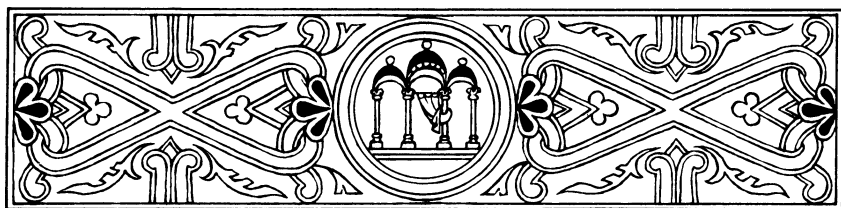
* * *

Так подвижник приобретает опыт из перенесенных искушений и восходит от силы в силу. Искушения и испытания, согласно Исааку, необходимы для всякого человека на пути к Богу. Из этих испытаний наиболее тяжким является богооставленность — опыт «вкушения геенны», когда человек впадает в помрачение и уныние, лишаясь надежды и утешения, происходящего от веры в Бога. Нужно не отчаиваться, но помнить о Промысле Божиим, который «при искушении даст и облегчение»², а также сохранять смирение и, по возможности, горячо молиться. На смену искушению непременно придет период близости Божией, и на смену оставленности — ощущение присутствия Бога.



¹ II/34, 2.

² I Кор. 10:13.



Глава IV

СМИРЕНИЕ

Смирение есть риза Божества.

I/53 (233) = B82 (575)

*Кто ради Бога во всем умяляет и смиряет себя,
тот бывает прославлен Богом.*

*Кто алчет и жаждет ради Него,
того напоит Бог Своими благами.*

*Кто терпит наготу ради Бога,
того облакает Он в ризу нетления и славы.*

*Кто нищает ради Бога,
тот бывает утешен истинным Его богатством.*

I/57 (304) = B5 (77)

Одним из лейтмотивов творений преподобного Исаака является тема смирения. Несколько Бесед из 1-го и 2-го томов целиком посвящены этой теме. В настоящей главе мы рассмотрим учение Исаака о смирении как богоуподоблении через подражание Христу и о внутренних и внешних признаках истинного смирения.

1. Смирение как уподобление Богу

Для преп. Исаака Сирина говорить о смирении (*tikkaka*, *takkikuta*)¹ — это говорить о Боге, потому что Бог в его восприятии есть Тот, Кто в наивысшей степени «кроток и смирен сердцем»². Смирение Бога, согласно Исааку, было явлено миру в воплощении Слова. В Ветхом Завете Бог оставался невидимым и неприступным для всякого приближающегося к Нему, когда же Бог облекся в смирение и скрыл Свое величие под человеческой плотью, Он стал видимым и доступным:

Смирение есть риза Божества. В него облеклось вочеловечившееся Слово и через него приобщилось нам в теле нашем. И всякий облеченный в него истинно уподобился Нисшедшему с высоты Своей, скрывшему добродетель величия Своего и славу Свою прикрывшему смирением, чтобы тварь не была попалена видением Его...³

Каждый христианин призван подражать Христу в смирении. Приобретая смирение, человек уподобляется Господу и облачается в Него:

¹ Исаак употребляет оба термина в одинаковом смысле. В сирийском языке термин *tikkaka* обычно указывает на процесс приобретения смирения (человек *смиряет* себя), а *takkikuta* — на результат этого процесса (человек *достиг смирения*). В русском тексте оба термина переводятся, как правило, словом «смирение» (соответствующим греческому *ταπεινότης*), или иногда словом «смиренномудрие» (греч. *ταπεινοφροσύνη*).

² Мф. 11:29.

³ I/53 (233) = B82 (575).

Всякий, кто облекся в то одеяние¹, в котором был видим Сам Творец, облекшись в тело наше, тот облекся в Самого Христа, потому что пожелал облечься, по внутреннему своему человеку, в то подобие, в котором Христос видим был твари Своей...²

Смирение в сочетании с христианским трудничеством делает человека «богом на земле»³.

Усыновление Богу и уподобление Ему происходят, согласно Исааку, не столько через различные аскетические делания, сколько через приобретение смирения. Делания без смирения не приносят никакой пользы, а смирения и без дел достаточно для усыновления Богу:

Смирение и без дел многие прегрешения делает простительными. Напротив, без смирения и дела бесполезны. Смирением, как сказал я, сделай беззакония твои простительными. Что соль для всякой пищи, то смирение для всякой добродетели; оно может сокрушить крепость многих грехов... И если приобретем его, оно сделает нас сынами Божиими и без добрых дел представит Богу, потому что без смирения напрасны все дела наши, всякие добродетели и всякое делание⁴.

Человек не вправе ожидать плодов духовного делания до тех пор, пока не приобретет смирения, даже если он прилагает большие аскетические усилия для достижения своей цели:

¹ Т. е. в одеяние смирения.

² I/53 (233–234) = B82 (575–576).

³ I/58 (317) = B6 (95).

⁴ I/46 (198–199) = B72 (499).

Если будешь трудиться в прекрасной добродетели и не почувствуешь, что вкушаешь от нее помощи, то не дивись. Ибо, пока не смирится человек, не получает награды за свое делание. Награда дается не за делание, но за смирение. Кто оскорбляет последнее, тот потеряет и первое¹.

Облекаясь в смирение, человек становится настолько богоподобным, что вызывает всеобщую любовь окружающих, которые относятся к нему, как к Богу. Смирение помогает восстановить такие отношения между людьми, при которых любовь царствует между ними:

Смиренного никогда человек не преследует ненавистью, не уязвляет словом и не презирует. Поскольку Бог любит его, он бывает всеми любим. И он всех любит, и все его любят. Все желают его, и на всяком месте, куда ни приближается, взирают на него как на ангела света, и воздают ему честь. Если и начнут речь мудрый или наставник, то они умолкнут, потому что слово уступают смиренному. Очи всех устремлены на его уста в ожидании, какое слово выйдет из них. И всякий человек ожидает слов его, как слов Божиих... Все принимают его как Бога, хотя он и неучен в слове своем, уничижен и невзрачен по виду своему².

Уподобление Творцу через смирение возвращает человеку его первоначальное безгрешное состояние, а также ту гармонию между ним и вселенной, которая была утрачена в результате грехопадения. Не только люди, но и животные, и стихии

¹ I/34 (148) = B85 (408).

² I/53 (234) = B82 (576–577).

повинуются смиренному, как они повиновались Адаму в раю; даже демоны становятся слугами его:

Приближается ли смиренномудрый к хищным зверям — и едва только обратят взор свой на него, укрощается свирепость их; они подходят к нему, как к своему владыке, поникают головами, лижут руки и ноги его, потому что ощутили от него то благоухание, которое исходило от Адама до его преступления, когда звери собраны были к Адаму, и он нарекал им имена в раю...¹ Даже демоны, при всей наглости и злобе своей, при всем высокомерии гордыни своей, приближаясь к нему, делаются, как прах, вся злоба их теряет силу, разрушаются козни их, безрезультатными остаются ухищрения их².

Исаак усматривает прямую связь между смирением и безмолвием: «Без безмолвия сердце не смирится, а без смирения сердце не воспламенится различными движениями. А без этого все служение отшельника — лишь прах и пепел»³. Под «различными движениями» в данном случае понимаются Божественные импульсы, возникающие в душе человека под действием благодати.

Смирение, согласно Исааку, есть некая таинственная сила, которую приобретают святые, когда достигают совершенства

¹ Многочисленные рассказы о том, как дикие животные повиновались святым, содержатся в житийной литературе. Ср. рассказ о св. Герасиме Заиорданском, которому служил лев (в *Apophthegmata patrum*). Более поздний пример — преп. Серафим Саровский, который кормил медведя.

² I/53 (235) = B82 (577–578).

³ Главы о знании II, 94.

в добродетелях. Эту силу получили апостолы в день Пятидесятницы, когда им было заповедано не отлучаться от Иерусалима, пока не примут силы свыше¹.

Это и означает сказанное о Нем в Божественном Писании, что тайны открываются смиренномудрым². Этому-то Духа откровений, показывающего тайны, сподобляются принимать в себя смиренные... Сие есть совершенство смиренномудрия. Блажен, кто приобрел его, потому что ежечасно целует и обнимает он недро Иисусово³.

Если смирение есть сверхъестественный дар от Бога, то далеко не всякий, кто по природе скромн и тих, может считаться смиренным⁴. Различию между естественным и сверхъестественным смирением посвящена часть Беседы 18 из 2-го тома. Здесь Исаак говорит о том, что природное смирение не может заменить того смирения, которое рождается в христианине в результате глубокого покаяния и воспоминания о величии Божиим и о смирении Христа:

Смирение сердца бывает у человека по двум причинам: или от острого сознания грехов своих, или от воспоминания о смирении Господа нашего, скорее же, от воспоминания о величии Божиим — до какой степени унизило себя это величие Господа всех, так что различными способами говорил Он с людьми и увещевал их; унизило себя до того, что Он даже воспринял от них тело, — и о том, сколько перенес Господь

¹ Деян. 1:4–8.

² Ср.: Пс. 25:9.

³ I/53 (237) = B82 (580).

⁴ I/53 (236) = B82 (579–580).

наш, и через что прошло тело Его, и каким презренным явился Он миру, тогда как Он всегда обладал неизреченной славой с Богом Отцом. Ангелы трепещут от видения Его и от славы лица Его, сияющей среди их чинов! Но нам был Он видим в таком образе смирения, что из-за обычности вида Его схватили Его, когда говорил Он с ними, и повесили Его на древе¹.

Что же касается естественного смирения, то оно имеет мало общего с вышеописанным:

Не приводи мне в пример тех, что смиренны по естеству... Не говори о естестве, ибо у них угасшие и немощные чувства, в которых умерли жар и горение. Не обладают они этим пронизательным смирением того, у кого смиренные помыслы, внимательная и пронизательная мысль, сознание собственного ничтожества, сокрушенное сердце и поток слез, происходящий от страдания совести и пронизательности воли. Если хочешь, спроси их самих. Ибо нет у них ничего из этого: разве имеют они сокрушенное размышление, разве внимают голосу совести? Нет у них размышления и памятования о смирении Спасителя нашего, нет острой боли, пронзающей их от сознания собственных грехов; нет в них горения и жара, воспаляющего сердце их к памятованию о грядущих благах; не имеют они и прочих полезных помыслов, которые благодаря трезвению разума обычно возбуждаются в сердце².

Если смиренными считать всех спокойных и кротких по природе, тогда нужно и евнухов включать в число девственников,

¹ II/18, 6.

² II/18, 8–9.

хотя только природа воспрепятствовала им вступить в брак, а не их собственная воля к воздержанию. «Точно так же обстоит дело с теми, кто по естеству мягок и смиренен: естество умирilo их побуждения, а не сила воли. Эти люди никоим образом не вкусили и не ощутили сладость даров и утешений, которые вкушают те, что смиренны ради Господа нашего»¹.

2. Внутренние признаки смирения

Смирение есть прежде всего внутреннее качество, заключающееся в отсутствии надежды на самого себя, уповании на Бога, чувстве своего недостойнства и своей беззащитности, присутствии Святого Духа в сокровенной глубине сердца. Вместе с тем смирение проявляется вовне, выражаясь в скромном обличье и бедной одежде человека, в немногословии, ненавязчивости, оказании чести другим, стремлении избежать почестей, терпении обид и оскорблений. Внешний и внутренний аспекты смирения неразрывно связаны: внешнее смирение оказывается ложным, если человек не смирится перед Богом в сердце; но и внутреннее смирение не может быть истинным, если оно никак не выражается вовне.

В соответствии с этим, признаки смирения бывают как внутренние, так и внешние. Разграничить их нелегко, что видно из следующего текста:

За смиренномудрием следует кротость и собранность в себя, т. е. целомудрие чувств, соразмерность голоса, немногословие, небрежение о себе, бедная одежда, ненадменная походка, склонение очей вниз, превосходство в милосердии,

¹ П/18, 10–11.

скорое излияние слез, уединенная душа, сердце сокрушенное, неподвижность к раздражению, нерасточенные чувства, скудость имущества, умаление во всякой потребности, перенесение всего, терпение, бесстрашие, твердость сердца, происходящая от ненависти к временной жизни, терпение в искушениях, веские, а не легкие мысли, угашивание помыслов, хранение тайн целомудрия, стыдливость, благоговение, а сверх всего этого — непрестанное безмолвствование и всегдашнее обвинение самого себя в невежестве¹.

Если говорить о внутренних признаках смирения, то нужно указать прежде всего на глубокое чувство Божественного присутствия, из которого рождается смирение. Человек не может смириться сам по себе, благодаря собственным усилиям или внешним действиям: он смиряется тогда, когда, встретившись с Богом, познает на опыте величие Божие и собственное ничтожество. После такой встречи человек приступает к Богу в глубоком молчании сердца, не считая себя достойным даже произносить слова молитв в присутствии Того, Кто выше всех слов. Такая молчаливая и смиренная молитва ведет человека в таинственные глубины Божественного созерцания:

...Истинно смиренный не посмеет и помолиться Богу, когда приступает к молитве, или счесть себя достойным молитвы, или просить чего-либо иного, и не знает, о чем молиться; но только молчит всеми своими помышлениями, ожидая одной милости и того изволения, которое изойдет о нем от лица достопоклоняемого Величия, когда преклоняет он лицо свое на землю, и внутреннее зрение сердца его вознесено к пре-

¹ I/48 (213) = B74 (516–517).

вознесенным вратам во Святое Святых, где Тот, Которого место — мрак¹, Кто ослепляет очи серафимов, чья добродетель побуждает легионы к ликостоянию их, Кто на все чины их изливает молчание, когда они ожидают, что таинства изольются из Невидимого в этом безвоздушном царстве, через безгласные движения, через бестелесные чувства, через внеобразное восприятие этой бесформенной Сущности и превосходящих их откровений, — сила помыслов их слишком слаба, чтобы вынести волны таинств Его. Тогда он осмеливается только так говорить и молиться: «По воле Твоей, Господи, да будет со мною»².

Другим внутренним признаком смирения является смерть человека для мира: «Кто в сердце своем стяжал смирение, тот стал мертв для мира, а умерший для мира стал мертв для страстей»³. Полное презрение к славе мира сего является признаком смирения, происходящего от духовной мудрости:

Откуда человек узнает, что он принял мудрость от Духа? — От самой мудрости, которая в сокровенности его и в чувствах учит его смиренным нравам... — Из чего узнает человек, что достиг смирения? — Из того, что находит для себя гнусным угождать миру своим общением с ним или словом; и в глазах его ненавистна слава мира сего⁴.

¹ *Исх.* 20:21. Подробнее о терминологии «мрака» у Исаака Сирина см. в главе VII нашей работы (раздел «Изумление»).

² I/48 (213–214) = B74 (517–518). В греч. и рус. переводах текст сильно сокращен.

³ I/89 (420) = B50 (346).

⁴ I/38 (160–161) = B62 (431–432).

Еще один внутренний признак смирения — пробуждение в человеке голоса совести, который учит его ни в чем не обвинять Бога и ближних, не возлагать вину на жизненные обстоятельства и не оправдывать самого себя. Человек, который прислушивается к голосу своей совести, достигнет духовного покоя и примирения с Богом:

Постоянные обличения совести есть признак смирения. Отсутствие их в каком бы то ни было действии есть признак ожесточения сердца: это указание на то, что человек привык оправдывать себя, обвиняя вместо себя своего ближнего, или — хуже того — сам премудрый Промысл Божий. Человек не может выйти из границ смирения, если он сначала не увидит себя невиновным, обвинив вместо себя события и случаи, которые были промыслительно уготованы для него Богом. Ибо когда, строго следуя совести, увидит он себя виновным в происшедшем, тогда узнает он, что состояние его есть глубокая степень смирения. Это явно из того, что он мирен и спокоен в неожиданностях, ибо остается он невозмутимым. Вот тот покой смирения, который есть плод зрелости. Кто вошел в это состояние, у того во всяком искушении покой будет больше, чем смущение¹.

Внутренний покой является характерным признаком смирения. Он выражается в отсутствии у человека страха перед жизненными обстоятельствами, в уверенности в Промысле Божиим, защищающем его от всякого зла:

В смиренномудром никогда не бывает суетливости, торопливости, смущения, горячих и легких мыслей, но во всякое

¹ II/37, 1–2.

время пребывает он в покое. Если бы небо упало на землю, смиренномудрый не ужаснется. Не всякий безмолвник смиренномудр, но всякий смиренномудрый — безмолвник... Смиренномудрый во всякое время пребывает в покое, потому что нечему привести ум его в движение или в ужас. Как никто не может утратить гору, так небоязнен и ум его¹.

Смиренный не боится несчастных случаев потому, что боится Бога: страх Божий вытесняет из его сердца всякий другой страх. Что такое страх Божий в понимании Исаака? Это благоговейный трепет перед Богом, боязнь оскорбить Его каким-либо греховным помыслом или действием. Смирение, согласно Исааку, может рождаться из страха Божия. Однако есть и другое смирение — то, что рождается из любви к Богу. Первое характеризуется сокрушением сердца, второе же — духовной радостью:

Бывает смирение от страха Божия, а бывает смирение из любви к Богу: иной смиряется из страха Божия, а другой — от радости. И смиренного из страха Божия сопровождают во всякое время скромность во всех членах, благочиние чувств и сокрушенное сердце, а смиренного от радости сопровождают великая простота и сердце бьющееся неудержимо².

Исаак сравнивает смирение с состоянием младенчества: смиренные ради Бога должны уподобляться младенцам в своей простоте и незлобии. Тема уподобления детям присутствует

¹ I/48 (213) = B74 (516).

² I/89 (421) = B50 (346).

уже в проповеди Христа: «Если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное»¹. Толкователи антиохийской школы воспринимали эти слова как указание на необходимость для христианина быть смиренным и простосердечным². Продолжая ту же тему, Исаак указывает на беззащитность детей, которая заставляет Бога проявлять особую заботу о них; таким же беззащитным должен быть смиренный:

Сказано: *Господь хранит младенцев*³. Младенец подходит к змее, берет ее за шею, и она не делает ему вреда. Нагим ходит младенец целую зиму, когда другие одеты и укрыты, и холод входит во все члены его, а он голый сидит в день холода, зимней стужи и мороза — и не заболевает. Ибо тело простоты его иным — невидимым — одеянием покрывает тот сокровенный Промысл, соблюдающий нежные члены его, чтобы не приблизился к ним от чего-либо вред... Сказано: *Господь хранит младенцев*, и не только этих малых телом, но и тех мудрых в мире, которые оставляют свое знание, опираются на ту вседовлеющую Премудрость, волей своей уподобляются младенцам...⁴

Таким образом, на смиренного простирается особый Промысл Божий, который окутывает человека, подобно одежде, укрывая его и защищая от всякой внешней опасности. Иначе говоря, смиренный вступает в особые отношения с Богом: отказываясь от естественных средств самозащиты, он возлагает всю свою надежду на Бога, «хранящего младенцев».

¹ Мф. 18:3.

² Ср.: *Иоанн Златоуст*. Беседы на Матфея-Евангелиста 58, 2–3.

³ Пс. 114:5.

⁴ I/49 (214–215) = B77 (525).

В немощи человеческой совершается сила Божия¹. Когда человек сознает собственное бессилие и призывает на помощь Бога, он непременно получает эту помощь. Отсюда неразрывная связь между смирением и молитвой:

Блажен человек, который познает немощь свою, потому что знание это делается для него основанием, корнем и началом всякого доброго усовершенствования... Кто познает, что имеет нужду в Божией помощи, тот совершает много молитв. И в какой мере умножает их, в такой смиряется сердце его. Ибо всякий молящийся и просящий не может не смириться. *Сердце же сокрушенно и смиренно Бог не уничижит*².

Молиться нужно прежде всего о приобретении смирения, так как приобрести его человеческими усилиями невозможно.

...Что невозможно для людей, вполне может случиться у Бога³, — говорит Исаак. — Вместо того, чтобы молиться о тех или иных предметах и делах, оставь все это и уповай на одно: «Боже, даруй мне смирение, чтобы мне освободиться от бича и чтобы благодаря смирению приблизился я даже к тем наслаждениям разума, о которых, пока нет у меня смирения, я не знаю, как ни хотелось бы мне узнать о них!» И даст Он тебе дар Духа Своего — дар, о котором не можешь ты ни сказать, ни помыслить, насколько он велик. Благодаря ему сокровенным образом сделаешься ты смиренным, если только Он видит, что не хочешь ты отойти в

¹ Ср.: 2 Кор. 12:9.

² I/61 (333) = В8 (104–105). Ср.: Пс. 50:19.

³ Ср.: Мф. 19:26.

сторону или вообще прекратить неустанно просить об этом, и если не утомляешься ты неизменно приносить эту молитву свою. Поверь, брат мой, что смирение есть некая сила, которую невозможно описать языком и приобрести человеческим усилием. Но по молитве дается оно тому, кому дается, и среди бдений с молениями и горячими прошениями приобретают его¹.

3. Внешние признаки смирения

К числу внешних признаков смирения относится, в частности, отсутствие интереса к земным развлечениям и увеселениям, стремление избежать суеты мира, многозаботливости, роскоши. Человек, обладающий большим капиталом, занимающийся различными делами, участвующий в общественной жизни, оказывается связан по рукам и ногам путами мира сего. Напротив, тот, кто избегает всего этого, сохраняет богоподобную свободу:

Смиренномудрый никогда не останавливается посмотреть на собрания, народное стечение, волнение, шум, разгул, хлопоты и наслаждение, следствием которого бывает невозддержность; не вовлекается в речи, беседы, клики и рассеяние чувств, но всему предпочитает разобщаться со всеми в безмолвии, уединившись и отлучившись от всей твари, заботясь о себе самом в стране безмолвной, вдали от всех живых существ и отделенный от всей твари. Во всем умаление, нестяжательность, нужда, нищета — для него вожделенны. Ему желательно не то, чтобы иметь у себя

¹ II/27, 1–3.

многое и быть в непрерывных делах, но чтобы во всякое время оставаться на свободе, не иметь забот, не возмущаться здешним, так, чтобы помыслы его не выходили вне его... Поэтому смиренномудрый непрестанно охраняет себя от многого и тогда находит себя во всякое время в тишине, в покое, в мире, в кротости, в благоговении¹.

Такое отношение к жизни, при котором человек не хочет быть вовлеченным в мирскую активность и чувствует себя как бы гостем в человеческом обществе, у монашеских писателей Востока называется «странничеством». Это отношение к жизни должно сохраняться в аскете на всяком месте и во всякое время: «Во все дни жизни своей, куда бы ты ни пришел, признавай себя странником...» — пишет Исаак². В одной из «Глав о знании» Исаак говорит:

Человек должен быть чужд всем своим знакомым, своей семье, своим родственникам, уйти в чужую страну и избрать для себя спокойное место, которое спокойно от всякой суеты. И он будет жить там в телесной нужде, в одиночестве, в бедности, лишенный общения с людьми, видимого собеседования и утешения³.

В сирийской традиции монаха-отшельника вообще часто называли «странником» (*aksenaya*). На языке восточной аскетики странничество (греч. ξενιτεία, сир. *aksenayuta*) не означает кочевого образа жизни или перехода с места на место. Странничество — это прежде всего удаление от мира и мир-

¹ I/48 (212–213) = B74 (515–526).

² I/56 (282) = B4 (47).

³ Главы о знании I, 85.

ских развлечений, сознание кратковременности и непрочно-сти настоящей жизни, отказ от земного ради достижения небесного. Такое странничество ведет к смирению:

Как может человек приобрести смирение?.. Непрестанным памятованием согрешений, ожиданием близкой смерти, бедным одеянием, тем, чтобы во всякое время предпочитать последнее место и во всяком случае принимать охотно на себя дела самые последние и унижительные, не быть непослушным, сохранять непрестанное молчание, не любить ходить в собрания, желать оставаться неизвестным и не идущим в счет, не иметь никакого дела в полном своем распоряжении, ненавидеть беседы со многими лицами, не любить прибыли, и сверх того, возвышать свою мысль от всякого порицания и обвинения какого-либо человека и от соперничества... в одиночестве заниматься своим делом и не брать на себя заботы о чем-либо в мире, кроме себя самого. Короче сказать, странническая жизнь, нищета и пребывание в уединении — вот от чего рождается смирение и очищается сердце¹.

Другим внешним проявлением смирения является безропотное перенесение унижений и обид:

С доброй волей претерпи унижение и смирение, чтобы принять тебе дерзновение перед Богом, — пишет Исаак. — Человек, сознательно терпящий всякое жестокое слово, если сам не поступил раньше несправедливо с говорящим ему, возлагает этим на голову свою терновый венец, но блажен, потому что нетленно увенчается во время, которого не знает².

¹ I/48 (206–207) = B74 (508).

² I/56 (277) = B4 (41).

Исаак считает безропотное перенесение обид самой высшей и трудной добродетелью:

Кто может с радостью перенести обиду, даже имея в руках средство отразить ее, тот принял утешение от Бога по вере в Него. И кто со смиренномудрием терпит возводимые на него обвинения, тот достиг совершенства, и ему удивляются святые ангелы. Ибо нет никакой иной добродетели столь высокой и трудной¹.

Смирение проявляется также в том, что человек стремится быть в пренебрежении у других людей:

Как благодать близка к смиренномудрию, так болезненные приключения — к гордыне. Сердце Господне на смиренномудрых, чтобы возвеселить их; лицо же Господне обращено против гордых, чтобы смирить их. Смирение всегда приемлет от Бога милость, а жестокосердию и маловерию встречаются страшные случаи. Умаяй себя во всем перед всеми людьми, и будешь возвышен перед князьями века сего. Предваряй всякого своим приветствием и поклоном, и будешь почтен больше приносящих в дар суфирское золото². Унижай себя, и увидишь в себе славу Божию. Ибо где произрастает смирение, там исходит Божия слава. Если будешь стараться пребывать в явном унижении, то Бог сделает так, что тебя будут прославлять все люди; если же в сердце своем будешь иметь смирение, то в сердце твоём покажет тебе Бог славу Свою... Старайся быть в пренебрежении, и наполнишься Божией честью. Не домогайся

¹ I/57 (294) = B5 (63–64).

² Ср.: 3 Цар. 10:11.

быть почитаемым, будучи внутренне исполненным язв. Презирай честь, чтобы стать почтенным...¹

Истинное смирение, согласно Исааку, выражается в оказании подчеркнутого уважения ближним. Ко всякому, кто ни встретится на пути смиренного, он отнесется с благоговейным почтением и любовью:

Когда встретишься с ближним своим, принуждай себя оказывать ему честь выше меры его. Лобызай руки и ноги его, обнимай их часто с великой честью, возлагай руки его на глаза себе, и хвали его даже за то, чего он не имеет. А когда разлучишься с ним, говори о нем только хорошее и что-нибудь досточестное. Ибо этим и подобным этому привлечешь его к добру... и посеешь в нем семена добродетели².

Хотя Исаак и говорит здесь о «принуждении себя» к тому, чтобы оказывать честь ближнему, речь не идет об искусственно и преднамеренно аффектированном отношении: скорее, такое отношение должно быть естественным следствием искренней любви к ближнему, глубочайшего почтения к нему и сознания собственного недостойнства перед ним.

Крайней степенью смирения в его внешнем выражении является юродство — явление, широко распространенное на всем Православном Востоке во времена Исаака Сирина. Юродство заключается в намеренном принятии на себя облика глупца или в совершении вызывающих и предосудительных действий с целью быть осужденным другими людьми. Подвиг юродства принимали на себя те аскеты, которые становились известны сво-

¹ I/57 (303–304) = B5 (76–77).

² I/57 (306) = B5 (79).

ей святой жизнью: лишенные возможности претерпевать поношения и поругания, они надевали на себя маску безумия с целью получить такую возможность.

Ибо если человек не будет пренебрегать и почестями, и бесчестиями, — пишет Исаак, — и ради безмолвия терпеть поношение, поругание, вред, даже побои, не сделается посмешищем, и видящие его не станут почитать его юродивым и глупцом, то не сможет он пребыть в благом намерении безмолвия...¹

Исаак приводит в пример древних святых, взявших на себя подвиг юродства ради того, чтобы избежать человеческой славы:

Кто истинно смиренномудр, тот, будучи обижен, не возмущается и не говорит ничего в свою защиту о том, в чем он обижен, но принимает клевету как истину, и не старается уверять людей, что он оклеветан, но просит прощения. Ибо некоторые добровольно навлекали на себя название блудников, не будучи таковыми; другие же терпели наименование прелюбодеев, будучи далекими от прелюбодеев... и с плачем просили у обидевших прощения в беззаконии, которого не совершали... Иные же, чтобы не прославляли их люди за превосходные правила жизни, соблюдаемые ими втайне, представлялись в образе юродивых, будучи растворены Божественной солью и непоколебимы в тишине своей, так что на высоте совершенства своего имели провозвестниками своих добродетелей святых ангелов².

¹ I/23 (111–112) = B41 (307–308).

² I/58 (310) = B6 (85–86).

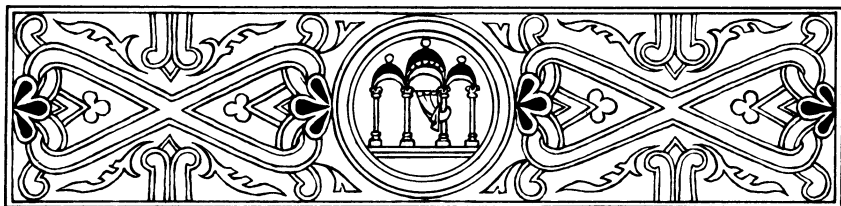
Исаак делится своими личными воспоминаниями о беседах на тему юродства со знаменитыми старцами в пору своей монашеской юности. Он рассказывает о том, как однажды он пришел к некоему «ветхому, прекрасному и добродетельному старцу» и сказал ему: «Приходит мне, отец, помысел пойти в воскресный день на церковную паперть, сесть там и рано утром есть, чтобы всякий входящий и выходящий, увидев меня, уничижил». На это старец ответил Исааку:

«Написано, что всякий делающий соблазн мирянам не узрит света. А ты никому не известен в этой стране¹, жизни твоей не знают, будут же говорить, что монахи с утра едят... Древние отцы делали так по причине многих совершенных ими чудотворений и по причине оказываемой им чести и прославления их имени, и делали это, чтобы подвергнуть себя бесчестию, скрыть славу жизни своей и удалить от себя причины к гордыне. А тебя что заставляет поступать подобным образом?.. Ты не имеешь такого отличного жития и такого имени, а живешь, как и прочие братья. Ты себе не принесешь пользы, а другому повредишь. Притом, такой образ действий приличен не всем, но одним совершенным и великим...»².

Так старец пытался умерить пыл юного подвижника и предотвратить его от совершения предосудительных с точки зрения монашеской этики поступков ради достижения смирения.

¹ Эта ремарка свидетельствует о том, что Исаак начинал свой монашеский путь не у себя на родине.

² I/11 (50) = B18 (142–143).



Глава V

СЛЕЗЫ

*Для отшельника нет праздников.
Праздник отшельника есть его плач.*

Главы о знании II, 44

*Ибо Ты даешь грешнику кающемуся покаяние
и сокрушенное сердце;
так Ты освобождаешь его сердце
от лежащего на нем бремени греха
благодаря утешению, происходящему
от печали и от дара слез.*

II/5, 3

Учение преподобного Исаака о слезах тесно связано с темой покаяния, хотя, как мы увидим, он говорит не только о покаянном плаче о грехах, но и о плаче умиления, объемлющем душу человека при встрече с Богом. Ниже мы рассмотрим учение Исаака о покаянии, после чего остановимся на его учении о двух видах слез: горьких слезах покаяния и сладких слезах умиления.

1. Покаяние

Вслед за Афраатом и Иоанном Апамейским, Исаак говорит о покаянии как лекарстве, данном самим Богом для постоянного обновления и исцеления человека:

Поскольку знал Бог Своим милосердным знанием, что если бы абсолютная праведность требовалась от людей, тогда только один из десяти тысяч нашелся бы, кто мог бы войти в Царство Небесное, Он дал им лекарство, подходящее для каждого, — покаяние (*tyabuta*), чтобы каждый день и на всякий миг было для них доступное средство исправления посредством силы этого лекарства и чтобы через сокрушение они омывали себя во всякое время от всякого осквернения, которое может приключиться, и обновлялись каждый день через покаяние. Велико это средство, которое сострадательный Творец, по премудрости Божества Своего, уготовал ради нашей вечной жизни, ибо Он желает, чтобы мы ежедневно обновлялись и представляли в добродетельном изменении воли и обновлении разума¹.

Итак, покаяние должно происходить в человеке не периодически, но каждый день и час: «Ежечасно надлежит нам знать, что в сии двадцать четыре часа дня и ночи имеем мы нужду в покаянии»². Покаяние не должно ограничиваться только определенным периодом в жизни человека и не должно считаться уделом определенной категории людей. В этом смысле покаяние универсально:

¹ II/40, 8–9.

² I/47 (201) = B73 (502).

Ибо если все мы грешники и никто не выше искушений, то ни одна из добродетелей не выше покаяния, [потому что дело покаяния никогда не может быть совершенно. Покаяние всегда прилично всем грешникам и праведникам, желающим достичь спасения. И нет предела совершенству, потому что совершенство и самих совершенных несовершенно. Поэтому-то покаяние до самой смерти не определяется ни временем, ни делами]¹.

Исаак определяет покаяние как «оставление прежнего и печаль о нем»². В другом же месте покаяние определяется как «приближающееся к Богу неослабное прошение об оставлении прошедшего и мольба о хранении будущего»³. В последнем определении можно выделить три момента. Во-первых, покаяние есть молитва перед лицом Бога, через которую человек приближается к Творцу, а не только переживание содеянных грехов наедине с собой. Во-вторых, покаяние есть мысль о прошлом, отречение от грехов прошлого и раскаяние в них. В-третьих, покаяние есть обращенность в будущее и желание сохранить свое будущее неоскверненным от греха.

Покаяние сравнивается с кораблем, на котором человек переплывает море, отделяющее его от вечной жизни. Капитаном этого корабля является страх Божий, а пристанью и целью путешествия — Божественная любовь. В эту пристань входят все «труждающиеся и обремененные» покаянием⁴. «Собери мои порывы для корабля покаяния, чтобы в нем возликовал я

¹ I/71 (366) = B30 (213). Текст в квадратных скобках отсутствует в восточно-сирийской редакции.

² I/48 (205) = B74 (507).

³ I/47 (201) = B73 (502).

⁴ I/83 (399) = B43 (317). Ср.: *Мф.* 11:28.

посреди житейского моря, пока не достигну гавани Твоей надежды», — молится Исаак¹.

О покаянии говорится как о втором крещении: эта тема традиционна для всей восточной патристической традиции. Согласно Исааку, Бог не захотел, чтобы человек из-за злоупотребления своей свободой лишился уготованного ему блаженного состояния, и потому Он «изобрел второй дар, который есть покаяние, чтобы через него получали люди обновление каждый день и им были оправдываемы на всякий миг»². Покаяние является возобновлением благодати крещения, утраченной в результате грехопадения: «Как благодать на благодать, людям по крещении дано покаяние. Ибо покаяние есть второе возрождение от Бога. И то дарование, которого залог приняли мы от веры, приемлем покаянием. Покаяние есть дверь милости, открытая усердно ищущим его... Покаяние есть вторая благодать...»³. Через покаяние человеку возвращается то знание (*ida'ta*), которое было дано ему в крещении как залог⁴.

Тема крещения слезами в патристической традиции иногда связывается с темой крещения кровью⁵. Развивая это сравнение, Исаак говорит о покаянии как мученичестве:

Истинно кающийся есть живой мученик. Слезы по своим действиям превосходят кровь, и покаяние превосходит мученичество. Первые⁶ увенчиваются раньше, чем вторые⁷:

¹ II/5, 14.

² II/10, 19.

³ I/83 (397) = B43 (315).

⁴ I/84 (401) = B44 (319).

⁵ Ср.: Григорий Богослов. Слово 39, 17.

⁶ Т. е. кающиеся.

⁷ Т. е. мученики.

вторые увенчиваются вместе с прочими, а первые — прежде прочих. Таким образом, истинно кающийся видится получающим двойной венец¹.

Покаяние начинается с чувства собственной греховности, появляющегося в человеке под действием благодати Божией. Это чувство — дар Божий, входящий в наш ум, когда Бог видит, что мы утомлены искушениями². Почувствовать собственную греховность, говорит Исаак, важнее, чем совершать чудеса и иметь сверхъестественные мистические видения, ибо с этого чувства начинается путь покаяния. И само покаяние выше многих великих добродетелей:

Восчувствовавший грехи свои лучше того, кто молитвой своей воскрешает мертвых... Кто один час провел, воздыхая о душе своей, тот лучше доставляющего пользу всему миру своим лицезрением. Кто сподобился увидеть самого себя, тот лучше сподобившегося видеть ангелов... Кто последует Христу в уединенном плаче, тот лучше похваляющегося собою в собраниях³.

Покаяние является интегральным актом, в котором участвуют и ум, и сердце человека. Исаак говорит о «печали ума» и о «сердце, исполненном печали», как атрибутах истинного покаяния⁴. «Сердце сокрушенное и смиренное»⁵ приобретает человеком в процессе покаянного осознания своих грехов,

¹ Главы о знании I, 53.

² I/51 (228) = B79 (542).

³ I/41 (175) = B65 (463–464).

⁴ I/89 (419) = B50 (344).

⁵ Ср.: Пс. 50:19.

которое одновременно является освобождением от груза этих грехов: «Ибо Ты — Тот, Кто дает покаяние и сердце плачущее грешнику кающемуся, так что благодаря утешению от плача и от дара слез освобождаешь Ты его от лежащего на нем бремени греха»¹.

Результатом и плодом покаяния является прощение грехов. Это прощение следует непосредственно за покаянием, и причиной является безмерная любовь Бога к человеку — любовь, которая заставила Сына Божия не только простить всех грешников, но и Самому сделаться человеком: «Поскольку же лицо Его на всякий миг обращено к прощению, Он... изливает на нас обильную благодать, которая, подобно океану, не знает меры. И тому, кто показывает хотя бы малое страдание и волю к сокрушению о происшедшем, Он сразу, в тот же час, без промедления дарует прощение грехов»².

Поэтому христианин никогда не должен сомневаться в том, что его грехи прощаются Богом, когда он приносит покаяние — даже если речь идет о тяжких грехах. Уверенность в прощении исходит из мысли о милосердии Бога, которое превышает Его справедливость, о Промысле Божиим, распространяющемся на все творение, и, в особенности, о воплощении Бога Слова, которое стало залогом примирения между Богом и человеком:

Кто же, видя и слыша подобные вещи, подвигнется к воспоминанию о собственных грехах, которые ввергнут его в такое сомнение: «Простит ли мне Бог, если я прошу Его, те грехи, о которых я болезную и от воспоминания о которых мучаюсь, из-за которых, хотя я гнушаюсь ими, я падаю, но

¹ II/5, 3.

² II/40, 13–14.

после того, как они случились, причиняемая ими боль бывает сильнее, чем даже жало скорпиона; и хотя я ненавижу их, я остаюсь посреди них, и хотя каюсь в них со страданием, снова жалостным образом возвращаюсь к ним». Вот как, наверное, многие богобоязненные люди думают, — те, которые заботятся о добродетели, но бывают одолеваемы страстями, которые плачут о грехе, и однако по причине собственной неустойчивости постоянно падают: они все время живут между грехом и покаянием. Не будем сомневаться в надежде на наше спасение, о люди, ибо Тот, Кто претерпел страдания ради нас, всячески заботится о жизни нашей; милосердие Его превосходит сознание наше, благодать Его больше, чем то, о чем мы просим Его. Ибо десница Господа нашего простерта ночью и днем, и Он следит за тем, чтобы поддержать, успокоить и поощрить каждого, особенно если Он обретает тех, кто переносит даже малое страдание и печаль о том, чтобы грехи их были прощены...¹

Так через акт покаяния происходит примирение между человеком и Богом. От человека требуется раскаяние в соделанных грехах и решимость хранить себя от них в будущем, а также молитвенное предстояние перед Богом с просьбой о помиловании. От Бога же приходит прощение, воссоединяющее человека с Богом и приобщающее его Божественной любви.

2. Горькие и сладкие слезы

Слезы — одна из традиционных тем сирийской аскетической письменности начиная с Ефрема. Последнего называли

¹ П/40, 15–17.

«отцом покаяния». Византийский современник написал о нем следующие строки: «Непрестанно плакать было для Ефрема то же, что для других дышать воздухом. Кто будет читать его писания, тот увидит, что он не только тогда плачет, когда говорит о покаянии, но и... там, где другие выражают радость»¹. Византийскому читателю Ефрема удалось подметить одну характерную деталь опыта слез в сирийской традиции: слезы бывают не только выражением покаяния, но и выражением радости. Эта тема вновь прозвучит у Исаака Сирина.

Слезы были неотъемлемой частью монашеского опыта Исаака. Следует отметить, что в сирийском языке для обозначения монаха употреблялся термин *abila*, буквально означающее «плачущий». Согласно сирийской традиции, монах — это в первую очередь тот, кто плачет — о себе, о других, обо всем мире.

Тот плачущий (*abila*), — пишет Исаак, — кто, по упованию будущих благ, все дни жизни своей проводит в алчбе и жажде. Тот монах (*ihidaya*), кто пребывает вне мира и всегда молит Бога, чтобы получить ему будущие блага. Богатство монаха — утешение, находимое в плаче...²

В соответствии с представлением о монахе как человеке, деланием которого является плач покаяния, Исаак говорит:

Какое иное занятие у монаха в келлии его, кроме плача? Разве бывает у него время от плача обратиться к другой мысли? И какое занятие лучше этого? Само пребывание

¹ Св. Григорий Нисский. Похвальное Слово Ефрему Сирину (авторство Григория оспаривается).

² I/58 (309) = B6 (83–84).

монаха и одиночество его, уподобляясь пребыванию во гробе, далекому от радости человеческой, учат его, что его деятельность — плач. И самое значение имени его к тому же призывает и убеждает, потому и называется он плачущим (*abila*), т. е. исполненным горечи в сердце. И все святые в плаче переселялись из этой жизни. Если же святые плакали и, пока не переселились из жизни сей, очи их всегда были наполнены слезами, то кто не восплачет? Утешение монаху порождается плачем его. И если совершенные и победоносные здесь плакали, то как стерпит исполненный язв, чтобы пребыть ему без плача? Если у кого перед глазами лежит мертвец и он видит, что сам он умерщвлен грехами, того нужно ли учить, с какой мыслью пользоваться ему слезами? Душа твоя, которая для тебя дороже целого мира, умерщвлена грехами и лежит перед тобою: неужели не требует она плача?¹

Покаянный плач, по учению Исаака, должен быть непрерывным. По мере же приближения человека к плоду духовной жизни слезы должны становиться все более частыми, — до тех пор, пока они не станут литься ежедневно и ежечасно:

Ученик: Какие точные указания и близкие признаки, по которым человек ощущает, что начал он видеть в себе плод, сокрытый в душе?

Учитель: Когда сподобится кто благодати многих слез, проливаемых без понуждения, ибо слезы являются для ума как бы неким пределом между телесным и духовным, между страстным состоянием и чистотой. Пока человек не примет

¹ I/22 (98) = B35 (251–252).

этого дарования, дело его совершается лишь во внешнем человеке, и еще не ощутил он вовсе действительности тайн духовного человека. Ибо когда человек начнет оставлять телесное настоящего века и оказывается переступившим предел того, что находится в естестве, тогда скоро достигает этой благодати слез. И слезы сии начинаются от первой обители сокровенного жития и возводят человека к совершенству любви Божией. И чем далее преуспевает он, тем более обогащается сей благодатью, пока от продолжительного излияния слез не начнет пить их и в пище своей, и в питии своем¹.

Вместе с тем непрестанный плач — еще не вершина духовного восхождения. Вершиной является такое состояние, при котором человек под действием непрестанного плача приходит к «умиротворению помыслов» и духовному покою: в этом состоянии слезы становятся «умеренными». Динамика перехода от кратковременных слез к непрестанному плачу и затем от непрестанного плача к «умеренным» слезам духовного покоя показана в Слове 65 из 1-го тома. Здесь Исаак говорит, что рождение в человеке покаянного плача означает вступление его на путь к Богу. На начальном этапе слезы бывают кратковременными, на среднем они льются непрестанно, а на высшем — приходят «в меру». Это свое учение Исаак считает верой всей Церкви:

Когда достигнешь области слез, тогда знай, что ум твой вышел из темницы мира сего, встал² на стезю нового века, и начал обонять тот чудный новый воздух. И тогда начина-

¹ I/21 (92–93) = ВЗ5 (244–245).

² Букв. «поставил ногу свою».

ет он источать слезы, потому что приблизилась болезнь рождения духовного младенца, так как... благодать поспешает таинственно породить в душе божественный образ для Света будущего века.

Пока младенец не родится, слезы приходят к безмолвнику по временам, но по мере возрастания младенца слезы увеличиваются и затем становятся непрерывными.

Ибо очи его уподобляются водному источнику до двух и более лет, а потом приходит он в умиротворение помыслов... Когдаходишь в умиротворение помыслов, тогда отнимется у тебя множество слез, и потом приходят к тебе слезы в меру и в надлежащее время. Это есть самая точная истина: короче сказать, так верует вся Церковь¹.

Слезы покаяния, рождающиеся в человеке от сознания собственной греховности, сопровождаются «горечью в сердце» и сокрушением. Однако динамика развития человека предполагает постепенный переход от этого вида слез к другому — к сладким слезам умиления. Учению о двух видах слез посвящен специальный раздел в Слове 21 из 1-го тома:

Бывают слезы сожигающие, и бывают слезы укрепляющие², — говорит Исаак. — Поэтому все те слезы, которые исходят из сущности сердца от сокрушения о грехах, иссушают и сожигают тело... И сначала человек по принуждению вступает на эту степень слез, и ими отверзается ему

¹ I/65 (343–344) = B14 (125–127).

² Букв. «умашающие».

дверь для входа на вторую ступень, лучшую первой: и это есть страна радости, из которой человек приемлет милость. Это уже слезы, проливаемые по благоразумию: они и украшают, и укрепляют¹ тело, и исходят без принуждения сами собою; и не только, как сказано, укрепляют тело человеческое, но и вид человека изменяется. Ибо сказано: *Веселое сердце делает лицо веселым, а при сердечной скорби дух унывает*². Пока помышление человека безмолвствует, эти слезы льются по всему лицу. Тело получает от них некое насыщение, и радость отпечатлевается на лице. Кто имеет опыт этих изменений — поймет³.

Слезы умиления, сопровождающиеся чувством духовной радости, даются человеку, когда он достигает чистоты сердца и бесстрастия. Эти слезы являются следствием того, что человек удостоивается откровений свыше и видения Бога. Исаак говорит об этом, толкуя Заповеди Блаженства:

Блаженны чистые сердцем, потому что нет времени, когда бы ни услаждались они этой сладостью слез, и в ней всегда зрят они *Господа*.⁴ Пока еще слезы на глазах их, они сподобляются видения откровений Его на высоте молитвы своей; и нет у них молитвы без слез. Это и означает сказанное Господом: *Блаженны плачущие, ибо они утешатся*⁵. Ибо от плача приходит человек к душевной чистоте. Поэтому Господь, сказав *ибо они утешатся*, не сказал, каким утеше-

¹ Букв. «умащают».

² *Притч.* 15:13.

³ I/21 (93–94) = B35 (245–246).

⁴ Ср.: *Мф.* 5:8.

⁵ *Мф.* 5:4.

нием. Ибо, когда инок сподобился с помощью слез перейти область страстей и вступить на равнину чистоты души, тогда встречает его такое утешение... Проливать слезы и плакать — это дарование бесстрастных. И если слезы временно плачущего и сетующего могут не только вести его к безмолвию, но и совершенно очистить и освободить ум его от страстной памяти, то что скажем о тех, которые со знанием день и ночь упражняются в сем делании?.. Все святые стремятся к сему входу, потому что слезами отверзается перед ними дверь для вхождения в страну утешения¹.

Слезы умиления, рождающиеся в результате достижения человеком чистоты сердца и бесстрастия, ведут к совершенству любви Божией. Признаком достижения любви является способность человека проливать слезы при всяком упоминании имени Божия:

Ученик: По какому признаку узнает человек, что достиг любви?

Учитель: Когда памятование о Боге возбудилось в уме его, тогда сердце его немедленно возбуждается любовью к Богу, и очи его обильно источают слезы. Ибо любви свойственно воспоминанием о любимом возбуждать слезы. А пребывающий в любви Божией никогда не лишается благодати слез, потому что никогда не имеет недостатка в том, что питает в нем память о Боге. Поэтому и во сне он беседует с Богом. Ибо любви свойственно производить что-либо подобное, и она есть совершенство людей в настоящей жизни².

¹ I/21 (98–99) = B35 (253).

² I/21 (106) = B35 (261–262).

Исаак часто говорит о том, что слезы умиления должны сопровождать молитву:

Слезы, приходящие во время молитвы, сладость слов, ниспадающая в сердце, язык, с любовью ненасытно повторяющий слова, не будучи в силах оставить их и перейти к следующим из-за наслаждения и частичной радости, которая иногда происходит при чтении, а также при размышлении, — все это и тому подобное суть вкушение вспоможения благодати Божией, которое неосознанно вкушается теми, кто трезвится в служении своем, для укрепления и преуспеяния души в добродетели, дабы она еще более преуспела в трезвении своем¹.

Слезы в молитве — признак того, что молитва принята Богом². Когда человеку во время молитвы даются слезы, наслаждение ими не является праздностью³. Множество слез рождается у человека, живущего в безмолвии, «и в чудном созерцании сердце ощущает в них нечто различное, иногда с трудом, иногда с изумлением, потому что сердце умалается, делается подобным младенцу, и как скоро начнет он молитву, льются слезы»⁴. По свидетельству Исаака, слезы при молитве являются опытом большинства монахов его времени:

Скажи мне, брат мой, есть ли такой человек, который почти три ночи и три дня лежит на лице перед Крестом, как

¹ Главы о знании III, 37.

² I/30 (138) = B53 (384).

³ I/40 (167) = B65 (446).

⁴ I/41 (171) = B65 (451).

некоторые из Отцов; или который получил дар слез во время службы — то, что большинство благонамеренных братий испытывает, — слез, льющихся в таком изобилии, что этот брат не в состоянии закончить службу, даже если он усиливается сделать это? Но оставляет он службу из-за обильного плача и бывает подобен человеку, пробудившемуся от глубокого сна, и все тело его, так сказать, становится источником плача из-за сердечного воздыхания, происходящего от благодати, которая в нем. И орошается он слезами, или от некоей радости умолкает язык его, и по причине дивных прозрений льются слезы его и омывают лицо его, когда душа его бывает восхищена и исполнена неопишемого упования¹.

Мы видим, что Исаак не рассматривает слезы как некий экстраординарный дар, некую особую харизму, которой удостаиваются немногие. Напротив, он считает, что опыт слез необходим всякому монаху и вообще всякому христианину.

Как тогда быть с теми людьми, которые по природе не предрасположены к слезам? На этот вопрос Исаак отвечает в Беседе 18 из 2-го тома. Непрестанный плач, говорит он, рождается в человеке от трех причин. Во-первых, «от изумления исполненными тайн прозрениями, которые на всякий миг открываются уму, слезы льются в изобилии без воли человека и без принуждения». Во-вторых, слезы могут происходить «от любви к Богу, которая воспламеняет душу, и не может человек выносить эту любовь без постоянного плача, происходящего от сладости ее и наслаждения ею». В-третьих, слезы могут происходить «от великого смирения сердца»². Тот же человек,

¹ II/14, 46.

² II/18, 4–6.

который не обладает потоком слез, «лишен не только слез, но и причин слез, и нет в нем корней, порождающих их. Другими словами, никогда не ощущал он вкуса любви Божией; мысль о Божественных тайнах никогда не возбуждалась в нем благодаря постоянному пребыванию с Богом; нет у него и смирения (*mukkaka*) сердца, хотя он и воображает, что обладает смирением (*makkikuta*)»¹.

При отсутствии слез человек не должен искать извинения этому в особенностях своего естества. Как истинное смирение не является естественным свойством, а приобретается через сознание собственного ничтожества и воспоминание о смирении Господа, так и слезы не зависят от естества, а появляются как следствие одной из указанных трех причин.

Если не обладаешь ты смирением сердца или сладким и жгучим страданием от любви к Богу, что является корнями слез, изливающих усладительное утешение в сердце, — тогда не оправдывайся ущербностью естества, или тем, что есть люди, у которых сердце по естеству вялое... Ибо где есть смирение сердца с рассудительностью, там невозможно человеку удерживать себя от плача, даже если не хочет он плакать, — ибо вопреки воле его сердце его постоянно обуревается потоком плача по причине жгучего неудержимого страдания и сокрушения сердечного².

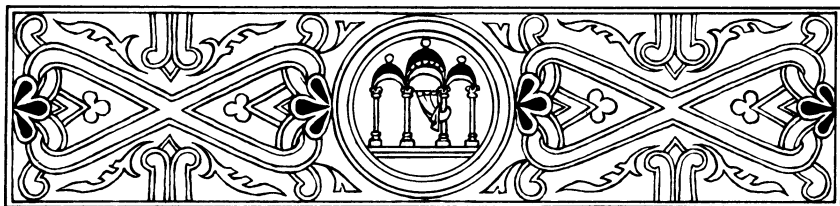
¹ II/18, 7.

² II/18, 14–15.

* * *

Таким образом, Исаак далеко не всегда проводит четкое разграничение между горькими слезами покаяния и сладкими слезами умиления. Два вида слез — это скорее два аспекта одного и того же опыта. Слезы умиления, рождающиеся от мистических прозрений, от любви к Богу и от глубокого смирения, являются радостными слезами; вместе с тем, они сопровождаются покаянием, сокрушением и «жгучим страданием» от сознания собственной греховности.





Глава VI

ШКОЛА МОЛИТВЫ

*Как ничто не сравнится с Богом,
точно так же нет служения или труда,
которые бы сравнились
с собеседованием с Богом в безмолвии.*

II / 30, 1

Молитва является, несомненно, наиболее часто обсуждаемой и наиболее детально разработанной аскетической темой у преподобного Исаака. Читая его творения, можно не только составить достаточно полное представление о том, как молились он сам и другие члены Церкви Востока его времени: можно получить подробные сведения о теории и практике молитвы во всей вообще восточно-христианской традиции. Писания Исаака были школой молитвы для его современников: они оставались и продолжают оставаться такой школой для многих христиан в разных частях мира, где читают Исаака и следуют его советам.

Для удобства изложения представляется целесообразным выделить основные темы в учении Исаака о молитве. После

рассмотрения его теории молитвы как важнейшего христианского делания мы будем говорить о различных внешних аспектах молитвы, остановившись особо на распространенной в сирийской традиции практике молитвы перед Крестом. Затем мы скажем о чтении Писания как одном из видов молитвенного делания и о ночном бдении. Мы укажем на универсальный характер молитвы у Исаака и на его учение о молитве за ближних, за Церковь и за мир. Будет также рассмотрено учение Исаака о молитвенном правиле. В заключительных разделах речь пойдет о богомыслии и о высших стадиях молитвы, когда молитва прекращается и ум человека входит в созерцание.

1. Молитва

«Молитва есть беседа ума с Богом», — писал Евагрий¹. Для Исаака Сирина беседа (*‘enyana*) ума с Богом есть наивысшее делание христианина, с которым не может сравниться никакое другое делание:

Ничто так не угодно Богу и не досточестно в очах ангелов, ничто так не смиряет сатану и не страшно для демонов, ничто так не заставляет трепетать грех и не возвращает знание, ничто так не приводит к состраданию, не смывает грех, не помогает человеку приобрести смирение, не умудряет сердце, не подает утешение и не собирает ум, как постоянная молитва отшельника, преклоняющего колена к земле. Это гавань покаяния, в которую все собрание умирительных помыслов собрано со слезами, ибо это сокро-

¹ О молитве 3.

вищница силы, омовение сердца, путь чистоты, дорога откровений, лестница ума. Такая молитва делает ум подобным Богу, уподобляет его движения тем, что свойственны будущему веку. Она возмещает долг продолжительного небрежения в краткий срок. Она вмещает в себя различные и многообразные делания¹.

Исаак понимает под молитвой всю совокупность деланий, сопровождающих собеседование ума с Богом:

Всякая беседа, совершаемая втайне, всякая мысль благого ума о Боге, всякое размышление о духовном является молитвой и называется именем молитвы. Под этим именем объединяются и понимаются различные чтения, или голос уст в славословии Бога, или сосредоточенная печаль о Господе, или телесные поклоны, или псалмы-славословия, или все прочее, из чего составляется учение чистой молитвы².

Согласно традиционному для православной аскетики пониманию, молитва является основой духовной жизни христианина, источником и причиной всех благ. Исаак определяет молитву следующим образом:

Молитва есть прибежище помощи, источник спасения, сокровище упования, пристань, спасающая от тревожнения, свет пребывающим во тьме, опора немощных, покров во время искушений, помощь в решительную минуту болезни, щит избавления от брани, стрела, заостренная на врагов³.

¹ Главы о знании IV, 31.

² I/39 (166) = B63 (439–440).

³ I/61 (334) = B8 (105).

В другом месте Исаак определяет молитву как «свободу и упразднение ума от всего здешнего — сердце, совершенно обратившее взор свой к вожделению уповаемого в будущем»¹.

Во время молитвы, когда ум собран и все чувства приведены в гармонию, происходит встреча человека с Богом. Поэтому все духовные дарования и мистические видения бывали у святых во время молитвы. «Почему все откровения от Бога происходят у святых во время молитвы? — спрашивает Исаак. — Потому что нет времени более подходящего для чего-либо священного, чем время молитвы»². Захарии во время молитвы явился ангел, предвозвестив рождение Иоанна³; Петру во время молитвы шестого часа было видение⁴; Корнилию во время молитвы явился ангел⁵. Когда архиерей однажды в год, «в страшное время молитвы», входил во Святое Святых и там возносил молитву, упав на лицо,

он слышал Божии неизреченные глаголы в страшном и неизглаголанном видении. О, как страшно это таинство, которому служил при сем архиерей! Но таковы и все видения, являвшиеся святым во время молитвы. Ибо какое другое время так свято и по святине своей столь соответствует принятию дарований, как время молитвы, в которое беседует человек с Богом? В это время, в которое совершаются молитвословия и молитвы перед Богом, человек с усилием отовсюду собирает воедино все свои движения и помышления и погружается мыслью в единого Бога, и сердце

¹ I/48 (206) = B74 (508).

² Главы о знании III, 84.

³ Лк. 1:8–11.

⁴ Деян. 10:9–11.

⁵ Деян. 10:2–3.

его наполнено бывает Богом, и оттого уразумевает он непостижимое¹.

Обозначим основные качества, которыми, по Исааку, должна характеризоваться молитва.

Во-первых, молиться следует внимательно и нерассеянно: внешняя активность не должна отвлекать от молитвы. Исаак приводит в пример отшельника, который говорил:

«Удивляюсь, слыша, что некоторые в келлиях своих занимаются рукоделием и могут без опущения совершать правило свое и не смущаться... Честно говоря, если выхожу за водой, то чувствую замешательство в своем обычае и в порядке его и встречаю препятствие к совершенствованию своей рассудительности»².

Во-вторых, необходимо во время молитвы бороться с посторонними помыслами: «Чтобы чуждые помыслы возбуждались или не возбуждались в нас — это от нас не зависит; от нас же зависит, размышлять о них или не размышлять»³. Говоря так, Исаак следует традиционному для восточно-христианской аскетической письменности учению о трезвении (греч. *νήψις*), согласно которому подвижник должен стоять на страже своего ума и отсекал чуждые помыслы при самом их появлении, не давая им проникнуть внутрь ума и овладеть собою⁴.

¹ I/16 (66) = B22 (173–174).

² I/12 (53) = B18 (146).

³ Главы о знании III, 14.

⁴ Это учение мы находим у Евагрия, а также у других византийских авторов, чьи сочинения вошли в греческое и русское «Добротолюбие».

В-третьих, во время молитвы человек не должен представлять в уме какие-либо чувственные образы — это опять же весьма традиционная для восточной аскетики тема. Воображение, согласно Исааку, может стать стеной между человеком и Богом, свести на нет весь его молитвенный труд:

Отвергай тех, кто устанавливает чувственный образ в уме своем во время молитвы и вместо одного простого и одинокого помысла прозрения в Его непостижимость во время моления к Спасителю нашему утешает себя образами ума своего. Что касается нас, то мы отвергаем таковых, обманутых собственными фантазиями. И когда душа наша собрана в полной сосредоточенности в страшное время молитвы, предадим чувства души нашей Духу Божию с простотой сердца¹.

В-четвертых, молиться нужно со смирением. Молитва смиренного идет прямо из уст молящегося в уши Божии².

Когда предстанешь в молитве твоей перед Богом, сделайся в помысле своем как бы муравьем, как бы пресмыкающимся по земле, как бы пиявкой и как бы лепечущим ребенком. Не говори перед Богом чего-либо от знания, но мыслями младенческими приближайся к Нему и ходи перед Ним, чтобы сподобиться тебе того отеческого промысления, какое отцы имеют о детях своих младенцах³.

В-пятых, молиться нужно с глубоким чувством и слезами. Чувство сердечной скорби, сопровождающееся и телесным

¹ Главы о знании II, 59.

² I/58 (316) = B6 (93).

³ I/49 (214) = B77 (524).

трудом, т. е. поклонами, должно сопутствовать молитве: «Всякая молитва, в которой не утруждалось тело и не скорбело сердце, вменяется заодно с недоношенным плодом чрева, потому что такая молитва не имеет в себе души»¹. Вместе с тем «молитва есть радость, воссылающая благодарение»². Сочетание скорби сердца и благодарной радости становится источником слез, которые сопровождают молитву, особенно на ее высших стадиях: «Слезы во время молитвы — признак Божией милости, которой сподобилась душа в покаянии своем, признак того, что молитва принята и слезами начала входить на поле чистоты»³; «Благодать слез есть полнота молитвы»⁴.

В-шестых, молиться нужно усердно, терпеливо и с горячностью. Такая молитва достигается благодаря любви к Богу:

Любовь есть плод молитвы; и от созерцания своего возводит ум к ненасытимому вожелению ее, когда ум пребывает в молитве без уныния, — молится ли он видимым образом, с участием тела, или только умом, в безмолвных помышлениях, пламенно и с горячностью⁵. Молитва есть умерщвление мыслей похоти плотской жизни. Ибо молящийся прилежно есть то же, что умирающий для мира: и терпеливо пребывать в молитве значит отречься от себя самого. Поэтому в самоотвержении души обретается любовь Божия⁶.

¹ I/11 (51–52) = B18 (144).

² I/61 (334) = B8 (106). Ср.: *Евагрий*. О молитве 15: «Молитва есть плод радости и благодарения».

³ I/30 (138) = B53 (384).

⁴ I/40 (167) = B65 (446).

⁵ В греч. и рус. переводах эта фраза сильно сокращена.

⁶ I/43 (183) = B68 (476).

В-седьмых, каждое слово молитвы должно исходить из глубины сердца; даже если слова заимствуются из псалмов, их следует произносить как свои собственные: «При стихословии псалмопения твоего не будь как бы заимствующим слова у другого, чтобы... не стать совершенно далеким от почерпаемых в стихах умиления и радости; но, как сам от себя, производи слова прошения твоего с умилением и рассудительным пониманием»¹. Исаак высоко ценил псалмопение, подчеркивая необходимость размышления над словами псалмов:

...Нет ничего, что препятствовало бы тебе во всей полноте воспринять все эти блага из псалмов и использовать их. Также и восхитительные слова, изложенные в песнях, которые установлены Святой Церковью², вместе с прочими возвышенными словами, которые Дух положил на музыку, и песнопениями, могут занимать место совершенной молитвы в человеке. Когда мы размышляем над ними, они рождают в нас чистые молитвы и высокие прозрения и приближают нас, таким образом, к просветленности (*śaṣṛyuta*) мышления и изумлению Богом, а также к другим вещам, посредством которых Господь умудряет тебя и просвещает в те времена, когда ты выбираешь соответствующие стихи и в просительном настроении приносишь их Господу твоему, повторяя их подолгу и в тишине³.

¹ I/30 (137) = B53 (384).

² Термин «песни» (*teṣṭbhata*) может указывать на библейские песни, а также на гимны Ефрема Сирина, Бабая Великого и других сирийских авторов, употреблявшиеся за богослужением.

³ II/21, 7.

В-восьмых, во время молитвы необходимо иметь твердое упование на Бога¹. Не следует просить у Бога земных благ, которые Он подаст нам без всякого прошения:

Приноси Богу прошения твои сообразно с Его славой, чтобы возвеличилось пред Ним достоинство твое и возрадовался Он о тебе... Не проси у Бога того, что Он Сам без прошения дает нам по Своему отеческому промыслению... Сын у отца своего не просит уже хлеба, но домогается наибольшего и высшего в доме отца своего. Ибо только по немощи ума человеческого Господь заповедал просить повседневного хлеба. Но смотри, что заповедано тем, которые совершенны знанием и здравы душой. Им сказано: *Не заботьтесь о пище или одежде... ищите же прежде Царствия Божия, и это все приложится вам*².

Истинно верующие не просят у Бога «дай нам это» или «возьми у нас то», и вообще не заботятся о себе самих, потому что очами веры ежечасно видят Отеческий Промысл³. Вместо того, чтобы спрашивать у Бога «что Ты дашь мне?», свободно-рожденная душа просит Его о сохранении в ее сердце сокровища веры, хотя «даже в такой просьбе не нуждается Бог»⁴.

Наконец, молитве должен соответствовать весь образ жизни (*dubbara*) подвижника: «Молитва, с которой не соединено прекрасное поведение (*dubbara šapya*), — словно орел с подрезанными крыльями»⁵. Если человек пренебрегает прочими аскетическими деланиями, он не преуспеет и в молитве.

¹ I/30 (133) = B53 (379).

² I/5 (27) = B3 (32–33). Ср.: Мф. 6:33.

³ I/25 (118) = B51 (360–361).

⁴ II/8, 24.

⁵ Главы о знании III, 50.

Таким образом, по Исааку, молитве должны сопутствовать внимание и трезвение, отсутствие рассеянности, посторонних помыслов и воображения, смирение, глубокое чувство сокрушения, сопровождающееся слезами, усердие и горячность, произнесение слов из глубины сердца, твердое упование на Бога и образ жизни, соответствующий высоте молитвенного делания. Если молитва подвижника обладает всеми этими свойствами, она легко и быстро дойдет до ушей Божиих.

Почему Бог иногда медлит с ответом на молитву и не исполняет прошения человека? Исаак указывает две причины этого. Первая заключается в человеколюбивом Промысле Божиим, согласно которому Бог каждому подает соответствующее его мере и способности вместить:

Если просишь чего у Бога и Он медлит услышать тебя вскоре, не печалься, потому что ты не мудрее Бога. Бывает же это с тобою или потому, что недостойн ты получить просимое; или потому, что пути сердца твоего не соответственны, но противны прошениям твоим; или же потому, что не пришел ты еще в меру, чтобы принять дарование, которого просишь¹.

Другая причина, по которой Бог не слышит нашу молитву, — грехи, отделяющие нас от Бога:

Но поскольку говорим, что Бог многомилостив, то почему же, когда постоянно стучимся и просим в искушениях, не бываем услышаны, но презирает Он прошение наше? Этому, конечно, учит нас пророк, говоря: «Не мала рука

¹ I/5 (28) = ВЗ (33).

Господня, и не тяжел Господь слухом, чтобы услышать. Но грехи наши разлучили нас с Ним, и беззакония наши отвратили лицо Его, чтобы не слышать»¹. Во всякое время помни о Боге, и Он вспомнит о тебе, когда впадешь в беды².

2. Внешние аспекты молитвы

Существует мнение, будто писателям-мистикам не свойственен интерес к внешним аспектам аскетического и молитвенного делания, так как они по-преимуществу сосредоточены на внутренних плодах этого делания. Сочинения Исаака Сирина являются одним из многочисленных подтверждений того, насколько подобное мнение неверно. У него много страниц, где он описывает внешние формы молитвы на основе как собственной практики, так и практики отшельников его времени. Вот одно из подобных описаний:

Один человек проводит целый день в молитве и чтении и только малую часть посвящает стоянию на псалмопении; и таким образом увеличивает он в душе своей постоянную память о Боге. Другой же только псалмопением занят целый день, не выделяя особого времени для молитвы. Еще один ночью и днем занят совершением частых коленопреклонений (*sbisut syam burke*)...³ И иногда, вставая от поклонов ненадолго, с миром в сердце, ненадолго посвящает он себя размышлению над Писанием. Другой человек, опять же, занимается чтением целый день, и цель его — забыть этот пре-

¹ Ис. 59:1–2.

² I/57 (299) = B5 (70).

³ Термин *syam burke* является синонимом греческого μετάνοια (в значении «поклоны»).

ходящий мир и умереть разумом своим для воспоминания о его преходящих делах и для разговора со страстными помыслами... Наслаждаясь прозрениями тайн и изумлением домостроительством на всякое мгновение, посвящает он себя лишь ненадолго стоянию на молитве и псалмопении. И время чтения его больше, чем время молитвы¹.

В этом отрывке перечисляются различные внешние формы молитвы, как-то: псалмопение, чтение, поклоны. Исаак высоко ценит псалмопение, говоря о нем как о делании, не только заключающем в себе все добродетели, но и превосходящем их:

Не считай время, посвященное службе Богу, потраченным впустую; также и продолжительное псалмопение. Нет дела более важного, чем это, среди всех добродетелей, совершаемых людьми. И зачем я говорю о добродетелях, когда это делание мертво для добродетели, будучи постоянно с Богом: это знак мертвости для мира и путь к истинному покаянию, как сказал Блаженный Толкователь. Это смирение тела и ума, прекращение лукавых помыслов, исчезновение желаний, таинственное приуготовление души к полному исходу из тела, великое стремление к любви Божией: все блага здешние и грядущие обретаются в этом делании... Оно — вершина всех трудов, полнота всех заповедей, исполнение всякой добродетели².

Исаак придает большое значение поклонам, считая их одним из наиболее важных духовных упражнений: «Больше упражне-

¹ II/30, 4–7.

² Главы о знании I, 20.

ния в стихословии возлюби на молитве твоей поклоны»¹. Он рекомендует своим читателям ежедневно совершать «бесчисленные коленопреклонения» во время молитвы². В качестве примера он приводит ночную молитву одного монаха, которого он посетил: «Невозможно изобразить мне числом множества коленопреклонений его. Да и кто был в состоянии исчислить поклоны этого брата, которые клал он каждую ночь?»³ В «Послании к мар Ишозека» Исаак дает такие советы относительно поклонов:

...Много раз падай на лицо твое возле седалища твоего. Если книга в руках твоих, или какое-либо рукоделье, отложи их и пади на лицо твое и усердно помолись. Пусть будет это правилом твоим в течение всей жизни твоей, на всяком месте и во всякой местности, на которых окажешься ты, — будь то в пустыне, или где-то в населенном пункте, когда ты наедине с собой⁴.

Помимо поклонов, другим внешним действием, сопровождающим молитву, бывает ударение головой о землю: «Слезы, ударение головой о землю во время молитвы и падание ниц с горячностью пробуждают в сердце горячность этой сладости, и сердце с похвальной восторженностью воспаряет к Богу»⁵. Исаак подчеркивает, что каждому аскету подходят те или иные внешние формы молитвы; нет одного правила, которое было бы одинаковым для всех:

¹ I/40 (167).

² I/61 (334).

³ I/10 (49).

⁴ II/1, 34.

⁵ I/69 (355).

Делания же живущих по Богу суть следующие: один целый день ударяет головой о землю и делает это вместо совершения службы¹, т. е. часов. Иной с постоянным и продолжительным коленопреклонением соединяет число молитв своих. Другой множеством слез своих заменяет для себя службы и довольствуется этим... А иной, вкусив только малое и возгордившись, вдался в заблуждение².

В последней фразе цитированного текста под «возгордившимися» подразумеваются мессалиане. Будучи вообще не склонным к полемике, Исаак тем не менее в своих сочинениях неоднократно полемизировал с «мессалианскими извращениями»³. Секта мессалиан (сир. *msallyane* — молящиеся), возникшая в IV в. и получившая распространение на всем христианском Востоке, отвергала церковные таинства и аскезу: главным делом считалась непрестанная молитва, посредством которой мессалиане достигали экстатических состояний. Будучи мистическим писателем и занимаясь разработкой вопросов, связанных с практикой молитвы и духовной жизни, Исаак чутко реагировал на проявления ложного мистицизма и различного рода извращения молитвенной практики и потому постоянно опровергал мессалианские мнения.

Антимессалианской полемике по вопросу о внешних формах молитвы посвящена, в частности, Беседа 14 из 2-го тома, называемая «О молитве и ее внешних формах». Представляется целесообразным рассмотреть эту Беседу подробно, так как она содержит многочисленные драгоценные указания на

¹ Сир. термин *tešmešta* (служба) является эквивалентом греч. *λεϊτουργία* в значении «келейного правила».

² I/58 (319–320).

³ См.: II/14, 22 и 47, а также несколько мест из I-го тома.

детали молитвенной практики сирийского монашества времен преподобного Исаака.

Хотя совершенством для человека является достижение духовных даров и чистой молитвы, никто не должен пренебрегать внешними формами молитвы, считает Исаак. Внешнее благоговение способствует внутреннему преуспеванию человека на пути к достижению чистой молитвы:

...Если кто-либо, не приобретя вторичного, оставляет первичное, тогда ясно, что он обманут демонами и что из-за них может он совершенно отпасть от своего спасения... В соответствии с честью, которую оказывает человек Богу в час молитвы как телом, так и разумом, открываются для него врата помощи, ведя к очищению мыслей и озарению в молитве. Великой благодати свыше удостоивается благодаря сокровенному Промыслу тот человек, который являет благоговейное и почтительное положение тела при молитве, простирая руки к небу в благоговейной позе, или припадая лицом к земле. Кто постоянно украшает молитву свою этими внешними формами, тот немедленно и легко удостоивается действия Святого Духа, ибо велик Господь в глазах его, и показывает он благоговение в жертвах, приносимых в те часы, которые отведены для него законом свободы¹.

Исаак подчеркивает, что Бог не нуждается ни в каких внешних знаках почтения. Однако соответствующее положение тела при молитве необходимо для воспитания в нас благоговейного отношения к Богу:

¹ II/14, 8–12.

Вы должны знать, братья мои, что во всем служении нашем Бог весьма желает внешних форм, конкретного почитания и видимых способов выражения благоговения — не ради Себя, но ради нас. Он Сам не получает пользы от подобных вещей и не теряет ничего, когда ими пренебрегают; но они — из-за немощи естества нашего. Если бы они не требовались, Он Сам не принимал бы этих внешних форм и положений тела на Себя во время Своей земной жизни¹, говоря таким образом с нами в Святых Писаниях. Сам Он ничем не может быть обесчещен, ибо честь принадлежит Ему по естеству Его. Но у нас складывается непочтительное отношение к Нему из-за привычной небрежности и дерзкого, неуважительного поведения. И отпадаем мы от благодати по собственной воле, ибо сами становимся виновниками отпадения. Подвергаемся мы также непрерывным нападениям и постоянному обольщению со стороны демонов по мере того, как приобретаем естественную склонность к удобству и пороку².

После такого обоснования необходимости внешних форм молитвы Исаак переходит к прямой атаке на мессалианскую практику:

Многие пренебрегли всем этим в помыслах своих и вообразили, будто достаточно для Бога одной молитвы сердца; будто, когда лежат они на спине или сидят непочтительно, тогда, дескать, достаточно лишь внутренней памяти³.

¹ Букв. «в Своем домостроительстве».

² II/14, 13. Вар. «приобретаем естество, которое любит удобство и легко склоняется к злу».

³ О Боге.

Не позаботились они об украшении внешней стороны своего служения продолжительными стояниями, соответствующими их телесной силе, или почтительной собранностью чувств. Преклоняя колена к земле, не бывают они подобны приближающимся к огню и не принимают на себя благоговейное положение ни внутренне, ни наружно, и не воздают честь Господу, почитая Его всеми членами тела и благоговением на лице. Ибо они не учли силы своего противника, отчего и впали в прелесть и поддались ее действиям, не поняв, что они пока еще смертные и бывают движимы своей душой, которой свойственно оступаться, и что они еще не достигли духовного состояния, и что воскресение еще не произошло и они еще не приобрели непоколебимости. Пока живо тело, пока естество нуждается в труде и ежеминутном упражнении в чем-то новом, они уже возжелали проводить жизнь в духовном состоянии и отделиться от того, что в мире страстей по необходимости ежедневно происходит. *Воображая себя мудрыми, они совершили постыдные дела*¹ тем, что признак гордости и презрения по отношению к Богу появился в них. И из-за молитвы, которая есть источник всякой жизни, обрели они погибель, потому что сочли возможным проявить пренебрежение по отношению к тому Всечестному, Который не может быть презираем и Который чтим всякой тварью².

Своим отвержением внешних форм молитвы мессалиане поставили себя в оппозицию церковной традиции, утверждает Исаак. Древние Отцы не только молились в сердце, но и совер-

¹ Рим. 1:22.

² II/14, 14.

шали поклоны, соблюдали различные внешние правила и следили за положением тела во время молитвы: «И те установленные и определенные молитвенные правила, о которых написано в связи с этими Отцами, не были, как говорят прельстители, только молитвами сердца: так утверждают люди с мессалианским сознанием — те, которые говорят, что поклоны не нужны»¹. Святые Отцы молились с благоговением, падая ниц перед Крестом, совершая поклоны, целуя Крест:

...Поистине были у Отцов эти поклоны², посредством которых особенно смиряться душа. Для совершения их они благоговейно вставали со своих мест, если только им не возбраняла этого физическая немощь; с великой почтительностью и великим смирением разума и тела падали они на лица свои перед Крестом. Эти поклоны совершались помимо тех молитв, которые имели место в сердце. Однако всякий раз, когда они вставали, совершали они много поклонов, насколько позволяли им время и телесные силы; они целовали Крест пять или, может быть, десять раз, совершая поклон и целование после каждой молитвы. Совершая такие действия, человек мог внезапно обрести жемчужину, которая в одной единственной молитве вмещала бы все остальные. А бывало, что человек стоял на ногах или на коленях, и восхищалась мысль его молитвенным изумлением — состояние, неподвластное воле плоти и крови, а также душевным движениям³.

¹ II/14, 22.

² Термин *segdata* может означать как вообще всякое внешнее выражение богопочитания, так и поклон.

³ II/14, 24.

Подвижники древности совершали большое количество кратких молитв с поклонами в течение каждого дня, однако они не вставали для совершения каждого поклона и не садились после каждого поклона, а все поклоны делали сразу, чтобы затем отдаться умной молитве:

Таким способом исполняли они эти большие количества молитв, — как я сказал, а не так, как кажется многим другим, кто говорит, что Отцы всякий раз вставали для каждого отдельного поклона, ибо немощная плоть не способна к таким количествам, если человек должен вставать каждый раз для каждой отдельной молитвы. Они никогда не смогли бы совершать такое количество молитв, если бы им приходилось вставать со своего места сто, или шестьдесят, или пятьдесят раз в день, — не говоря уже о трехстах или более, как было в обычае у некоторых святых. Иначе не оставалось бы возможности для чтения и других необходимых дел, и невозможно было бы продлить молитву, если бы случилось, что по благодати дан был человеку дар слез в молитве его, или просветленные движения исходили из молитвы его, как часто случалось с теми, кто устаивался одного из этих видов благодати в такие минуты. Напротив, он был бы исполнен поспешности в службе и суеты во всем служении своем¹.

Исаак предлагает читателю испытать на практике различные способы молитвы, чтобы увидеть, что невозможно совершать по сто или более поклонов в день, каждый раз вставая с места для их совершения:

¹ II/14, 25.

Если кто-либо не верит этому, пусть испробует на себе, возможно ли человеку, не нарушая мира, вставать с места пятьдесят раз в день — не говоря уже о ста или двухстах¹ — так, чтобы он оставался невозмущенным внутри себя и чтобы молитва его была мирной, и чтобы исполнял он при этом также службу свою и положенные чтения, которые составляют значительную часть молитвы — и все это без возмущения; сможет ли он выполнять это в течение недели, не говоря уже обо всех днях его жизни?²

Исаак останавливается на таких подробностях молитвенной практики потому, что хочет, в противовес мессалианам, оставить своим ученикам детальное руководство относительно молитвы. Мессалиане, продолжает он, отвергли не только внешние формы молитвы, но и таинства Церкви, а также чтение Писания. Этот разрыв с общецерковной традицией привел мессалиан к духовной ошибке, гордыне и прельщению:

Ни постоянство молитвы не порождает заблуждение, ни опущение псалмов, если для этого есть уважительная причина. Причиной заблуждения считаем мы не молитву, источник жизни, и не заключающийся в ней труд, но то, что некоторые люди оставили почтительные внешние положения тела и склонились к своим собственным законам и особым обычаям, которые они сами для себя установили по своему произволу; и то, что они полностью лишили себя

¹ Речь здесь не идет о пятидесяти, ста или двухстах поклонах в день, но о пятидесяти, ста или двухстах «молитвах с поклонами»: каждая из этих молитв включала в себя собственно краткую молитву и один или несколько поклонов с целованием Креста.

² II/14, 26.

Святых Тайн, пренебрегая ими и презирая их; и то, что они также лишили себя света Божественных Писаний и перестали исследовать слова Отцов и их наставления о приемах борьбы с демонами; и то, что они оставили различные виды смирения, поклоны, продолжительное лежание на земле, страждущее сердце и смиренный внешний вид, соответствующий молитве, скромную позу, смиренно сложенные руки, или простертые к небу, благоговейные чувства на молитве. Их охвачены они различными формами гордыни, из-за которой примешивают к молитве оскорбление в адрес Бога. Забывая о возвышенности божественного Естества и о бренности их собственного естества, они сопровождают молитву надменными внешними позами. При всем том слова их молитв ничем не отличаются от псалмов¹.

Продолжая описывать внешние формы молитвы, Исаак говорит о молитве стоя с воздетыми руками. Такая поза способствует концентрации мысли и глубокому чувству умиления. Исаак также подчеркивает необходимость молитвы своими словами; такая молитва, считает он, ведет к духовным прозрениям:

Ибо большинство молитв состоит из слов, выбранных из псалмов, которые содержат настроения и чувства молитвенной печали, или благодарения, хвалы, и прочее. Так, иногда, когда человек простирается на лице, или когда персты его и взгляд подняты к небу, страдание примешивается к словам молитв, и человек повторяет их медленно. Иногда страдание и боль сердца его становятся причиной пробуждения глу-

¹ II/14, 42.

боко прочувствованных слов молитвы, или радость прорывается в ответ на что-либо, побуждая человека заменить молитву на хваления вследствие наслаждения разума его. То же относится к прочим молитвенным движениям, которые Дух Святой пробуждает в святых и в словах которых содержатся тайны и прозрения неизреченные. И хотя сохраняется внешняя форма молитвы, цель прозрения заключается в изъяснении тайн и совершенного знания, которое вместе с мудростью от Духа получают святые в молитве¹.

Молитва своими словами хороша тем, что не требует произнесения каких-либо готовых текстов по книге или заучивания этих текстов наизусть и повторения. Некоторые древние святые, отмечает Исаак, вообще не знали псалмов, однако их молитва, в отличие от молитвы мессалиан, достигала Бога благодаря их смирению:

В соответствии с направленностью и целью своего сознания человек или приближается к Богу, или отпадает от истины; а не в соответствии с внешними признаками того, что совершается или чем пренебрегают. Ибо вот, многие из древних Отцов — я говорю о некоторых великих отшельниках — даже не знали псалмов, и однако наподобие огня восходили молитвы их к Богу благодаря прекрасным деяниям и смиренному сознанию, которыми они обладали. Слова их прогоняли демонов, как мух, которые улетают от нас. Но многие использовали молитву для извинения своей лени и гордыни: не получив *благую часть*², они и ту

¹ II/14, 43.

² Лк. 10:42.

часть, которую имели, потеряли. И хотя ничего не удержали они в руках, вообразили они, что достигли совершенства. Другие же только по причине своего воспитания и своей образованности вообразили, что этого будет достаточно им, чтобы обрести познание истины: понадеявшись на свою светскую культуру и обычное чтение, они отпали от истины и не смирили себя, чтобы снова встать¹.

Мы видим, какое значение имеют для Исаака внешние формы молитвы. Он считает, что молитва с внешними формами является «исполнением всех добродетелей»².

Вместе с тем Исаак сознает, что внешние формы, при всей их важности, являются лишь вспомогательным средством для достижения чистой молитвы. Вне контекста антимессалианской полемики Исаак говорит о необходимости внешних форм молитвы гораздо более сдержанно. Он, например, допускает молитву сидя — особенно для пожилых людей³. Вообще для старых и немощных должны быть особые правила, — от них не требуется телесный труд:

Мы не принуждаем больных или немощных подчиняться закону и не говорим, что следует подвергать человека тому, что ему не по силам. Ибо все, что совершается с должным страхом и трепетом, пусть даже оно совершается вне обычного закона, бывает для Бога как избранное приношение. И не только не осуждает Он того, кто так поступает, но ничтожные и несущественные вещи, сделанные по доброй воле ради Него, принимает Он наравне с великими и

¹ II/14, 44.

² II/14, 45.

³ Ср.: I/70 (359).

совершенными деяниями... Ибо Бог благ и милосерден: не в обычае у Него судить слабости естества и дела, совершенные по необходимости, даже если они предосудительны; однако Он осуждает нас, когда добрыми делами, которые мы могли сделать, мы пренебрегли¹.

Внешние формы молитвы необходимы, однако они должны соразмеряться с силами и возможностями человека. Для старых и немощных, которые освобождаются от необходимости совершения многочисленных поклонов, а также для всякого человека, утрудившегося в молитвенном подвиге, продолжительное моление своими словами может заменить традиционные внешние формы молитвы:

Когда ты ослаб и утомился от труда псалмопения с этим постоянным повторением обычных молитв и не способен ты уже более трудиться в этом так, как раньше, — из-за старости или из-за великой немощи тела, — тогда трудись вместо этого в молении, прощении и в подобных деланиях. Долго и настойчиво приноси моление твое, проси усердно и трудись в молении твоём с сердечным усилием. Будь настойчив, продлевай молитву и растягивай её надолго, пока не откроется для тебя дверь. Ибо милостив Господь наш и примет Он тебя не за труд твой, но за благое намерение разума твоего. Озарена будет душа твоя, когда продлишь ты моление свое, и воспламятся помыслы твои любовью к Нему. Таким образом, получишь ты помощь от Бога и в малых трудах слабого тела твоего. При этом, насколько возможно, не оставляй полностью свои малые службы, — что-

¹ П/14, 15.

бы не оказаться тебе подобным человеку, который не желает подчиниться правилу. Ибо это приведет к нападениям на тебя демона гордыни, как случается с тем, кто вообразил, что он более не нуждается в этом; или ты мало-помалу добровольно придешь в расслабление. Я не навязываю какого-либо необходимого времени, но лишь говорю о том, что может случиться и произойти¹.

Молиться можно на коленях, стоя или сидя; главное — чтобы молитва совершалась с чувством страха Божия:

Нет также ничего предосудительного, если в течение времени, которое соответствует нашей силе, — или даже не соответствует, — мы стоим или сидим; ибо сопутствует нам великий страх и трезвение, возбраняя нам впасть в презрительное отношение к Богу в то время, когда служба совершается нами и когда молитвенное жертвоприношение приносится Ему. Но ты должен беспокоиться о сознательной и вдумчивой молитве, а не об определенном времени, и не заботиться особенно о количестве, ибо последнее весьма часто становится причиной для смущения. Но нужно думать о том, как сердцу нашему приблизиться к Богу в службе и молитве... Даже более, чем на псалмопение, обрати внимание на эти вещи и особенно пользуйся ими, иногда стоя на ногах, иногда — на коленях, иногда же сидя².

В конце концов Исаак приходит к утверждению, что нет таких внешних положений, которые были бы неизбежны при

¹ II/21, 1–3.

² II/21, 4–6.

молитве. Сознательный отказ от внешних форм молитвы может повлечь за собой впадение человека в гордыню и мессалианскую ересь. Однако это не значит того, чтобы молиться без соблюдения внешних форм и положений тела было нельзя. Напротив, молиться можно во всякое время и в любом положении тела: «Человек занимается молитвой стоя или сидя, работая или ходя по келлии, засыпая, — пока сон не похитит его, — сидя дома или путешествуя: тайно занимается он ею внутри сердца, а также постоянно преклоняя колена к земле или стоя где угодно, не обязательно даже перед Крестом»¹.

3. Молитва перед Крестом

В приведенных выше отрывках из Исаака несколько раз упоминаются молитва и поклоны перед Крестом, целование Креста и другие знаки особого почтения, которые должен показывать христианин по отношению ко Кресту. Частое упоминание Креста в произведениях Исаака связано с тем, что в сирийской христианской традиции почитание Креста как символа спасения человека и знака невидимого присутствия Бога занимает совершенно исключительное место. В этом отношении учение Исаака о молитве перед Крестом представляет особый интерес, так как позволяет соприкоснуться с древней традицией сирийского Востока и увидеть, какое значение имел Крест в духовной жизни соотечественников и современников Исаака.

Учение о Кресте как символе Божественного домостроительства и объекте религиозного поклонения в систематиче-

¹ II/5 (заглавие). Ср.: II/1, 75: «(Молись), когда ты ешь или пьешь, стоишь или сидишь, отходишь ко сну или делаешь что-либо, а также когда ты в путешествии или в обществе многих людей».

ском виде изложено в Беседе 11 из 2-го тома, которая называется «О созерцании тайны Креста; и какую силу несет он невидимо в своей видимой форме, и о многих тайнах домостроительства Божия, которые совершались среди древних; и совокупность этого во Христе, Господе нашем; и как совокупность этого несет в себе всесильный Крест». Текст начинается вопросом, содержащим в себе явные указания на универсальный характер почитания Креста в сирийской традиции: «В каком смысле и чей образ являет нам форма Креста, который содержится у нас в такой чести и которому радостно, с любовью и ненасытимым желанием поклоняемся, история которого как бы всей твари известна и повторяема ею?» Во вступительном абзаце Исаак изъявляет намерение говорить о действии силы Божией в разные эпохи человеческой истории; о том, как Бог на материальных предметах «помещает страшным образом Свое честное имя и являет в них миру чудеса и величие и посредством их оказывает великие благодеяния человечеству»; и, наконец, о вечной силе, заключенной в Кресте¹.

Начиная изложение своей темы, Исаак подчеркивает, что в Кресте нет особой силы, отличной от той вечной и безначальной силы, которая привела в бытие миры и которая управляет всей тварью в соответствии с волей Божией. В Кресте живет та самая Божественная сила, которая жила в ковчеге завета², окруженном таким трепетным почитанием:

¹ II/11, 1–2.

² О ковчеге завета (ср.: *Исх.* 26:10–22) как прообразе Креста говорится уже у преп. Ефрема Сирина в «Нисибийских песнопениях».

Неограниченная сила Божия живет в Кресте, так же как она жила непостижимым образом в том ковчеге¹, которому Народ² поклонялся с великим благоговением и страхом, — жила, совершая в нем чудеса и страшные знамения среди тех, кто не стыдился называть его даже Богом³, т. е. кто смотрел на него в страхе, как бы на Самого Бога, ибо честь досточестного имени Божия была на нем. Не только Народ почитал Его под этим именем, но и иные вражеские народы: *Горе нам, ибо Бог Народа пришел сегодня в стан*⁴. Та самая сила, что была в ковчеге, живет, как мы веруем, в этом поклоняемом образе Креста, который почитается нами в великом сознании присутствия Божия⁵.

Что же было в ковчеге завета, спрашивает Исаак, делавшее его столь страшным и исполненным всевозможных сил и знамений? Ковчег почитали, отвечает он, потому что в нем жила Шехина — невидимое Присутствие Божие:

Не повергались ли Моисей и народ перед ковчегом в великом страхе и трепете? Не лежал ли Иисус, сын Навин, перед ним с утра до вечера, простершись на лице?⁶ Не были ли страшные откровения Божии явлены в нем, вызывавшие почитание его? Ибо Шехина Божия жила в нем, — та са-

¹ Сир. *qibota* (ср.: греч. κιβωτός). Тема ковчег завета играет важную роль в восточно-христианской анти-иудейской литературе VI–VII вв.

² Т. е. народ израильский.

³ Ср.: *Числ.* 10:35–36.

⁴ Ср.: *1 Цар.* 4:7.

⁵ II/11, 3–4.

⁶ Ср.: *Ис. Нав.* 7:6.

мая, что живет теперь в Кресте: она ушла оттуда и таинственно вселилась в Крест¹.

Итак, ковчег завета был прообразом Креста, подобно тому как весь Ветхий Завет был прообразом Нового Завета. Поэтому чудеса апостолов, описанные в книге Деяний, были более значительными, чем совершавшиеся в ветхозаветной древности:

Многие силою Креста укрощали зверей, показывали дерзновение перед лицом огня, ходили по водам, воскрешали мертвых, останавливали чуму, заставляли источники течь в иссохшей и дикой местности, полагали границы морям, приказывали потокам великих рек течь в обратную сторону, обращали реки вспять. Да что говорить об этом? Даже сам сатана со всей его властью страшится образа Креста, когда он начертывается нами против него².

Ветхозаветный культ со всеми его чудесами и знамениями, продолжает Исаак, не был способен истребить грех, тогда как Крест разрушил силу греха. Крест разрушил также силу смерти:

И если смерть была столь страшна для человеческого естества, то сейчас даже женщины и дети смеются над ней. Смерть, которая царствует над всем, не только оказалась теперь легче для чад веры, но и у язычников весьма уменьшился страх перед ней по сравнению с тем, что было прежде³.

¹ II/11, 5.

² II/11, 5–8.

³ II/11, 8.

Иными словами, религия Креста принесла миру иное отношение к смерти: ее больше не боятся, как боялись в дохристианские времена. Содержит ли этот текст Исаака ссылку на времена мученичества, когда женщины и дети мужественно встречали смерть за Христа? Христианское спокойствие перед лицом смерти, согласно Исааку, оказало влияние и на языческий мир: отношение к смерти стало менее драматичным.

Возвращаясь к ветхозаветным образам, Исаак спрашивает, почему деревянному сооружению, построенному руками плотников, воздавалось «поклонение, полное ужаса», несмотря на то, что первая заповедь закона Моисеева гласит: «Не поклоняйтесь изделию рук человеческих или какому-либо образу или подобию»?¹ Потому, отвечает Исаак, что в ковчеге завета, в отличие от языческих идолов, сила Божия была явлена очевидным образом и потому, что имя Божие было начертано на нем². Говоря о поклонении Кресту, Исаак отводит обвинение в идолопоклонстве — то самое, которое выдвигалось против защитников иконопочитания в Византии VIII–IX вв. Хотя контекст византийской полемики с иконоборчеством был несколько иным, мысли Исаака о присутствии Божества в материальных предметах перекликаются с тем, что писали византийские полемисты его времени относительно присутствия Бога в иконах. В частности, Исаак говорит о том, что если бы Крест изготовлялся не во имя «Человека, в Котором живет Божество», т. е. воплотившегося Сына Божия, обвинение в идолопоклонстве было бы справедливым³. Он также ссылается на толкования «православных Отцов», согласно которым зо-

¹ Ср.: *Исх.* 20:4; *Лев.* 26:1; *Втор.* 5:8.

² II/11, 11.

³ II/11, 13.

лотая крышка, помещенная наверху ветхозаветного ковчега¹, прообразовала человеческое естество Христа².

Исаак подчеркивает, что божественное Присутствие — Шехина — сопутствует Кресту всегда — с самого момента его изготовления: «Ибо сразу, как только этот образ изображается на стене или на доске, или изготавливается из каких-либо видов золота или серебра или тому подобного, или вырезается из дерева, тотчас он облекается в Божественную силу, которая обитала там³, и наполняется ею и становится местом божественной Шехины»⁴. Эти слова отражают практику древней Церкви, не знавшей специальных молитв на освящение Креста: считалось, что Крест, как только он изготовлен, становится источником освящения людей и местом Божественного присутствия. Поэтому, «когда мы смотрим на Крест во время молитвы или поклоняемся его изображению, которое есть образ того Человека, что был распят на нем, Божественную силу получаем мы через него и помощи, спасения и неизреченных благ в этом мире и в мире грядущем удостоиваемся — и все это через Крест»⁵.

Исаак настойчиво подчеркивает превосходство Креста над ветхозаветными символами присутствия Божия:

Как служение Нового Завета более досточестно перед Богом, чем то, что имело место в Ветхом Завете, и как есть

¹ Ср.: *Исх.* 25:17.

² II/11, 15. Имеется в виду: *Нарсай*. Беседа о Ковчеге 183–184: «Под крышкой Писание подразумевает человеческое естество Спасителя нашего».

³ Т. е. в ковчеге завета.

⁴ II/11, 12.

⁵ II/11, 13.

разница между Моисеем и Христом, и как служение, которое получил Иисус, лучше того, которое было дано через Моисея, и как слава человека более велика и более прекрасна в творении, чем слава бессловесных предметов, так же и этот образ¹, который теперь существует, намного более досточтим по причине чести того Человека, Которого от нас взяло Божество в жилище Себе, и по причине того Божественного благоволения, которое есть в этом Человеке, ставшем полностью храмом Его², — благоволения, отличного от того прообразовательного благоволения, которое в древности было в бессловесных предметах, прообразовавших, словно тень, будущие блага во Христе³.

Ветхозаветный культ требовал благоговейного и трепетного отношения к священным предметам. Когда священник входил в Скинию, он не дерзал поднять глаза и рассматривать крышку ковчега завета, «так как страшная Шехина Божества была на ней, и более страшным и досточестным был вид у нее, чем у прочих предметов, составлявших часть этого служения». Если же прообраз был так страшен, то насколько большего благоговения заслуживает «Первообраз, Которому принадлежат тайны и образы»? В то же время Исаак отмечает, что благоговение, окружавшее ветхозаветные священные предметы, вызывалось страхом наказания, которому подвергался всякий, кто дерзал действовать неуважительно по отношению к ним. В Новом же Завете «излилась благодать без меры, и строгость поглощена мягкостью, и появилось дерзновение... а дерзнове-

¹ Образ Креста.

² Ср.: *Ин.* 2:19–21. Христологический язык этого текста соответствует традиционной восточно-сирийской терминологии.

³ П/11, 12.

ние обычно прогоняет страх, благодаря великой милости Божией, которая изливается на нас во все времена»¹.

Поэтому Крест почитается нами не из страха наказания, а из благоговейного трепета перед Христом, совершившим посредством Креста наше спасение. Созерцая Крест, христиане видят Самого Спасителя:

Для истинно верующих зрение Креста — не малая вещь, ибо все тайны понимаются через него. Но всякий раз, когда они поднимают глаза и смотрят на него, они как бы вглядываются в лик Христа и так выражают они почтение к нему: видение его драгоценно для них и страшно и в то же время вожделенно... И всякий раз, когда приближаемся мы к Кресту, мы как бы к телу Христову приближаемся: так это представляется нам по вере в Него. И через наше приближение к Нему и всматривание в Него мы сразу сознательно восходим умом своим на небо. Как бы благодаря некоему невидимому и сверхчувственному видению и почтению по отношению к человечеству Господа нашего поглощено сокровенное видение наше неким созерцанием таинства веры².

Крест почитается нами во имя Христа и ради Христа³. Вообще все, что принадлежало Христу как Человеку, должно почитаться нами как поднятое до Бога, Который захотел, чтобы Человек-Христос участвовал в славе Божества. Все это стало явным для нас на Кресте, и через Крест мы получили точное знание Создателя⁴.

¹ II/11, 15–16.

² II/11, 17–19.

³ II/11, 21.

⁴ II/11, 21–22.

Материальный Крест, прообразом которого был ковчег завета, в свою очередь, является прообразом эсхатологического Царства Христа. Крест как бы соединяет Ветхий Завет с Новым, а Новый Завет — с «будущим веком», в котором упразднятся все материальные символы. Домостроительство Христа, начавшееся в ветхозаветные времена и продолжающееся до скончания века, заключено в символе Креста:

Ибо Крест — это одеяние Христа, точно так же как человечество Христа — одежда Божества Его. Так Крест служит образом, ожидая времени, когда истинный Прообраз будет явлен: тогда те предметы будут не нужны. Ибо Божество живет в человечестве неотделимо, без конца и навеки, т. е. без ограничения. Поэтому мы смотрим на Крест как на место Шехины Всевышнего, святилище Господне, океан тайн домостроительства Божия. Этот образ Креста являет нашему оку веры тайну двух Заветов... Ибо это также печать домостроительства Спасителя нашего. Когда бы ни смотрели мы на Крест таким образом, с утихшими мыслями, собирается и встает перед внутренними очами нашими воспоминание всецелого домостроительства Господа нашего¹.

Текст заканчивается радостным благодарением Богу, Который извечно имел намерение дать человечеству истинное познание через Крест — материальный символ Своего домостроительства:

Благословен Бог, Который посредством материальных предметов на всякое время таинственно приводит нас к зна-

¹ П/11, 24–26.

нию невидимости Своей; Он сеет и напечатлевает в разуме нашем память о заботе Его о нас во всех поколениях, посредством видимых форм связывая разум наш любовью к сокровенности Его. Да возвеселятся сердца наши в тайнах веры, которыми мы обладаем; возликуем о Боге, Который так много заботится о нас. Войдем созерцанием разума нашего в это восхитительное дело, которое Он предпринял ради нас. Возрадуемся в надежде, открывшейся нам, чадам Христовым, в тайне Нового Завета, который мы получили через Него. Достопоклоняем Бог, Который ради нашего спасения делает все в мире, чтобы приблизить нас к Себе прежде, чем откроется то будущее состояние, в котором мы получим блага, достойные сынов Божиих. Достопоклоняема тайна силы Креста, даровавшего нам все это. Ангельского знания удостоились мы через него благодаря силе, посредством которой всякая тварь была сотворена, — как видимая, так и невидимая¹.

Таково «богословие Креста», изложенное Исааком в 11-й Беседе 2-го тома. Оно может быть суммировано в следующих тезисах:

1. В Кресте живет Шехина — присутствие Бога, перешедшее в него из ковчега завета.
2. Ветхозаветный ковчег был прообразом Креста.
3. Поклонение Кресту не является идолопоклонством, так как в Кресте присутствует Христос, и потому поклонение воздается Ему, а не материальному предмету.
4. Крест является символом домостроительства Божия в отношении человечества.

¹ II/11, 30–34.

5. Крест прообразует реальность будущего века, в котором все материальные символы упразднятся.

Мы видим, что в сирийской традиции вообще и у святого Исаака в частности Крест является главным фокусом молитвенного внимания христианина: молитва как бы устремлена в одну точку, и эта точка — Крест¹. О том, что Крест был неотъемлемым элементом молитвенной практики, свидетельствует заглавие Беседы 5 из 2-го тома, где говорится о том, что молиться можно «не обязательно только перед Крестом»². Иначе говоря, молиться перед Крестом было настолько общепринятым, что молитва *не* перед Крестом требовала специальной апологии.

Исаак упоминает несколько форм молитвы перед Крестом. Одна из них — «лежание перед Крестом», которое часто называется у Исаака «лежанием на лице». Это выражение обозначает, как мы думаем, так называемую позу пророка Илии³: человек становится на колени и склоняется лицом к земле. Такая поза является наиболее традиционной для христианского Востока времен Исаака Сирина (о чем свидетельствуют многочисленные византийские и сирийские миниатюры, изображающие молящихся людей). Исаак описывает человека, который «три ночи и три дня лежит на лице своем перед Крестом»⁴. Во

¹ В современных храмах Ассирийской Церкви Востока на ступенях, ведущих в алтарь, размещается специальный каменный престол, называемый «Шкинта» (Шехина): на нем полагаются Крест и Евангелие. В ассирийских храмах нет икон и распятий; основным символом, используемым повсеместно, является простой четырехконечный крест.

² II/5 (заглавие).

³ Ср.: 3 Цар. 18:42.

⁴ II/14, 46.

время периодов благодати, говорит он, любые молитвенные правила могут быть заменены лежанием перед Крестом:

Если ты почти весь день лежишь на лице перед Крестом, — а это заключает в себе всякую частичную молитву и службу, — не ясно ли, что тем самым ты исполнил правила, которые стали ниже тебя?.. Когда же человек непрестанно прилепляется к Богу в постоянном молитвенном излиянии, когда он постоянно простирается на земле в молении к Нему, и душа его бывает поглощена желанием, и падает он ниц перед Крестом, — нет уже над ним ни закона, ни правил, а времена и установленные часы уже не властны над ним; ибо с этого момента он выше всех их, пребывая с Богом без какого-либо ограничения¹.

Другая форма молитвы перед Крестом — молитва, сопровождающаяся «поднятием глаз» на Крест или непрерывным «взиранием» на него: такая молитва могла совершаться стоя или сидя, а также стоя на коленях с воздетыми руками. Исаак описывает человека, который «преклонил колена в молитве, и руки его воздеты к небесам, лицо устремлено на Крест Христов, и все помышления свои собирает он воедино в молитве к Богу»². В другом месте Исаак говорит о непрестанном «воззрении на Распятого» в молитве³. Идет ли речь о «распятии» — Кресте с изображением распятого Христа, или о простом четырехконечном Кресте, являющемся символом невидимого присутствия Христа? Мы склоняемся ко второму толкованию:

¹ II/4, 4–9.

² I/56 (289).

³ II/5, 16.

воззрение на Распятого, Который невидимо присутствует в Кресте. Изображения распятого Христа, столь популярные в Византии и на латинском Западе, не были, насколько известно, распространены в сирийской традиции. Не случайно Исаак подчеркивал (мы уже цитировали эти слова), что всякий раз, когда христиане поднимают глаза и смотрят на Крест, они *как бы* созерцают лик Христа¹, т. е. не имея изображения Господа перед глазами, видят Его умом и сердцем.

Еще одна форма почитания Креста — поклоны перед Крестом. В писаниях Исаака мы встречаем указания на многочисленные поклоны:

В то время, как Бог внутренне приводит сердце твое в умиление, непрестанно твори поклоны и коленопреклонения... Ничто другое в подвижнических трудах не бывает так важно и трудно и не возбуждает такой зависти в бесах, как если повергает кто себя перед Крестом Христовым, молясь день и ночь, и бывает со связанными сзади руками².

Исаак упоминает, в частности, о тридцати и более поклонах, совершаемых в один прием, а также о падении ниц перед Крестом на три часа. Труды инока, говорит он, суть

алкание, чтение, всенощное и трезвенное бдение, по мере сил каждого, и множество поклонов, которые следует совершать и в часы дневные, и многократно ночью. Пусть же самой малой мерой для тебя будет — положить тридцать поклонов в один раз, потом поклониться честному Кресту

¹ II/11, 17.

² I/56 (289).

и тем кончить. Но есть и такие, которые, по силе своей, прибавляют к этой мере. Иные же в единой молитве проводят три часа, имея ум трезвенный и повергшись лицом на землю...¹

Многократное целование Креста является еще одной формой почитания Креста в сирийской традиции. Древние Отцы, подчеркивает Исаак, совершали поклоны, после которых целовали Крест пять или десять раз.² Исаак рассказывает о молитве одного отшельника, у которого ему случилось заночевать:

И видел я, как этот брат встает ночью прежде времени... Довольно времени он стихословил и вдруг на все время, пока продолжалось это с ним, оставлял правило, падал на лицо свое и до ста или более раз с горячностью, которую возжигала в сердце его благодать, ударял головой о землю. После этого вставал, целовал Крест Владыки, снова делал поклон и целовал тот же Крест и снова повергался на лицо свое... Раз двадцать со страхом и горячностью, с любовью, растворенной благоговением, целовал он Крест и опять начинал стихословие...³

Таким образом, поклонение Кресту было важным элементом аскетической практики Исаака Сирина и одной из главных составляющих его учения о молитве.

¹ I/59 (322).

² II/14, 24.

³ I/10 (48–49).

4. Чтение

Другой составляющей была практика молитвенного чтения, о которой Исаак писал много и часто. Прежде всего речь идет о чтении Писания. Для Исаака, как и для всей древней монашеской традиции, чтение Писания — это не столько изучение библейского текста в познавательных целях, сколько беседа, встреча, откровение: библейский текст является лишь средством для достижения прямого опыта богообщения, для встречи с Богом, для прозрений в таинственные глубины Божественной реальности.

Исаак говорит о чтении Писания как о главном средстве для внутреннего духовного изменения, сопровождающегося отказом от греховной жизни:

Начало пути жизни — поучаться всегда умом в словах Божиих и проводить жизнь в нищете... Для отвода унаследованной душой предрасположенности к непотребству и для устранения восстающих в плоти тревожных воспоминаний, производящих мятежное пламя, ничто не бывает столь достаточным, как погружение себя в любовь к изучению Божественного Писания и постижение глубины его мыслей. Когда помыслы погружаются в услаждение постижением сокровенной в словах премудрости, тогда человек... оставляет позади себя мир, забывает все, что в мире... а нередко и уничтожает самую потребность обычных помыслов, посещающих естество. Сама душа пребывает в восторге при новых представлениях, встречающихся ей в море тайн Писания¹.

¹ I/1 (4).

Келейное чтение включает в себя не только Писание, но и сочинения Отцов Церкви на догматические и аскетические темы. Писание и сочинения Отцов являются двумя родами чтения, рекомендуемыми Исааком:

Весьма возвышен и велик... труд чтения. Ибо оно есть дверь, через которую входит ум в Божественные тайны и приобретает силу для достижения просветленности в молитве. И омывается он радостью, блуждая по деяниям домостроительства Божия по отношению к людям; ибо эти деяния заставляют нас непрестанно пребывать в изумлении, и от них размышление тоже получает силу, что является плодом того подвижничества, о котором мы говорим. От них просветляется и усиливается молитва, взяты ли они из духовных писаний¹ или из произведений великих учителей Церкви, посвященных домостроительству² или научающих тайнам подвижничества...³ Ибо без чтения невозможно уму приблизиться к Богу: оно охватывает мышление и на всякий миг направляет его к Богу; оно омывает его от помышлений этого материального мира и заставляет его постоянно пребывать превыше плоти. Нет другого труда, благодаря которому человек больше преуспевает, если только он читает ради истины...⁴

Чтение Писания и Отцов, а также житий святых, является, подобно молитве, беседой с Богом. Исаак рекомендует чере-

¹ Вар. «из писаний Духа».

² Букв. «на тему домостроительства».

³ Т. е. из догматических и аскетических сочинений учителей Церкви.

⁴ II/21, 13–15.

довать молитву и чтение, чтобы мысли, почерпнутые из Писания, наполняли ум во время молитвы. Так, переходя от одного вида беседы к другому, человек непрестанно сохраняет свой ум в памятовании о Боге:

Часто, и не зная сытости, читай в книгах учителей о Промысле Божиим... Читай Евангелие, завещанное Богом к познанию целой вселенной... Чтобы заменить одну беседу другой, занимайся чтением Писания, открывающим тебе пути тонкости созерцания, и житиями святых... И когда станешь на молитву и на правило свое, то вместо размышления о том, что видел и слышал в мире, найдешь в себе размышление о Божественных Писаниях, которые прочел... Это и означает написанное, что душа приемлет помощь от чтения, когда встанет она на молитву, а от молитвы просвещается в чтении... Чтением душа просвещается, чтобы всегда молиться неленостно и без смущения¹.

Исаак называет чтение «источником чистой молитвы»². В то же время он подчеркивает, что круг чтения монаха должен быть ограничен Священным Писанием и аскетической литературой. Если инок погружается в чтение книг, посвященных различным темам, не связанным напрямую с подвижнической жизнью, это может привести его к рассеянности и воспрепятствует достижению им состояния чистой молитвы:

После того, как Бог удостоил тебя дара безмолвия, так что ты живешь наедине, не твое дело блуждать по многим

¹ I/56 (283–286).

² I/40 (168).

книгам. Не благодаря многой учености или различным книгам происходит просветление (*śapyuta*), но благодаря попечению о молитве. Какая польза в познании многих книг и в их истолковании для сосредоточения ума и чистоты в молитве? Поистине, всякий отшельник, который, оставив мирской образ жизни, читает какую-либо книгу, кроме книг об отшельническом образе жизни, будь то научную или светскую, прежде всего упускает цель отшельнического пути, а затем ум его отвлекается в сторону, дабы находить в таких книгах удовольствие. Даже если они ведут тебя на небо, не полезно тебе читать эти книги, за исключением тех, что говорят об образе жизни странников (*aksenaye*). Достаточно книг Нового Завета и тех, которые говорят об отшельническом образе жизни, т. е. о совершенстве знания и просветлении ума. После же того, как ты достиг хотя бы малой степени просветления¹, читай — и не потерпишь вреда².

Исаак неоднократно предупреждает монахов, что «не всякое писание полезно»³, а только то, которое способствует духовному преуспеянию и которое помогает молитве. Исаак, в частности, предостерегает иноков от чтения полемической литературы, посвященной опровержению тех или иных богословских установок и религиозных позиций: «Следует тебе сохранять себя от чтения книг, которые подчеркивают различия между религиозными мнениями (*re'yana d-dehlata*)⁴ с целью, так сказать, их опровержения, ибо это то, что еще более вооружает

¹ Букв. «достиг просветления немного из многого».

² Главы о знании IV, 72.

³ I/40 (167).

⁴ Вар. «конфессиями», «способами богочтения», «богословскими позициями».

против души дух богохульства»¹. Речь здесь, возможно, идет о христианской анти-иудейской литературе, которая была широко распространена в Сирии. Возможно также, Исаак предостерегает против чтения книг по «обличительному» (сравнительному) богословию, что в его время означало полемическую литературу на христологические темы. Как истинный аскет, Исаак понимал, что всякая обличительная литература может разрушить в отшельнике мирный и молитвенный дух и вызвать в нем не свойственный монахам полемический задор (который он и называл «духом богохульства»).

По его мнению, не следует вообще читать книги, не входящие в предписанный монаху традиционный круг чтения, включающий в себя Священное Писание и сочинения Отцов: «Что же касается прочего, то всякое существующее чтение нанесет ему ущерб, помрачит разум и отвлечет его от стремления к Богу; помрачение и уныние принесет оно ему во время службы и молитвы»². Ни учебные пособия по риторике и философии («то, что ведет тебя к приобретению словесной спорливости и научению мудрости мира сего»), ни книги по церковной истории («то, что рассказывает тебе о событиях и столкновениях, происходивших в Церкви»), ни светские исторические хроники («об установлениях и делах царей, об их победах и подвигах»), ни, опять же, полемическая литература («полемические слова в опровержение мнений той или иной стороны»), — ничто из этого не приносит пользы отшельникам.

Такие чтения и подобные им оставим здоровым, — говорит Исаак с иронией, — сами же, будучи больными, вос-

¹ В4 (48).

² II/21, 14.

пользуемся лекарствами, т. е. сочинениями, составленными для исцеления страстей наших, и житиями святых, что были прежде нас, ибо они проводили свою жизнь в одиночестве, которое превыше мира; и рассказами об откровениях, которых удостоились они, и об учении, которое получили они от Бога относительно чина этого¹ образа жизни, и о страданиях и борениях, которые происходили с ними для их собственного научения и ради тех, кто следует по стопам их; и о различных победах и поражениях, восстаниях и падениях, которые они претерпели. Короче, займемся только книгами, которые посвящены монашескому пути и говорят нам о его порядке и внешней форме².

Даже догматические произведения Отцов Церкви не всегда полезны для того, у кого ум не очищен: для некоторых пригодна только аскетическая литература. Вообще чтение должно соответствовать духовному уровню человека:

Есть, опять же, люди, которым даже чтение о делах домостроительства Божия не приносит никакой пользы и не помогает. По большей части они даже еще более помрачаются, потому что им гораздо необходимее чтение о том, как усмирять страсти. Каждый человек получает пользу от чтения, соответствующего его уровню, обретает помощь и преуспевает благодаря такому чтению³.

В сочинениях Исаака содержатся конкретные указания на то, как монаху следует заниматься чтением в келлии. «Зани-

¹ Отшельнического.

² II/1, 45.

³ II/21, 16.

майся чтением в безмолвии, чтобы ум твой всегда возводим был к чудесам Божиим... Чтение твое да будет в невозмущаемой ничем тишине», — говорит Исаак¹. Тишина — первое условие для того, чтобы читаемые слова были восприняты должным образом. Второе условие — сосредоточенность и отсутствие посторонних мыслей и забот: «Будь свободен от многопопечительности о теле и от житейского мятежа, чтобы вкусить тебе в душе твоей сладчайший вкус сладостного понимания» смысла Писания². Третье условие — молитва перед началом чтения: «К словам таинств, заключенным в Божественном Писании, не приступай без молитвы и испрашивания помощи у Бога, но говори: “Дай мне, Господи, принять ощущение заключающейся в них силы”. Молитву считай ключом к истинному пониманию сказанного в Божественных Писаниях»³.

Понимание сокровенного смысла Писания является главной целью чтения. Речь не идет об аллегорическом толковании текста — последнее не было распространено в восточно-сирийской традиции, хотя и использовалось иногда Исааком. Речь идет о мистических прозрениях (*sukkale*) в духовный смысл отдельных слов и изречений Писания, появляющихся у подвижника при глубоко сосредоточенном и внимательном чтении. Эти прозрения подобны лучу солнца, неожиданно появляющемуся в уме читающего:

Во всем, что встретится тебе в Писаниях, доискивайся цели слова, чтобы проникнуть тебе в глубину мысли святых и с большой точностью понять ее. Путеводимые в своей жизни Божественной благодатью к просвещению всегда

¹ I/56 (279–283).

² I/56 (283).

³ I/85 (408).

ощущают, будто какой-то мысленный луч проходит по стихам написанного и помогает уму отличить голые слова от того, что душевному знанию сказано с великой мыслью. Если человек многозначащие стихи читает не углубляясь в них, то и сердце его остается бедным, и угасает в нем святая сила, которая при чудном уразумении души доставляет сердцу сладостнейшее вкушение... Душа, когда услышит изречение, заключающее в себе духовную силу, пламенно принимает содержание этого изречения. Но не всякого человека пробуждает к удивлению то, что сказано духовно и что имеет в себе сокровенную великую силу¹.

Таким образом, Исаак различает в Писании, с одной стороны, «голые слова», ничего не говорящие уму и сердцу, с другой — «то, что сказано духовно» и обращено непосредственно к душе читающего. Смысл этого различия не в том, что в Писании есть как значительные, так и ничего не значащие слова: смысл в том, что не все слова равнозначны для читающего. Исаак делает акцент на субъективном отношении человека к читаемому тексту: есть слова и изречения, которые оставляют его холодным, а есть такие, которые возжигают в нем пламя любви к Богу. Важно не пропустить по небрежности эти «многозначащие» стихи, чтобы не лишиться тех духовных прозрений, которые заключены в них.

Когда подвижник читает Писание, стремясь глубже проникнуть в сокровенный смысл читаемого, его понимание увеличивается по мере чтения, постепенно приводя его к состоянию духовного восторга, в котором он совершенно погружается умом в Бога:

¹ I/1 (5–6).

...Если человек будет упражняться в изучении Божественных Писаний, то, занимаясь изысканием их смысла, пребывает нисколько не тревожимым страстями. Ибо при возрастающем и укореняющемся в нем понимании Божественных Писаний бегут от него суетные помыслы, и ум его не может отстать от желания читать Писания или размышлять о прочитанном... Поэтому забывает он себя и свое естество и делается как бы человеком, который пришел в изумление, вовсе не помнит об этом веке, преимущественно занят мыслью о величии Бога и, погружаясь в это умом, говорит: «Слава Божеству Его!» и еще: «Слава чудесам Его!»... Обращаясь мыслью к этим чудесам и всегда им изумляясь, пребывает он в непрестанном опьянении и как бы уже вкушает жизнь по воскресении...¹

С наибольшей полнотой учение Исаака о чтении Писания выражено в Беседе 29 из 2-го тома, озаглавленной «О великих благах, рождающихся от собеседования с Писанием, от сокровенного служения и от размышления о нем и постоянного исследования его и от поиска цели учения его. И против тех, кто считает ненужным прилежно заниматься этим чудным и Божественным трудом...». Текст носит полемический характер, однако не является реакцией на мессалианство или какую-либо другую ересь. Исаак здесь отвечает на, вероятно, распространенный в монашеской среде взгляд, будто труд чтения является праздным времяпрепровождением, которому следует противопоставить активную деятельность².

Те, кто считает, что деловая активность и телесный труд выше чтения, глубоко заблуждаются, — пишет Исаак. Исполнять

¹ I/21 (99–100).

² II/29, 1.

телесные труды — это занятие мирских людей. Гораздо важнее, чтобы ум человека был наполнен непрестанной памятью о Божественном домостроительстве: в этом заключается совокупность всех заповедей Господних. Тот, у кого память постоянно связана с Богом посредством чтения и молитвы, совершил все подвижнические труды¹.

Чтение, продолжает Исаак Сирин, есть «источник и родитель молитвы»; чтение и молитва «к любви Божией переносят нас. И, подобно меду в сотах, изливается в сердце наше сладость постоянно; и ликует душа наша от того вкуса, который изливают в сердце наше сокровенное служение и чтение». Под действием любви сердце людей бывает охвачено пламенем. Благодаря чтению они пребывают в непрестанном общении с Богом и забывают о мире, если читают и размышляют «с той целью, чтобы ум их произрастил некую тайну истины по причине постоянного наслаждения великими словами, над которыми размышляют они ночью и днем». Поиск духовных значений содержащихся в Писании слов приводит человека к состоянию глубокой молитвенной радости:

И что может быть более великим, чем то, когда человек постоянно радуется в Боге и на всякий миг славит Его новым славословием, которое вырывается у него от изумления и от радующегося сердца, — вместе с прочим, что рождается отсюда, как, например, та молитва, что изливается внезапно, постоянно и невольно, из глубины сердца, ставшего искателем созерцаний?²

¹ II/29, 2–3.

² II/29, 5–9. Термин *te'oryas* («созерцания») в данном контексте может означать «духовные значения» отдельных текстов Писания.

Исаак далее обличает тех, кто читает Писание только с целью изощрения ума, чтобы своей начитанностью приобретать мирскую славу. Читать Писание нужно только «ради истины»: тогда человек

постоянно находится умом на небе и разговаривает с Богом на всякий миг, и помысел его вращается в мыслях о будущем веке. И всегда презирует он мир сей; разум же его размышляет о надежде на грядущее. И в течение всей жизни своей не избирает он делания, труда или служения, которые были бы выше этого.

В таком состоянии человек становится подобен ангелам и размышляет только о Боге и о Божественном¹.

Приведенные тексты показывают, что чтение Писания и святоотеческой литературы представлялось Исааку весьма важным и включалось им в понятие молитвы. Нужно помнить, что в христианской древности, в особенности в монашеской практике, чтение совершалось вслух, даже если человек находился наедине: читать про себя было не принято. Писание читали не спеша, останавливаясь на каждой фразе и вдумываясь в ее смысл. Эта культура чтения ушла из обихода современного человека, привыкшего к необходимости проглатывать огромное количество малозначащих слов и просматривать глазами десятки и сотни страниц. Очевидно, однако, что «молитвенное» чтение, т. е. такое, при котором каждое слово прочитывается с максимальным вниманием и напряжением ума, остается идеалом для тех, кто хочет проникнуть в духовное значение Священного Писания. В этом смысле опыт Исаака не потерял своей актуальности.

¹ II/29, 10–12.

При всей своей любви к Писанию, Исаак признавал, что возможно такое духовное состояние, при котором чтение окажется излишним. Пока человек не принял Святого Духа, говорит он, чтение Писаний необходимо, так как оно обновляет в человеке стремление к добру и ограждает его от греха. «Но когда сила Духа сойдет в действующую в человеке душевную силу, тогда вместо закона Писаний укореняются в сердце его заповеди Духа, и тогда он тайно учится у Духа и не имеет нужды в помощи чувственного вещества»¹.

Исаак был не одинок в подчеркивании приоритета внутреннего духовного опыта над любым формальным выражением этого опыта, в том числе чтением Писания: это, в действительности, одна из характерных тем монашеской письменности, — в аскетической и агиографической литературе раннего христианства нетрудно найти параллели². Для Исаака важен не столько читаемый текст, сколько те духовные прозрения, которые человек получает благодаря ему. Чтение как одна из форм беседы с Богом ведет инока туда, где прекращается умственная деятельность на человеческом уровне, так как ум вступает в непосредственное соприкосновение с Божеством.

¹ I/58 (314).

² Ср.: Житие Марии Египетской 31 (PG 3717 D — 3720 A), где рассказывается о подвижнице, которая ушла в пустыню, не прочитав Библию ни разу в жизни: впоследствии она цитировала Писание наизусть, получив знание его непосредственно от Бога. Ср. также рассказ о Павле Препростом (*Rufinus. Historia monachorum* IX, 2, 7), которому было достаточно выучить один стих из псалма для прохождения подвижнической жизни.

5. Ночная молитва

Ночное бдение является традиционным как для общехристианской литургической практики¹, так и — в особенности — для монашеской практики молитвы. Рекомендую молитвенное бдение по ночам, учителя аскетической жизни исходили из того, что ночь, когда весь мир погружается в сон и ничто не отвлекает подвижника, есть наиболее благоприятное время для молитвы. «Всякая молитва, которую совершаем ночью, — говорит Исаак, — да будет в глазах твоих достоестнее всех дневных деланий»². Ночное бдение — это «усладительное делание», во время которого «душа ощущает ту бессмертную жизнь, и ощущением ее совлекается одеяния тьмы и приемлет в себя Духа Святого»³.

Ночному бдению целиком посвящены два Слова из 1-го тома Исаака: 52-е (сир. 80) и 70-е (сир. 17). Первое из них содержит по-преимуществу практические рекомендации, со ссылками на жития святых, тогда как во втором есть и теоретическое обоснование бдения. Первое включено лишь частично в западно-сирийскую редакцию и потому только незначительный фрагмент его переведен на греческий язык: основная часть его сохранилась в восточно-сирийском варианте. Отметим сначала теоретические предпосылки учения о ночном бдении, изложенные в 70-м Слове, после чего рассмотрим, на основе полного текста 52-го Слова, как это учение воплощалось в практику.

Слово 70 начинается с «похвалы бдению», которое рассматривается как ангельское делание, возводящее человека к Богу:

¹ Ср. «всенощные бдения», сохранившиеся в Православной Церкви до сего дня.

² I/40 (168) = B64 (477).

³ I/42 (179) = B66 (469).

Не думай, человек, чтобы во всем иноческом делании было какое-либо занятие важнее ночного бдения. Поистине, брат, оно важнее и необходимее всего для воздержника... Если монах с рассудительностью пребывает в бдении, то не рассматривай его как носящего плоть, ибо поистине это — дело ангельского чина... Душа, трудящаяся над тем, чтобы пребывать в этом бдении, и достойно живущая, будет иметь херувимские очи, чтобы непрестанно возводить ей взор и созерцать небесное зрелище¹.

Однако, как сразу же отмечает Исаак, труд бдения полезен только тогда, когда подвижник в течение дня хранит себя от рассеянности и многозаботливости. В противном случае, стоя на бдении, он не сможет сосредоточенно молиться, и тогда весь его ночной труд окажется лишенным плода.

Для чего же, человек, так нерассудительно распоряжаешься собой? Ночью совершаешь всенощное стояние и утруждаешь себя псалмопениями, песнословиями и молениями, — но неужели тяжело... для тебя посредством кратковременного усердия в течение дня сподобиться благодати Божией?.. Для чего утруждаешь себя: ночью сеешь, а днем развеиваешь труд свой и оказываешься бесплодным... Ибо если бы у тебя ночному упражнению соответствовали дневное делание и горячность сердечной беседы, и не было бы промежутка между тем и другим, в короткое время мог бы ты припасть к груди Иисуса².

¹ I/70 (356–357) = B17 (134).

² I/79 (357–358) = B17 (135–136). Ср.: *Ин.* 13:23.

Тот, кто хранит себя в течение дня, знает силу ночного бдения. Оно способно заменить собой все остальные добродетели: если тело ослабеет и будет неспособно поститься, то ум может «одним бдением приобрести устройство души и дать уразумение сердцу к познанию духовной силы». Более того, если у подвижника не хватает сил совершать обычные поклоны и псалмопения по причине духовного помрачения и расслабленности, само по себе бдение, даже сидя, будет достаточным для него:

Если не станет в тебе всего этого¹ и не сможешь исполнять это, то хотя бы сидя бодрствуй и молись в сердце, но не засыпай, и все меры употреби, чтобы провести всю эту ночь без сна, сидя и помышляя о благе. Не ожесточай сердца своего и не омрачай его сном, и снова придут к тебе, по благодати, прежняя горячность и легкость, и сила...²

Скажем теперь о практических советах Исаака в 52-м Слове. В первую очередь Исаак обращает внимание на то, как следует начинать бдение. К молитве надо приступать не сразу, но сначала сделать поклон, совершить краткую предначинательную молитву, перекреститься, постоять молча и затем молиться своими словами:

Когда пожелаешь стать на служение бдения, тогда, при содействии Божиим, поступи, как скажу тебе. Преклони, по обычаю, колена твои, и встань; и не сразу начинай службу свою, но когда помолишься сначала и совершишь молитву, и

¹ Поклонов и прочих аскетических деланий.

² I/70 (359) = B17 (137–138).

знаменуешь сердце свое и члены свои животворящим знаменем Креста, стой некоторое время, пока успокоятся чувства твои и утишатся помыслы твои. После этого возведи внутренний взор твой ко Господу и с печалью умоляй Его укрепить немощь твою, чтобы стихословие твое и мысли сердца твоего сделались благоугодными святой Его воле¹.

Все это необходимо для того, чтобы приступить к служению бдения в полной сосредоточенности и в ясном сознании присутствия Божия. Молитва, которую Исаак предписывает затем произносить, не является молитвой из какого-либо богослужебного чина, но личными словами человека, которые он произносит от себя:

Господи Боже мой, Создатель всего творения Твоего, призирающий на тварь Свою... сохрани меня от мятежа помыслов и от потопа страстей и сделай меня достойным этой святой службы, чтобы мне страстями своими не растлить ее сладости и не оказаться перед Тобою бесстыдным и дерзким².

Это одна из многочисленных молитв, составленных самим Исааком и включенных в корпус его сочинений. Исаак, несомненно, высоко ценил молитву своими словами и считал, что христианину не следует ограничивать себя произнесением предписанных молитв, но находить свои собственные слова для беседы с Богом.

Ночное бдение у каждого подвижника традиционно включало в себя определенное «правило» — последовательность

¹ I/52 (230) = B80 (546).

² I/52 (230) = B80 (546–547).

молитв, псалмов, чтений, поклонов, предназначенных для произнесения всякий раз, когда совершается бдение. Исаак, однако, говорит, что подобное правило не должно быть строго фиксированным: пребывать умом в Боге гораздо важнее, чем вычитать определенное правило.

Должно нам со всей свободой вести себя во время службы нашей без всякой детской и смущенной мысли. А если увидим, что времени немного и до окончания службы застигнет нас утро, то добровольно и сознательно оставим из обычного правила одно или даже два славословия, чтобы не было места смятению, чтобы не утратить вкуса к службе нашей...¹

Именно для этого — чтобы не утратился вкус к молитве — никогда не следует вычитывать псалмы поспешно, с желанием поскорее закончить правило.

Если помысел внушает тебе: «Поспеши несколько, ибо дел у тебя много — скорее освободишься», — то не обращай внимания на него, но вернись назад на одну *мармиту*¹ или на сколько хочешь, и с размышлением повторяй многократно каждый стих, заключающий в себе вид молитвы. И если опять будет смущать и теснить тебя помысел, оставь стихословие, преклони колена на молитву и скажи: «Желаю не слова вычислять, но обителей достигнуть»³.

¹ I/52 (231) = B80 (547).

² В восточно-сирийской традиции Псалтирь была разделена на шестьдесят частей: одна *marmita* включала, как правило, от одного до четырех псалмов. При келейном чтении каждая мармита завершалась молитвой и поклонами.

³ I/52 (231) = B80 (548).

То есть первый способ борьбы с помыслом заключается в том, чтобы читать псалмы медленно, многократно повторяя каждый стих; второй же — в том, чтобы оставить чтение предписанных псалмов и молиться своими словами.

Если, продолжает Исаак, в результате долгого стояния на бдении ты изнеможешь от бессилия и помысел будет нашептывать тебе: «Закончи, потому что не можешь стоять», ответь ему: «Нет, я сяду, ибо даже это лучше сна. И если язык мой не выговаривает слова псалма, ум же поучается с Богом в молитве и собеседовании с Ним, то бодрствование полезнее всякого сна»¹. Здесь обращает на себя внимание то, что, во-первых, Исаак разрешает молиться сидя; во-вторых — что он допускает замену чтения молитв вслух безмолвной молитвой одним умом. Молитва вслух была общей практикой подвижников его времени, в частности, во время исполнения келейного правила. Молитва про себя, очевидно, предписывалась либо в случае усталости, либо во время участия в какой-либо общественной активности (когда человек не находится наедине с собой), либо, наконец, когда человек «лежит на лице» перед Крестом.

Далее Исаак говорит о том, что порядок ночного бдения не одинаков для всех подвижников. Есть разные способы совершения бдения и разная последовательность молитв, которые могут читаться, а также разные средства для достижения внимания и умиления. Большой интерес представляет ссылка на практику непрестанной молитвы с произнесением одной краткой формулы², а также на практику молитвы не преклоняя колен:

¹ I/52 (231) = B80 (548).

² Распространенная в Египте и Византии Иисусова молитва является одной из разновидностей этой практики.

Бдение не есть всецело ни стояние, ни стихословие одних псалмов. Напротив, один всю ночь проводит в псалмах, другой — в покаянии, умиленных молитвах и земных поклонах, третий — в слезах и рыдании о своих грехах. Об одном из наших отцов говорят, что сорок лет молитву его составляла одна фраза: «Я согрешил, как человек, Ты же прости, как Бог». И отцы слышали, как он с печалью твердил этот стих, а между тем плакал и не умолкал, и эта одна молитва была у него вместо службы днем и ночью. И еще: один немного вечером стихословит, остаток же ночи проводит с песнопениями, славословиями, гимнами и другими покаянными мелодиями; а другой проводит ночь в прославлении Бога и чтении богослужебных текстов, и между каждой частью он просвещается и освежается чтением из Писания. Кто-то ставит себе правилом не преклонять колен, даже на заключительных молитвах в конце каждой *мармиты*, хотя это обычно для бдений, и проводит всю ночь в непрерывном стоянии¹.

Ссылкой на преподобного Моисея Мурина, который молился не преклоняя колен, заканчивается Слово 52 в западно-сирийской редакции, греческом и русском переводах. Дальнейшее мы заимствуем из восточно-сирийского текста.

Здесь Исаак говорит о состоянии духовной радости, которого достигает человек во время ночной молитвы:

Когда усердные наслаждаются такими и подобными вещами, они проходят всю длину долгих ночных часов без уныния. Души их процветают и радуются, и забывают одея-

¹ I/52 (231–232) = B80 (548–549).

ние плоти... От наслаждения и радостного биения сердца они совершенно не помнят о сне, ибо им кажется, что они отринули тело или что они уже достигли состояния, в котором они будут после воскресения. И по причине великой радости они иногда оставляют псалмопение и падают на лица свои от наплыва радости, которая нахлынула на их души. Вся длинна ночи для них подобна дню, а наступление тьмы подобно восходу солнца по причине той надежды, что возвышает сердца их и опьяняет их своим размышлением... Пока их язык играет на духовной лире, ум их занят своими делами: иногда он обращается к смыслу стихов, иногда прогоняет чуждый помысел при его появлении, иногда же, когда ум устает, обращается к содержанию дневного чтения¹.

Затем Исаак вновь обращается к рекомендациям относительно молитвы в состоянии усталости. «Если человек хочет дать телу немного отдохнуть, пусть остановится и сядет лицом на восток. Однако, пока он сидит, он не должен позволять уму своему оставаться праздным»². Следует размышлять о пользе ночного бдения, о том, как древние святые совершали его. От этого размышления человек приходит в восхищение, думая о том, наследником какой традиции он является. Многочисленные примеры великих отцов, трудившихся в ночном бдении, приводят человека в состояние духовного опьянения, при котором ему кажется, что он пребывает вместе с этими святыми и видит их.

И по причине воспоминания о житиях святых... уныние его исчезает, леность отгоняется, члены тела укрепляются,

¹ В80 (550).

² В80 (551).

сон отбегает от очей его... и возникает в душе его великая радость. Более того, сладкие слезы увлажняют ланиты его, радость духовная опьяняет ум, душа получает невыразимые утешения, надежда укрепляет сердце и делает его доблестным. Тогда человеку тому кажется, что он живет на небе во время своего бдения, которое столь преисполнено благами¹.

Тема «духовного опьянения» является одной из основных мистических тем Исаака: мы будем рассматривать ее особо в следующей главе. Сейчас лишь отметим экстатический характер ночной молитвы, которая, по Исааку, является источником сверхъестественной радости и озарения. «Ибо нет ничего, — говорит он, — что делает ум столь сияющим и радостным, что настолько просвещает его и отгоняет лукавые помыслы, заставляя душу ликовать, как продолжительные бдения»².

Сам Христос, как пишет Исаак, «постоянно удалялся для молитвы, и не во всякое время, но Он выбирал для этого ночь, а местом — пустыню». И все откровения, которые получали святые, чаще всего приходили к ним ночью и во время молитвы³. «Молитва, приносимая ночью, обладает великой силой — больше, чем дневная молитва. Поэтому все праведники молились ночью, преодолевая тяжесть тела и сладость сна...»⁴. Не случайно сатана больше всего ненавидит подвиг ночной молитвы и всячески старается помешать человеку в совершении бдения: примеры этого многочисленны в житиях Антония Великого, блаженного Павла, Арсения и других египетских

¹ В80 (555).

² В80 (555–556).

³ В80 (556).

⁴ В80 (558).

отцов. Но святые преодолевали силу врага и не оставляли труд бдения:

Кто из отшельников, хотя бы и обладал он всей совокупностью добродетелей, мог пренебречь этим деланием?.. Ибо ночное бдение есть свет мысли (*tar'ita*): благодаря ему понимание (*mad'a*) возвышается, разум (*re'yana*) собирается, и ум (*hawna*) воспаряет, взирает на духовные вещи, обновляется молитвой и ярко сияет¹.

Характерно, что в этом тексте Исаака одновременно используются четыре термина, обозначающие в сирийском языке умственные способности человека². Исаак как бы хочет подчеркнуть, что ночная молитва способна охватить собой и полностью преобразить всю интеллектуальную сферу человеческой природы. Ночная молитва имеет у Исаака всеохватывающий характер и рассматривается как универсальное средство для достижения просветления ума. Любимый герой Исаака, преподобный Арсений, «накануне воскресного дня становился спиной к солнцу и простирали руки к небу, — до тех пор, пока солнце не взойдет и не осветит его лицо»³. Благодаря бдению Арсений достиг такого просветления, что во время молитвы весь становился подобным огню⁴. Таким же образом и преподобный Пахомий, равный Арсению, проводил ночи в бдениях и до такой степени очистил свое сердце, что видел невидимого Бога, словно в зеркале. «Таковы плоды бдения, таковы бла-

¹ B80 (560).

² *Miller*. [Notes], 373.

³ B80 (561). Ср.: *Apophthegmata*. Arsenius 30 (PG 65, 97 C).

⁴ *Apophthegmata*. Arsenius 27 (PG 65, 97 BC).

женства упражняющихся в нем, и таковы венцы этой борьбы»¹. Преображение ума, очищение сердца и мистическое видение Бога являются главными плодами ночного бдения.

6. Молитвенное правило: «закон свободы» и «закон рабов»²

Говоря о бдении, мы отметили, что Исаак рекомендует «вести себя со всякой свободой» и не стремиться во что бы то ни стало вычитать положенное правило. К этой мысли он возвращается постоянно, подчеркивая, что «рабское» отношение к правилу, при котором главным считается вычитывание положенного круга молитв, не избавляет человека от смущения и мятежных помыслов, тогда как «свобода» приводит ум в мирное состояние:

Хочешь ли насладиться стихословием во время службы твоей и принять ощущение произносимых тобою слов Духа? Отложи совершенно в сторону количество стихословий, не принимай в расчет знания меры в стихах, произноси их как молитву, оставь обычное вычитывание... Если есть что-либо в молитве, усвой это себе, и когда ум твой утвердится в этом, тогда смущение уступит свое место и удалится. Ибо в рабском делании нет мира уму, а в свободе чад нет мятежного смущения³.

Тема молитвенного правила рассматривается в Беседе 4 из 2-го тома. Основная мысль этой Беседы: правило, включаю-

¹ В80 (564).

² Говоря о молитвенном правиле, Исаак употребляет в качестве синонимов два греческих термина — *κανών* (правило) и *νόμος* (закон).

³ I/30 (136).

щее в себя разнообразные молитвы, необходимо для тех, у кого ум не достиг состояния просветления, в то время как просветленный ум в подобном правиле не нуждается. Другая, сходная идея: правило полезно в состоянии духовного расслабления, но излишне в периоды благодати.

...Просветленный ум, — пишет Исаак, — не нуждается в разнообразных молитвенных словах: лишь одной двери молитвенной достаточно для него, чтобы погрузился разум в молитву и растворился в Боге. Ибо разнообразие молитв весьма помогает разуму, изможденному рассеянностью: благодаря им и под действием их силы разум сокрушается и приобретает сладостную молитву с продолжительными коленопреклонениями, ходатайством за тварь и молениями многострадальными, исторгаемыми изнутри. И так с каждым словом, которое встречает он¹ в этих молитвах, он бывает как бы человеком, пробудившимся от сна: случается ему все время встречать в них восхитительные прозрения, потому что эти самые слова рождаются по дару благодати и заключена в них сокровенная сила. И все время получает он помощь, размышляя о них и читая их. В периоды благодати, когда ты наслаждаешься этой молитвой и этими продолжительными коленопреклонениями, нет для тебя особой необходимости выстаивать положенные правила или беспокоиться о количестве молитв, ибо в такой молитве заключил ты молитвы определенного количества² и исполнил правило, которое стало ниже тебя³.

¹ Т. е. молящийся.

² Т. е. молитвы, которые обычно читаются в определенном количестве (молитвенные правила).

³ II/4, 2–4.

Чистая молитва, продолжает Исаак Сирин, является вершиной молитвенного делания: тот, кто ее достиг, не нуждается в исполнении правил. Однако если ты не достиг чистой молитвы, не оставляй правила, и если ты молишься чистой молитвой лишь по временам, соблюдай правило в остальное время¹. Соблюдение правил необходимо в период духовного младенчества; когда же человек достигает зрелости, они становятся ненужными². Есть «закон детей, который в свободе воспитывает человека и дает ему свет», а есть «закон слуг, который по-младенчески ведет человека и не позволяет ему двигаться вперед»³. Первый соответствует сыновнему отношению к Богу, не требующему особых правил для своего выражения, второй выражается в строго определенных рамках и уставах. Пока человек молится только в определенные часы суток, ему необходимо соблюдать правило; если же он способен непрестанно молиться, простираясь перед Крестом, он становится неподвластен каким бы то ни было правилам и ограничениям⁴.

Та же тема, только уже в совершенно ином контексте, затрагивается Исааком в анти-мессалианской Беседе 14 из 2-го тома, к которой мы уже обращались выше. Здесь акцент делается на пользе и необходимости молитвенного правила, вопреки мессалианам, которые отрицали все внешние формы молитвы. Однако и здесь Исаак говорит о таких состояниях, при которых человек может пренебречь молитвенным правилом в результате наслаждения, происходящего от Божественной любви:

¹ II/4, 5.

² II/4, 6.

³ II/4, 7.

⁴ II/4, 8–9.

Плохой признак есть появление следующего: когда человек оставляет положенные богослужебные часы без уважительных причин. Но если пренебречь этими часами заставила человека молитва, или если сила продолжительности ее и великое сокрушение заставили его прекратить исполнение их, или если промедление из-за наслаждения ею побудило его пренебречь часом службы, тогда человек этот совершил отличную сделку¹ благодаря изменению, произведенному завидным товаром, который попал в его руки. И *межи* его *прошли по прекрасным местам*, как написано². Все это — при условии, что не из-за легкомысленного умонастроения и презрительного отношения пренебрег он часом службы, но что, напротив, сладость молитвы и наслаждение ею насильно подчинили его Божественной любви, в чем и заключается полнота нашего служения, которое тогда уже не подвластно и не подчинено правилу³.

Исаак как бы балансирует между критикой мессалианского «презрительного отношения» к правилу и собственной мыслью о том, что исполнение правила не всегда обязательно и не всегда возможно для православного подвижника. Он не хочет, чтобы его «свободолюбие» было отождествлено с мессалианством, и потому решительно отмежевывается от практики последнего, подчеркивая, что оставление правила в православной традиции вызвано не гордостью и презрением, а преизбытком любви к Богу, заставляющим человека в некоторые моменты молитвы совершенно забывать о правиле. «И если

¹ Или «совершил огромное приобретение» (сир. *te' gurta* — коммерция, торговля). Ср.: 1 Тим. 6:6.

² Ср.: Пс. 15:6.

³ II/14, 7.

постоянно случаются с человеком такие вещи, которые суть признак дарований и великая дверь к чистой молитве, тотчас поднимается он до уровня совершенных, особенно если сопровождает его благоговейное внешнее положение тела и если глубокий страх являет он во время молитвы»¹.

Правило полезно, продолжает преподобный Исаак, потому что оно научает смирению; отсутствие же правила может привести к гордости:

...В молитве сердце приобретает большее дерзновение, чем в службе. Однако полное пренебрежение последней причиняет гордыню, а из-за гордыни отпадает человек от Бога. Видишь ли, само то, что человек принуждает себя подчиниться закону, — хотя по своему образу жизни он является свободнорожденным, — смиряет душу его, а демону гордыни не дает возможности внушить ему какой-либо злой помысел. Постоянно думая о себе как ничтожном и неспособном к свободе, смиряет и уничижает он гордыню помысла. Нет лучшей узды, чем эта, чтобы вложить ее в уста разума, который превозносится².

Именно поэтому древние отцы, хотя и обладали непрестанной молитвой, не оставляли правила.

Ведь не зря они возложили на себя одни сто, другие пятьдесят или шестьдесят и так далее молитв³, — люди, которые

¹ II/14, 7.

² II/14, 18.

³ Речь идет, опять же, о кратких молитвенных правилах, каждое из которых могло включать в себя псалом, молитву и серию поклонов.

сами полностью сделались алтарем молитвы. Для чего необходимы были определенные количества, когда у них вообще не прекращалась молитва? Говорится о ста молитвах Евагрия, о шестидесяти — блаженного Макария, о пятидесяти — Моисея Мурина, индийца¹, о трехстах — Павла, великого мужа-отшельника, и о других подобных вещах. Причина, по которой эти блаженные Отцы стремились соблюдать закон, словно рабы, заключалась в боязни гордыни².

Правило, или «закон», подчиняет душу смирению, свойственному рабству. Однако в самом правиле есть свобода, как и в свободе есть правило. Одни люди преуспевают в результате правила, другие — в результате происходящей от него свободы³.

В свободе, как говорят, человек достигает большего преуспевания, чем подчиняясь закону. Однако многие ошибочные пути весьма часто вытекают из свободы; многие виды падения таятся в ней. А с законом никто не сбивается с пути: те, кто сохраняет себя в узде его, могут подвергнуться падению в том случае, если они прежде всего оставили его и пренебрегли им. Поэтому древние святые, которые совершили свой путь не сбившись с него, подчиняли себя закону⁴.

Согласно Исааку, «есть закон свободы, и есть закон рабов». Последний заключается в вычитывании определенного количества молитв за каждой службой.

¹ Моисей Мурин был, вероятно, нубийцем или эфиопом. В VII в. Нубию и Эфиопию называли Индией.

² II/14, 20–22.

³ II/14, 31–33.

⁴ II/14, 33.

Рабский закон — это когда говорят: «Я вычитаю столько-то псалмов за каждой службой и такое-то количество их на каждой молитве». Такой человек находится под ярмом во все свои дни, без изменения: не может он ничего изменить, так как связан необходимостью в молитве и службе детально следовать тому, что он установил для себя, т. е. строго соблюдать число псалмов и время, проведенное в чтении. Все это совершенно чуждо всему пути истинного знания, ибо при этом не учитываются ни Божественные действия, ни немощь естества, ни необходимость постоянной борьбы. В первом случае благодать дается так, что человек задерживается на молитве по собственной воле; во втором случае естество оказывается слишком слабым для исполнения правила...¹

Иначе говоря, человек, у которого молитвенное правило состоит из определенного количества молитв в определенные часы, не учитывает того, что он может оказаться неспособен исполнить это правило, — либо по преизбытку благодати, заставляющей его забыть о словах молитвы, либо в силу физического ослабления, при котором у него не хватает сил на вычитывание.

Напротив, «закон свободы» не предполагает фиксированной последовательности и определенного количества произносимых молитв. Каждому монаху следует исполнять установленное седемичное число молитв, однако их содержание и продолжительность предоставляется свободному выбору молящегося:

Закон свободы состоит в неизменном исполнении семи служб, которые Святая Церковь установила для нашего

¹ П/14, 34.

целомудренного образа¹ через Отцов, собранных Духом Святым на Вселенский Собор². И нельзя нам, отшельникам, думать, что мы не должны подчиняться Церкви, ее руководителям и их законам. Именно по этой причине соблюдаем мы предел семи богослужебных часов, как Церковь установила для нас, чад своих. Это не означает, однако, ни того, что за каждой службой я должен исполнять такое-то определенное количество псалмов, ни того, чтобы человек устанавливал на каждый день определенные количества молитв для произнесения между этими службами в течение ночи и дня, или временной предел для каждой из этих молитв, или определенный порядок слов. Но сколько благодать дает ему силы, столько и задерживается он на каждой молитве, и молится столько, сколько необходимо, и использует ту молитву, которую хочет. И пока он молится, он становится все более собранным и нерассеянным, особенно по причине наслаждения молитвами подобного рода. И в соответствии с силой естества и мудростью, какую дает ему Господь, измеряет он свое прошение³.

В этом отрывке характерен акцент на послушании Церкви, необходимом для отшельников, — это, опять же, выпад против мессалиан, отвергающих церковную традицию в пользу спон-

¹ Т. е. для монашества.

² «Вселенским Собором» в собственном смысле в Восточно-сирийской Церкви называли Никейский Собор 325 г. Преп. Исаак ссылается на апокрифическое 54-е Правило этого Собора, предписывающее совершать семь служб в день. Ср.: Главы о знании IV, 24 («...семь служб, которые установлены правилами для спасения тех, кто борется с демонами...»).

³ II/14, 35.

танной молитвы. Однако седмичное число молитв у Исаака предстает в виде некоей рамы, обрамляющей молитвенное дело подвижника, которое в сущности тоже является весьма спонтанным — во всяком случае, ни состав молитв, ни продолжительность времени их совершения не фиксируются строго. Среди факторов, влияющих на продолжительность и состав молитвы, — «сила естества», а также «необходимость», т. е. нужда настоящего момента. Иными словами, молитва не должна быть отвлеченной, оторванной от реальной действительности и от нужд молящегося; она не должна также своей продолжительностью превышать естественные силы человека.

Что касается слов, произносимых во время совершения правила, то никакие написанные молитвы, даже молитва «Отче наш», не являются обязательными. Важно усвоить дух Молитвы Господней, а не только повторять ее слова:

Если человек говорит о молитве, которую произнес наш Спаситель, что только ее должны мы повторять во всех наших молитвах, используя те же самые слова и сохраняя тот же порядок слов, но не их смысл, такой человек неправильно понял цель, с которой молитва эта была произнесена Спасителем нашим; и никогда не приблизился он к образу мыслей Блаженного Толкователя¹. Ибо Господь наш не учил нас здесь определенной последовательности слов, но Он вложил в эту молитву учение о том, на чем мы должны сосредоточивать разум в течение всей земной жизни. И смыслом установленного Им было именно это, а не определенная последовательность слов, повторяемых устами. Итак, всякий раз, когда

¹ Имеется в виду 11-я Огласительная Беседа Феодора Мопсуэстийского, посвященная молитве «Отче наш».

представляем мы эту молитву в разуме как то, к чему надо стремиться, мы должны молиться следуя ее смыслу и в соответствии с ним должны направлять движения нашей собственной молитвы, испрашивая Царствия и праведности, или — иногда — избавления от искушений; по временам можем мы просить о нуждах естества нашего, т. е. о пище на этот день и о прочих вещах, в соответствии с целью, которую Он указал, говоря нам, о чем мы должны молиться. Итак, мы должны молиться исходя из смысла, и в соответствии и согласии с ним должно нам исправлять жизнь свою, когда мы молимся той молитвой, которой Господь научил нас¹.

Когда Господь давал эту молитву Своим ученикам, Он не был озабочен порядком слов, а лишь наставлял их не примешивать к молитве лишнее, как делают язычники². Думать иначе — это детский образ мыслей, когда вникают в последовательность слов и бывают озабочены ею вместо того, чтобы ставить целью для своего разума смысл слов и исходя из него изыскивать молитвы, прошения и прекрасные мысли, полезные для образа жизни нового века. Изменение внешней формы слов ничего не меняет в молитве, которую передал Господь наш, если только мы молимся исходя из ее смысла и разум наш следует ему³.

Как явствует из приведенных текстов, Исаак был сторонником свободного отношения к молитвенному правилу и к текстам, употребляемым при молитве. Важно не то, сколько времени человек молится и какие тексты читает: важно, чтобы

¹ II/14, 36–37.

² II/14, 38.

³ II/14, 39.

молитва соответствовала внутренней потребности самого человека и тому, как учил молиться Христос. Можно молиться своими словами, а можно употреблять псалмы и молитвы, написанные другими: в последнем случае чужие слова должны стать своими для молящегося, т. е. должны быть пропущены через его собственное сердце. Верность Христу заключается не в буквальном повторении предписанной Им молитвы, а в том, чтобы усвоить ее дух. Верность церковной и монашеской традиции — не в том, чтобы вычитывать службы и псалмы, написанные древними Отцами, а в том, чтобы проникнуться духом этих Отцов и достичь меры их святости.

7. Молитва за мир

Исаак Сирин был одним из тех древне-церковных писателей, которые обладали универсальным видением, характеризующимся постоянной памятью о мире и всем творении, о людях и о людских страданиях. В этом парадокс безмолвнической жизни: удаляясь от людей, человек не забывает их; отрекаясь от мира, он не перестает молиться за мир. Исаак Сирин любил уединение и безмолвие, однако ему была чужда замкнутость на себя, мысль о собственном спасении в отрыве от своих братьев. Он обладал тем «сердцем милующим», которому свойственна жалость ко всей твари, включая христиан и вероотступников, животных и демонов. Его личная молитва вырастала, подобно литургической молитве, до космических масштабов, охватывая собой не только ближних и дальних, но вообще все человечество и всю вселенную.

Для того, чтобы прикоснуться к этому опыту универсальной молитвы, следует рассмотреть Беседу 5 из 2-го тома, которая содержит пространную молитву обо всем мире. Она на-

чинается с благодарения Богу за сотворение человека, который создан Богом как живой храм Божества:

Всеми костями моими и всем сердцем моим¹ приношу я Тебе службу, достойную Тебя, склоняясь головой души моей к земле. О, всеславный Бог, живущий в неизъяснимом молчании! Ради обновления моего Ты построил на земле скинию любви, место покоя для воли Твоей, храм из плоти, устроенный с помощью святого елѣя, который превыше всякой святыни. Ты наполнил его святынями Твоими, чтобы в нем совершалось служение всех; и поклонение вечным Ипостасям Троицы Твоей указал Ты в нем; и открыл мирам, которые Ты сотворил по благодати Твоей, неизреченную тайну и силу, которую не могут ощутить или познать чувства тварей Твоих, пришедших в бытие. Перед ней естества ангельские в молчании погружены в изумление перед облаком² этой вечной тайны и потоком славы, проистекающим от изумления, ибо в области молчания поклоняется ей все мыслящее, освящаясь и делаясь достойным Тебя³.

Продолжая молитву, Исаак обращается мыслью к грехопадению человека, проецируя последнее на самого себя. Он говорит о себе как младенец, призывая Бога относиться к нему с отцовской заботой:

К подножию ног Твоих повергаюсь я, Господи¹, и к деснице Твоей святой, которая сотворила меня и сделала меня че-

¹ Ср. подобные выражения в *Пс.* 9:2; 34:10; 118:10, и др.

² Ср.: *Исх.* 20:21.

³ II/5, 1.

ловеком, познавшим Тебя. Но я согрешил и совершил зло пред собою и пред Тобою, оставив святую беседу с Тобою и отдав дни мои беседам с похотями. Умоляю Тебя, Господи, не вмени мне грехов юности моей², невѣдение старости моей и слабость естества моего, которая одолела меня и потопила меня в размышлении о ненавистных вещах. Но от назойливого блуждания похотей обрати сердце мое к Тебе; сокровенный свет да живет во мне. Твои благодеяния ко мне во все времена предвосхищали всякую мою волю к добру и готовность сердца моего к добродетели. Никогда не сдерживал Ты заботы Твоей обо мне, чтобы испытать свободную волю мою; напротив, как отец заботится о своем маленьком сыне, так и Твоя забота сопутствовала мне; отеческая благодать Твоя посетила немощь мою и не смотрела на то, чтобы испытывать волю мою, ибо Ты знал меня во все времена — знал, что меньше младенца знаю я, куда иду³.

В последующих прошениях речь идет об избавлении от злых намерений, от плотских желаний и от власти дьявола⁴. Далее Исаак пишет:

В дверь сострадания Твоего стучусь я, Господи; пошли помощь моим разрозненным порывам, отравленным множеством страстей и мощью тьмы. Возбуди во мне страдание от видения ран моих, хотя бы оно и не соответствовало мощи грехов моих, ибо если осознание степени моих гре-

¹ Ср.: *Пс.* 98:5.

² Ср.: *Пс.* 24:7.

³ II/5, 2.

⁴ II/5, 3.

хов получу я, Господи, не вынесет душа моя горькой боли от них... О, имя Иисусово, ключ ко всем дарованиям, открой мне дверь, дабы мне войти в сокровищницу Твою и хвалою от всего сердца восхвалить Тебя за милости Твои, которые были на мне в конце времен; ибо Ты пришел и обновил меня знанием нового века¹.

После этого прошения, имеющего личный характер, Исаак обращается к прославлению человеческой природы Христа и затем переходит к покаянным прошениям:

К престолу величия Твоего повергаюсь я, Господи мой, — я, который есть прах и пепел² и отребье человечества. Тысячи тысяч ангелов и бесчисленные легионы серафимов с огненными хвалами и святыми движениями приносят Тебе духовную службу в сокровенности своих естеств, — Тебе, святое Естество, сокрытое от чувства и знания всякой твари; ибо со вспоможениями Твоими, Господи, Ты близок к каждому во всякое время бедствий; и вовремя и не вовремя дверь Твоя открыта для прошений всех. Не гнушаешься Ты грешниками, и величие Твое не отвращается от душ, запятнанных всеми видами грехов; но извлекаешь Ты всякого из бесконечных зол, — также и меня, Господи, совершенно оскверненного, которого удостоил Ты пасть на лицо перед Тобою, чтобы я дерзал произносить имя Твоей святости устами моими, хотя я — сосуд всякой нечистоты, недостойный числиться среди потомков Адама. Даруй мне, Господи, освятиться хвалами Твоими и очиститься памя-

¹ II/5, 4–5.

² Ср.: *Быт.* 18:27.

тью о Тебе; обнови жизнь мою через изменение мысли и благотворные помыслы, которые Ты, по благодати Твоей, возбуждаешь во мне... Закрепи во мне единую волю, что взирает на Тебя во всякое время, и помысел, который никогда бы не ослабевал в надежде на Тебя через постоянное умирание ради Тебя. Даруй, Господи, чтобы не бесчувственными словами уст молился я Тебе, но чтобы я распростерся на земле в сокровенном смирении сердца и покаянии разума¹.

Затем Исаак обращается в молитве к Богу с прошением о смерти для мира и благодарением за Его милосердие, по которому Он сотворил человека². Исаак молится о том, чтобы ему уподобиться древним отцам-аскетам и идти по пути ко Христу:

О, Сила, благодаря которой древние Отцы превзошли мощные и страшные нападения мятежника: в человеческом естестве с его многими нуждами они были подобны не имеющим никаких нужд, являя на земле подобие будущих вещей; и человеческие могилы, пещеры и расселины сделал Ты местом Шехины (*beit šekinta*) Твоих откровений им; Ты излей в сердце мое горячность их помыслов... посей во мне знание смирения... О, Прибежище немощных, Прямой Путь для всех заблудившихся, Место убежища для охваченных бурями, Ты Сам низложи гордость противника моего передо мной, Ты разрушь мощь ухищрений его против меня, Ты унизь превознесенную гордыню его, сделай гладкими со-

¹ II/5, 8.

² II/5, 10–11.

кровенные пути Твои перед помыслами моими, будь утешением моим во время бедствий моих и путеводителем на месте опасности. О, Солнце правды, благодаря которому праведные увидели самих себя и сделались зеркалом для своих поколений, Ты открой во мне дверь познания Тебя; даруй мне зоркую мысль, не претыкающуюся о подводные камни ошибок, пока не достигну я того светлого пристанища, которого достигли древние Отцы, угодившие Тебе всеми своими подвигами¹.

Обращаясь вновь к мысли о Боговоплощении, Исаак просит Бога о проникновении в «тайну убиения Возлюбленного» Сына Божия². Это событие — крестная смерть Сына Божия — вызывает благодарственный гимн, в котором молитва Исаака достигает драматического накала:

Всецелое сокровище Твое отдал Ты миру... Поистине велика тайна сия! Слава Тебе за тайны Твои, что сокрыты от нас! Удостой меня, Господи, вкусить этой великой сокрытой и сокровенной тайны, которую мир еще недостойн познать... Поток тайн Христовых, подобно волнам океана, захлестывает разум мой. Хотел бы я, Господи, умолкнуть перед ними и не говорить, но они оказались подобны горящему пламени в сердце моем, пожигающему кости мои. Совесть моя обличает меня и показывает мне грехи мои. Тайна Твоя ошеломляет меня, но принуждает меня взирать на нее³.

¹ II/5, 12–13.

² II/5, 15.

³ II/15, 18–19.

Следующие прошения адресованы Христу:

Спаситель мой, сохрани меня от демонского прельщения; Боже мой, избавь меня от расслабления совести; Надежда моя, излей в сердце мое опьянение надежды на Тебя. Воскресение и Свет всех миров, Иисусе Христе, возложи венец познания Тебя на голову души моей; открой внезапно передо мною врата милости; да воссияют в сердце моем лучи благодати Твоей; будь путеводителем для ног моих помыслов, пока я не достигну Сиона, святой горы Твоей¹. Удостой меня того святого града, в который вошли святые в конце пути своего. Творец мой и Надежда моя, Якорь жизни моей среди бурь, Посох в немощи моей, Честь в бесчестии моем, вознеси голову мою, приклоненную к земле, не предай меня в волю противника моего...²

После молений ко Христу, в которых Исаак вспоминает Его земную жизнь и крестные страдания, он обращается к молитве о монахах и безмолвниках, — как живых, так и усопших. Здесь молитва приобретает то вселенское звучание, которое характеризует евхаристические анафоры древне-восточной Церкви. Не случайно в молитве вспоминается приношение Тела и Крови Христа:

Да будут помянуты, Господи, на святом алтаре Твоем в страшный час, когда Тело Твое и Кровь Твоя приносятся в жертву о спасении мира, все отцы и братья, которые в горах, в пещерах, в ущельях, в скалах, в местах суровых и

¹ Ср.: *Пс.* 42:3.

² *П/15*, 21.

пустынных, которые скрыты от мира, и только Тебе известно, где они — те, что умерли и что еще живы и служат Тебе телом и душою, о, Святой, живущий во святых, в которых покоится Божество Твое; те, что оставили временный мир и уже стали мертвыми для жизни его, ибо они вышли на поиск Тебя и искали Тебя усердно среди бедствий своих и страданий. О, Царь всех миров и всех православных Отцов, которые ради истинной веры претерпели изгнание и бедствия от гонителей; те, что в монастырях, обителях, пустынях и безлюдных местах всего мира, на всяком месте и во всякой местности заботятся об угождении Тебе трудами ради добродетели; да сопутствует им, Господи, помощь Твоя, и будь для них шлемом во все времена, пошли им постоянное сокровенное утешение и привяжи разум их к Тебе во всех борениях их; пусть живет в них сила Троицы Твоей, и пусть они служат Тебе до конца жизни своей с доброй совестью и добрым поведением. Удостой их гавани покоя, пока они еще в теле. А тем, которые претерпевают жестокие битвы с демонами, явно или тайно, пошли помощь, Господи, и осени их облаком благодати Твоей; возложи шлем спасения на мысленную голову их; низложи силу врага перед ними; мощь десницы Твоей да поддерживает их во всякое время, чтобы они не перестали в помыслах своих постоянно взирать на Тебя; одень их в доспехи смирения, чтобы разносилось от них сладкое благоухание на всякий миг, услаждая волю Твою¹.

Затем следует молитва о больных и пленных:

¹ II/15, 26.

Да будут помянуты пред Тобою, Господи, также и те, кто страдает от сильных болей и горьких телесных болезней; пошли им ангела милосердия и умиротвори души их, измученные сильными страданиями тел их. Пожалей, Господи, также тех, кто находится в руках жестоких, злых и безбожных людей; пошли им скоро ангела милосердия и спаси их от рук этих людей. Господи мой и Боже мой, пошли утешение всем, кто безвинно претерпевает всякого рода бедствия¹.

Далее Исаак молится об избавлении Церкви от гонений и внутренних нестроений, о сохранении любви и единомыслия между царями и священниками (т. е. между гражданскими и церковными властями):

Осени, Господи, святую Церковь Твою, искупленную Кровью Твоею; пусть живет в ней Твой истинный мир, который Ты дал святым Твоим апостолам; свяжи чад ее святыми узами нерушимой любви; мятежник² да не имеет силы над ней, и удали от нее гонения, мятежи и войны как от внутренних, так и от внешних; и пусть цари и священники будут связаны великим миром и любовью³, чтобы разум их был на всякое время наполнен видением Тебя; и да будет

¹ П/15, 27.

² Дьявол.

³ Ср. молитву восточно-сирийской анафоры Феодора Мопсуестийского: «Твой покой и Твой мир да живет в Церкви во все дни мира. Гонения, волнения, споры, расколы и разделения да будут далеки от нее. Да будем мы все объединены друг с другом в одном согласии с чистым сердцем и совершенной любовью»; *Vadakkal J. East Syrian Anaphora of Mar Theodore of Mopsuestia. Critical Edition, English Translation and Study. Kottayam, 1989. P. 67–68.*

святая вера стеной для паствы твоей. А меня, грешника, по молитвам их, тоже удостой сохраниться на всякий миг под мощной защитой святой руки Твоей, которая есть Промысл Твой, объемлющий все¹.

Наконец, следуют прошения о заблудших и об умерших без покаяния и веры:

Умоляю я и прошу Тебя, Господи, удостой всех заблуждающихся истинного познания Тебя, чтобы они познали славу Твою². Для тех же, кто перешел из этого мира лишенным добродетельной жизни и не имевшим веры, будь для них защитником, ради тела, которое Ты взял у них, чтобы от единого соединенного тела мира мы вознесли славу Отцу, Сыну и Святому Духу в Царстве Небесном и том наслаждении, которое не имеет конца во веки веков³.

Последнее прошение — об умерших вне веры — показывает, что Исааку была глубоко чужда идея о невозможности для христиан молиться об усопших нехристианах. Он не представляет себе Царства Небесного, в которое вошли бы только избранные, тогда как все прочие остались бы снаружи. Исаак считает, что молиться следует за всех людей, вне зависимости от их добродетелей и от их религиозной принадлежности: «Со страданием должны мы молиться и с болью докучать Богу

¹ II/15, 28.

² Ср. молитву анафоры Феодора Мопсуестийского: «И о всем человеческом роде, и о всех грешниках и заблудших, чтобы Твоею благодатью, Господи, Ты удостоил их познания истины»; *Vadakkal J. East Syrian Anaphora*. P. 69.

³ II/15, 29–30.

обо всем этом. И такое отношение должны мы иметь ко всем людям: со страданием молиться о них, как о самих себе, ибо таким образом придет и вселится в нас Божество, и воля Его будет жить в нас *как на небе, так и на земле*»¹.

8. Размышление о Боге и чистая молитва

Среди различных видов молитвы, упоминаемых Исааком, особое место занимает размышление. Исаак пользуется несколькими терминами для обозначения этого вида молитвы, в том числе тремя характерными для всей восточно-сирийской традиции: *herga* — размышление, медитация; *renya* — размышление, раздумье, мысль; *'uhdana* — воспоминание, память. Каждый из этих терминов, при различии оттенков, может указывать на размышление о Боге и о духовных предметах.

В настоящем разделе речь пойдет о том, что Исаак называл *herga db-alaha* — размышление о Боге. Такое размышление тесно переплетено с молитвой, и отделить одно от другого невозможно: молитва рождается из размышления, а размышление рождается из молитвы².

Размышление о Боге включает в себя воспоминание всего домостроительства Божия по отношению к роду человеческому, начиная с сотворения человека и кончая Боговоплощением³. Вместе с тем в понятие размышления о Боге входит также размышление о подвижнической жизни и о христианских добродетелях, а именно о делах праведности, о телесной чистоте, о посте, о псалмопении, о различных добродетелях и

¹ II/15, 32. Ср.: *Мф.* 6:10.

² II/10, 3.

³ Главы о знании II, 84.

страстях. Такое размышление, как подчеркивает Исаак в Беседе 10 из 2-го тома, ведет к духовному озарению:

...Всякий человек в том размышлении, в которое он ввергает себя, просветляется, и в той мысли, которой постоянно занят ум его, он умудряется и становится еще более сосредоточенным на ней, если, думая о служении праведности, он размышляет о делах праведности и бывает озарен... Если, опять же, он думает о служении добродетели, о том, как он может угодить Богу в чистоте плоти своей, в труде молитвы, в очищении тела своего посредством поста, в чтении псалмов и в борьбе против всего, что препятствует ему; и о том, на сколь многие виды подразделяется добродетель и через какие ее составляющие части он обретает больше света и преуспевает, усердствуя в этом особенно, и что противоположно каждой из добродетелей, — тогда благодаря этому становится он мудрым и глубоким¹.

Есть люди, которые размышляют только о негативном аспекте подвижнической жизни — о борьбе со страстями и помыслами. Само по себе такое размышление может принести пользу, однако размышление о позитивном аспекте христианского подвижничества несравненно более важно:

...Если о страстях, помыслах и их борьбе размышляет он — как следуют помыслы один за другим, и какая страсть соединена с какой, и каково начало первой и каков конец ее; и какой силой обладает каждая из страстей, и от чего она ослабляется и чем усиливается, — он только сосредоточен на страстях и

¹ II/10, 4–6.

упражняет ум свой. Но если он размышляет о Боге и изумляется свойствам Его и исследует одного лишь Бога, он просветляется, а в этом также заключены и вышеназванные вещи. Они, конечно, сами по себе хороши, но они суть борения; и неправильно, чтобы мысль и знание души и тела полностью пребывали в них. Ни красота служения, ни знание состязаний и борений¹, ни мысленное противостояние страстям не составляет цели надежды, которая нам проповедана, — той, о которой Апостол сказал: *постигнуть со всеми святыми, что широта и долгота, и глубина и высота*², и чтобы мы *превосходили во всякой премудрости и во всяком духовном разумении*³. Как можем мы умудриться и ощутить это, если мы только в противостоянии и противоборстве страстным помыслам, в спорах с ними и постоянной заботе о них пребываем ночью и днем? А ведь многие люди упражняются и становятся искусными в этом, — и их служение прекрасно и трудно, но с другого аспекта они ничуть не задумываются⁴.

Человек, который слишком озабочен мыслями о страстях и добродетелях, всегда вовлечен в борьбу: иногда он одерживает победы в духовной жизни, но нередко терпит и поражения. Тот же, кто занят размышлением о Боге, оказывается выше борьбы со страстями: такой человек «поистине восхищен из мира», а все, что связано со страстями, остается долу⁵. Размышление о Боге, сопровождающееся забвени-

¹ Сир. *d-agona w-taktoša*. Термины являются синонимами. Первый из них — калька с греческого *ἀγών* (борьба).

² Еф. 3:18.

³ Еф. 1:8.

⁴ II/10, 7–10.

⁵ II/10, 11–13.

ем всего мира, ведет человека к состоянию духовного созерцания, когда он проникает умом в «облако» славы Господней, уподобляясь ангельским чинам¹.

Просветленное размышление о Боге является одной из высших стадий молитвенного подвига: от него один шаг до «изумления» — состояния, в котором ум бывает совершенно исхищен из мира и всецело пленен Богом.

Если любви Божией вкусить вожделеешь ты, брат мой, о свойствах Его, о благодеяниях Его и о святом естестве Его думай, размышляй и вспоминай, и пусть ум твой блуждает в этом на всякий миг жизни твоей, и из этого осознаешь ты, как воспламенились любовью все части души твоей, как ниспадает на сердце твое горящее пламя и возрастает в тебе стремление к Богу, и от любви к Богу приходишь ты в совершенную любовь к людям... Просветленное размышление о Боге есть завершение молитвы; или, скорее, оно есть первоисточник молитв, — потому что также и сама молитва заканчивается помышлением о Боге. Бывает, что из молитвы перенесен человек в изумленное размышление о Боге; а бывает, что из размышления о Боге рождается молитва².

Взаимосвязи молитвы и размышления посвящена в значительной своей части Беседа 15 из 2-го тома. Ее основная тема — «чистая молитва» (*slota dkita*), которая, по Исааку, заключается в «размышлении о добродетели». Не следует думать, что чистая молитва есть полное отсутствие мыслей;

¹ II/10, 17.

² II/10, 29; 38–39.

напротив, она есть «блуждание» (*pehуa*) мысли по Божественным предметам¹:

Чистота молитвы и собранность разума в молитве, о, человек, ученик истины, есть точное размышление о добродетели, которым мы усердно занимаемся во время молитвы. Как чистота сердца, относительно которой Отцы увещевают и к которой поощряют, означает не то, чтобы человек был совершенно без помысла или мысли, или движения, но то, что сердце его должно быть очищено от пороков, и что он видит все добрым и по-божьему думает об этом, — точно так же обстоит дело с чистой и нерассеянной молитвой. Последняя не означает, что разум совершенно лишен какого-либо помысла или блуждания любого рода, но что не блуждает он по пустым предметам во время молитвы. Если он блуждает по чему-либо благому, это не значит, чтобы он был вне чистоты молитвы; но он должен размышлять о необходимом и думать о том, что достойно Бога, во время молитвы. От человека не требуется также, чтобы пустые воспоминания не приходили вовсе, когда он молится, но чтобы он не увлекался ими и не блуждал по ним².

Есть два вида блуждания ума: дурное и хорошее. Даже чистая молитва состоит в блуждании, однако это «прекрасное блуждание», так как ум концентрируется на благих и Божественных вещах.

¹ Термин *pehуa* означает как «блуждание», так и «рассеянность». В настоящем тексте Исаак противопоставляет положительное «блуждание» ума по Божественным предметам отрицательной «рассеянности».

² II/15, 2.

Блуждание плохо, когда в пустых помыслах или дурной мысли блуждает человек и когда помышляет он о дурном, молясь перед Богом. Блуждание хорошо, когда по Богу блуждает разум во все время молитвы своей, по славе Его и величию, благодаря воспоминанию о прочитанном в Писании и прозрению в смысл Божественных изречений и святых слов Духа. И если кто старается связать свой помысел от блуждания или воспретить разуму своему самовольно входить в размышление о подобных вещах во время молитвы, то поистине нет другого столь безумного, как он, если думает он, что такой вид блуждания чужд и несвойственен чистой молитве. Ибо ни полезные воспоминания о прочитанном в писаниях Духа¹, ни пробуждение в разуме прозрений и созерцания Божественных благ в час молитвы не считаем мы чуждыми чистоте молитвы и нарушающими собранность помыслов в молитве. Чтобы человек исследовал, думал и сосредоточенно размышлял о предмете моления и о содержании молитвы, — это прекрасная молитва, если она созвучна цели заповедей Господа нашего. Весьма хороша такая собранность разума².

Итак, размышление о Божественных предметах и чистая молитва являются синонимами. Исаак даже утверждает, что размышление может быть выше молитвы, если оно сопровождается прозрениями в духовную реальность:

Если разум... растворяется в Божественном, или если какая-то прекрасная мысль ниспадает на него благодаря прозрениям Писаний о Боге, — либо личным прозрениям чело-

¹ Или «в духовных книгах» (*kṭabay ruḥa*).

² II/15, 3–5.

века, либо принадлежащим общине прозрениям в божественный Промысл и домостроительство, относящимся либо к каждому отдельному дню, либо ко всем вместе, — прозрениям, от которых славословие Богу возбуждается в глубине сердца, или благодарение и радость о величии Его, о возвышенности сострадания Его и любви Его к нам: такое блуждание даже лучше молитвы. Каким возвышенным и чистым ни было бы моление человека, это вершина всякой собранности разума и прекрасной молитвы¹.

«Прозрения» (*sukkale*) — один из любимых терминов Исаака: мы вернемся к нему в следующей главе нашей книги. Сейчас лишь укажем, что речь идет о таинственных соприкосновениях и встречах, случающихся во время молитвы, — встречах с иной реальностью, превышающей человеческое понимание и слово. Интересно отметить, что прозрения бывают как индивидуальные, так и «принадлежащие общине». Как понимать последние? Думается, речь идет не об опыте группы людей, получающих синхронно одно и то же прозрение, а о личном прозрении одного человека в опыт Церкви, становящийся благодаря этому прозрению его собственным опытом. Иными словами, человеку во время молитвы открывается нечто, что ранее было открыто другим членам церковной общины: благодаря этому персональному откровению опыт общины интегрируется в опыт молящегося. Чистая молитва, таким образом, становится мостом, соединяющим молящегося с церковной традицией.

Тема чистой молитвы возникает в сочинениях Исаака неоднократно. В «Послании к мар Ишозека» Исаак так описывает чистую молитву:

¹ II/15, 6.

...Вершина всякого блага для человека Божия в мире сем есть чистая молитва. И если не умрет человек по отношению ко всем людям и не будет усердствовать в безмолвии наедине с собой, словно мертвец во гробе, не сможет он приобрести это для себя. Ибо чистая молитва требует отрешенности¹ от всего, дабы благодаря этому целомудренно и без рассеянности предстоял человек перед Богом во время молитвы, а разум его был собран отовсюду внутрь, вглядываясь только в Бога в безмолвии движений своих. В воспоминании о величии Его делается он блистающим, и возвышает его Бог к славе Бытия Своего. Помышляя о милостях Его по отношению к роду словесных² существ, разливается он по земле в изумлении и радости. И от непостижимости Бытия Божия вся душа наполняется хвалением, будучи движима святыми движениями в страхе и любви к естеству величия Божества Того, чье Бытие тысячи тысяч духовных существ прославляют, не будучи в силах взирать на облако святого святых сокровенности Его³.

В «Главах о знании» Исаак говорит о том, что чистая молитва характеризуется «мудрыми» словами, источник которых не в мудрости человеческой, а в самой Премудрости Божией:

Говоря о молитве, совершаемой мудро, я не имею в виду мудрость мира сего или красноречие, исполненное глупости и повергающее душу в стыд перед Богом во время молитвы из-за тщеславия, которое оно возбуждает в ней, удаляя помощь Божию от души. Но мудрые слова молит-

¹ Букв. «пустоты».

² Или «разумных».

³ II/1, 72.

вы — те, что от Премудрости Божией; они производят озарение души, будучи пламенными движениями, которые возбуждаются в сердце благодаря любви к истинной жизни, предшествующей молитве, воспламеняющей сердце и производящей слова вопреки воле человека. Ибо произращает их воспоминание о Боге, а они весьма часто произращают слезы при словах молитв благодаря теплоте сердца и вспоможению от Бога. Это и есть то, что называют чистой молитвой¹.

В том же сочинении Исаак говорит о различных степенях чистой молитвы, соответствующих различным стадиям внутреннего духовного развития человека, а также многообразным действиям Духа Святого в душе человека:

Чистая молитва заключается в том, чтобы ум не блуждал по предметам, которые возбуждаются в помыслах наших либо демонами, либо самим естеством, либо воспоминанием, либо движением стихии.

Впрочем, даже в чистой молитве много степеней, соответствующих степеням ума тех, кто возносит ее.

Чем больше ум поднимается над любовью к вещам мира сего, тем больше получает он отдохновение от образов помыслов во время молитвы. Когда он полностью поднят над любовью к здешним вещам, тогда ум даже не задерживается в молитве, но поднимается над чистой молитвой, ибо воссияние благодати постоянно пребывает в молитве его, и из молитвы ум изводится по временам благодаря святому действию благодати².

¹ Главы о знании III, 13.

² Там же, 42–44.

Чистая молитва в понимании Исаака есть конечная цель и наивысший предел всякой молитвы; за этим пределом молитва прекращается:

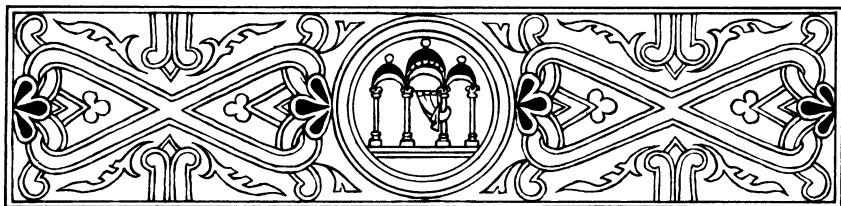
Как вся сила законов и заповедей, которые даны от Бога людям, по слову Отцов, имеет пределом чистоту сердца, так все роды и виды молитвы, какими только люди молятся Богу, имеют пределом чистую молитву. Ибо и воздыхания, и коленопреклонения, и сердечные прошения, и сладчайшие вопли, и все виды молитвы, как сказал я, имеют пределом чистую молитву... Как скоро мысль переступила этот предел, не будет уже она иметь ни молитвы, ни движения, ни плача, ни власти, ни свободы, ни прошения, ни вожеления чего-либо в этой жизни или в будущем веке. И поэтому после чистой молитвы нет другой молитвы...¹

Очень редки те, кто достигает чистой молитвы, добавляет Исаак: «Может быть, один из тысячи сподобится... принять это таинство... а достигший того таинства, которое уже за пределами этой молитвы, едва ли найдется... и один в целом поколении»².

Таким образом, чистой молитвой называется блуждание ума по Божественным предметам, при котором к молитвенным движениям не примешивается ничто земное или суетное. Такая молитва сродни размышлению, и оба эти состояния составляют высшие стадии молитвенного подвига. То, что за пределами чистой молитвы, — «духовная молитва», изумление, созерцание и блаженство, — уже не есть молитва. Это та полнота жизни в Боге, которая является опытом приобщения к жизни будущего века, — опытом, вырастающим из молитвы, но выходящим за ее пределы.

¹ I/16 (61).

² I/16 (62).



Глава VII

НА ВЕРШИНАХ БОГООБЩЕНИЯ

*Кратко время жизни нашей, братья мои,
и долог и труден наш подвиг,
но блага, обещанные нам, невыразимы.*

Главы о знании III, 62

*Обрати внимание, человек, на то, что читаешь.
Ибо если не будешь трудиться, не обретешь,
и если не будешь с горячностью стучать в двери
и непрестанно бодрствовать, не будешь услышан.*

I/56 (290) = B4 (58–59)

Темой «духовной молитвы» как состояния, в котором умолкает ум человека, следует начать настоящую главу нашего исследования, посвященную мистицизму преподобного Исаака. Речь пойдет также о созерцании, осенении и озарении. Будут рассмотрены характерные для Исаака темы изумления-экстаза и опьянения любовью Божией. В заключение мы остановимся на гносеологии Исаака — его учении о знании, рождающемся из веры в Бога.

Прежде чем перейти к рассмотрению этих тем, отметим, что все они тесно переплетены у Исаака и с трудом поддаются

вычленению и систематическому анализу. Для того, чтобы придать мистическому богословию Исаака хотя бы какой-то вид системы, нужно, по-видимому, отталкиваться от семантики используемых им терминов, обозначающих тот или иной аспект мистического опыта. Мы будем останавливаться лишь на основных терминах, указывая на семантический спектр каждого из них: на основе этого анализа можно будет судить об общем характере мистицизма Исаака Сирина.

1. «Духовная молитва» и «молчание разума»

Согласно Исааку, разница между чистой молитвой и состоянием, которое наступает за ее пределами, заключается в том, что при чистой молитве ум человека наполнен различными молитвенными движениями (*zaw'e*), как, например, молениями об избавлении от искушений, тогда как в запредельном состоянии ум освобождается от всяких движений. Есть чистая молитва, а есть «духовная молитва» (*slota ruhanayta*): последнее выражение, заимствованное у Иоанна Апамейского и других ранних аскетических писателей, трактуется Исааком как состояние за пределами чистой молитвы. Чистота молитвы, по его учению, заключается в том, что к молитвенным движениям не примешивается ничто извне — «какая-либо посторонняя мысль или беспокойство о чем-нибудь». Что же касается «духовной молитвы», то она не предполагает никаких движений ума. «Ибо святые в будущем веке, когда ум их поглощен Духом, не молятся молитвой, но с изумлением водворяются в веселящей их славе. Так бывает и с нами. Как скоро ум сподобится ощутить будущее блаженство, забудет он и самого себя, и все здешнее и не будет уже иметь движения к чему-либо»¹.

¹ I/16 (62–64) = B22 (170).

«Духовная молитва», начинающаяся за пределами «чистой молитвы», есть схождение ума в состояние покоя и безмолвия. В этом состоянии всякая молитва прекращается:

...В жизни духа нет молитвы. Всякая существующая молитва состоит из прекрасных помыслов и душевных движений. На духовном же уровне и в жизни духа нет ни помыслов, ни движения, нет даже какого-либо ощущения малейшего движения души относительно чего-либо, ибо естество полностью удаляется от этого и от всего, что свойственно ему. И пребывает человек в некоей несказанной и неизъяснимой тишине, ибо действие Духа Святого пробуждается в нем, и поднимается он выше области душевного знания¹.

Итак, тишина, или молчание (*šetqa*), и «духовная молитва» являются для Исаака синонимами. Состояние молчания разума не приобретается человеческими усилиями, но является даром Божиим:

Когда разум бывает совершенно без мысли или помысла, это молчание разума (*šetqa d-re'yana*)², а не чистота молитвы. Одно дело чисто молиться, и совершенно другое — чтобы разум был умолкнувшим от всякого блуждания или прозрения в слова молитвы и чтобы оставался без движе-

¹ II/32, 4.

² В нашем переводе 2-го тома писаний Исаака Сирина термин *šelya* передается словом «безмолвие», *šetqa* — «тишина», или «молчание», *re'yana* — «разум», а *hawna* — «ум». В русском переводе 1-го тома (Слова подвижнические) последовательность в передаче этих терминов не всегда соблюдается, поскольку перевод делался не с сирийского.

ний. Ни один человек не будет настолько неразумен, чтобы благодаря борьбе и силе воли желать обрести это; ибо это дар откровения ума, — это превышает меру чистой молитвы и неподвластно воле¹.

Термин «духовная молитва», согласно Исааку, употребляется аскетическими писателями условно, так как указывает на состояние, не являющееся молитвой в собственном смысле слова:

Иногда эту так называемую духовную молитву в одном месте называют путем, в другом — знанием, а еще где-то — умственным видением. Видишь, как Отцы изменяют названия духовных предметов? Ибо точность именования устанавливается для предметов здешних, а для предметов будущего века нет подлинного и истинного названия, есть же о них одно простое знание, которое выше всякого наименования и всякого составного начала, образа, очертания, цвета и всех придуманных имен. Поэтому, когда знание души возвысится из видимого мира, тогда Отцы для обозначения этого знания употребляют произвольные названия, так как точных именований этому никто не знает... Когда действием Духа душа подвигнута к Божественному, тогда излишни для нас и чувства, и их деятельность, равно как излишни силы духовной души, когда она, по непостижимому единству, становится подобной Божеству, и в своих движениях озаряется лучом высшего света².

¹ II/15, 7.

² I/16 (63) = B22 (168–169). Последняя фраза в сирийском оригинале является цитатой из Дионисия Ареопагита (О Божественных именах: PG 3, 708 D).

Не является ли такое прекращение умственной активности, которое Исаак называет «молчанием (тишиной) разума», чем-то вроде буддийской нирваны — выходом за пределы всякого персонального существования, полной потерей личностного самосознания? Ответ должен быть отрицательным. У Исаака «молчание разума» не есть синоним бессознательного и бесчувственного забвения: в «молчании» Исаака есть позитивный элемент — пленение ума Богом. В отличие от нирваны, «молчание разума» есть состояние предельно интенсивной деятельности разума, который оказывается во власти Бога и бывает влеком в неизведанные глубины Духа:

Как скоро он вступает в эту область¹, прекращается и молитва... Когда же управление и смотрение Духа будет господствовать над умом... тогда отнимается у естества свобода, и ум путеводится, а не путеводит. И где тогда будет молитва, когда естество не в силах иметь над собой власти, но путеводится иной силой — само не знает куда, и не может совершать движений мысли, в чем бы ему хотелось, но овладевается в тот час пленившей его силой и не чувствует, где путеводится ею? Тогда человек не будет иметь и желания; даже, по свидетельству Писания, не знает, в теле он или вне тела².

Речь идет, таким образом, об отсутствии у разума собственного движения и желания, но не об утрате персонального бытия: напротив, в «молчании разума» происходит интенсивное личное общение человека с личным Богом.

¹ В область молчания.

² I/16 (64) = B22 (169–170). Ср.: 2 Кор. 12:2.

Состояние «молчания разума» сродни «изумлению» и «созерцанию»: за пределом чистой молитвы, говорит Исаак,

будет уже изумление, а не молитва, потому что все молитвенное прекращается, наступает же некое созерцание, и не молитвой молится ум... Молитва есть сеяние, а созерцание — жатва, при которой созерцающий приводится в изумление неизреченным видением того, как из малых и голых посеянных им зерен вдруг произросли перед ним такие прекрасные колосья. И он в собственном своем делании пребывает без всякого движения...¹

В учении Исаака о «молчании разума» нетрудно проследить влияние Евагрия. В частности, говоря о том, что состояние безмолвия характеризуется «опьянением» ума под действием Святого Духа и видения Божественного света, Исаак прямо ссылается на учение Евагрия о чистоте ума:

Ибо Дух Святой, по мере сил каждого, действует в человеке... так что вниманием молитва лишается движения, и ум поражается и поглощается изумлением, и... в глубокое опьянение погружаются его движения, и он бывает уже не в мире сем. И тогда не будет там ни различия между душой и телом, ни памяти о чем-либо, как сказал Евагрий²: «Молитва есть чистота ума, которая одна, при изумлении человека, уделяется от света Святой Троицы»³... И еще Евагрий говорит⁴: «Чистота ума есть воспарение мысленного. Она

¹ I/16 (61) = B22 (165–166).

² В рус. пер. «как сказал божественный и великий Григорий».

³ Ср.: *Евагрий*. Рассуждения 27 (377).

⁴ В рус. пер. «и еще, тот же Григорий говорит».

уподобляется небесному цвету, в ней во время молитвы сияет свет Святой Троицы»¹.

Исаак следует учению Евагрия о видении умом своей собственной светозарной природы, а также учению Дионисия Ареопагита о блаженном незнании, которое превышает всякое человеческое знание:

Когда ум совлечется ветхого человека и облечется в человека нового, благодатного, тогда узрит чистоту свою, подобную небесному цвету², которую старейшины сынов Израилевых наименовали местом Божиим, когда Бог явился им на горе³. Поэтому, как я говорил, этот дар и эту благодать следует называть не духовной молитвой, а порождением молитвы чистой, ниспосылаемой Духом Святым. Тогда ум бывает там — выше молитвы, и с обретением лучшего молитва оставляется. И не молитвою тогда молится ум, но бывает в восхищении, при созерцании непостижимого — того, что за пределами мира смертных, и умолкает в незнании всего здешнего⁴.

Духовная молитва, согласно Исааку, есть приобщение к будущему веку, опыт рая на земле. Опыт созерцания, которого удостоятся святые в будущем веке, дается человеку в земной жизни посредством «духовной молитвы»:

Не молитвой молится душа, но чувством ощущает духовные реальности будущего века, превышающие человеческое

¹ I/16 (67) = B22 (174). Ср.: *Евагрий*. Рассуждения 4 (374).

² Ср.: *Евагрий*. Рассуждения 4 (374).

³ Ср.: *Исх.* 24:10.

⁴ I/16 (67) = B22 (174–175).

понимание, уразумение которых возможно только силой Святого Духа. А это есть умственное созерцание, а не движение и не взыскание молитвы, хотя от молитвы получило начало... От этой молитвы Святой Дух возносит их к созерцанию, которое называется духовным видением¹.

В учении Исаака о духовной молитве и молчании разума намечены все основные темы его мистического богословия, в частности темы созерцания, духовного видения, изумления, «опьянения», «незнания». Ниже мы будем говорить о каждой из них в отдельности.

2. Созерцание

Среди мистических терминов Исаака особое внимание обращает на себя термин *te'orya* (от греч. θεωρία), который заимствован Исааком из языка Евагрия и Дионисия Ареопагита. У раннесирийских авторов, включая Афрата, Ефрема, Нарсая и Иакова Саругского, этот термин не встречается. Филоксен Маббугский был одним из первых сирийских писателей, использовавших этот термин (в частности, в своем «Послании к Симеону», приписанном впоследствии Исааку); в VI–VII вв. термин входит в употребление у восточно-сирийских аскетических писателей благодаря их знакомству с сочинениями Евагрия². В контексте мистического богословия этот термин переводится как «созерцание» (или «божественное видение»). Исаак трактует его как «духовное видение»³.

¹ I/21 (105) = B35 (260).

² См.: Brock S. Some Uses of the Term *Theoria* in the Writings of Isaac of Nineveh / / Parôle de l'Orient 20. Paris, 1995. P. 407.

³ I/21 (105) = B35 (260).

Термин «созерцание» встречается у Исаака в сочетании с различными эпитетами: сущностное, божественное, сокровенное, точное, умственное, возвышенное, духовное, истинное. Исаак говорит о созерцании тайн, божественного Бытия, Промысла, тварей, свойств Христа, Суда, нематериальных предметов, мудрости, Христовых страданий, духовных реальностей, Писания, ангелов, Духа, истины, будущего века и т. д. Как показал С. Брок, эти выражения заимствованы по преимуществу из языка Евагрия¹. Нас интересует прежде всего «созерцание» как мистический феномен, и потому мы ограничимся рассмотрением текстов, в которых речь идет о созерцании Бога и нематериального мира.

У Исаака термин «созерцание» нередко оказывается синонимом «видения Бога». Исаак говорит о сверхъестественном состоянии души, которое есть «возбуждение к созерцанию сверхсущностного Божества»². В этом состоянии душа «на крыльях веры возносится над видимой тварью и всегда пребывает... в несложном созерцании и невидимом рассматривании божественного Естества»³. Вместе с тем Исаак подчеркивает, что праведники не могут видеть сущность Божию: когда человек поднимается до созерцания Бога, он видит не естество Его, но «облако славы Его»⁴. Человек способен созерцать только отражение божественного Естества, хотя это видение и будет полнее в будущем веке: «В истинном веке Бог покажет человеку лик Свой, но не сущность Свою. Ибо насколько ни входили бы праведники в созерцание Его, они видят Его гадательно, на-

¹ См.: Brock S. Some Uses of the Term *Theoria*. P. 418.

² I/4 (19) = B3 (23).

³ I/28 (131) = B51 (377).

⁴ II/10, 17.

подобие отражения в зеркале¹, а там они увидят откровение истины»². Впрочем, в других текстах, приведенных ниже, он говорит и о созерцании сущности Божией.

Исаак говорит о разных видах созерцания. Одно — созерцать действия Божии в тварном мире, и другое — созерцать само Естество божественного Бытия. Первое естественным образом приходит к нам благодаря впечатлениям из чувственного мира. Второе же не происходит из ума или чего-либо внешнего. Едва ли один из тысячи праведников удостоился этого возвышенного состояния. Из созерцания Божества рождается созерцание Боговоплощения и явления Бога во плоти. Истинное созерцание ангелов также становится доступно человеку благодаря чистоте его души³.

Термин *te'orya* используется Исааком как в тринитарном, так и в христологическом контекстах. Исаак проводит различие между «созерцанием сущности Божества» и «созерцанием ипостасных различий» в божественном Естестве⁴. Пользуясь терминологией Евагрия, Исаак также различает между «вторым естественным созерцанием»⁵ и «созерцанием, которое предшествует ему»; одно принадлежит тленным существам, состоящим из души и тела, другое — бесплотным духам⁶.

Исаак различает «естественное (*kyanayta*) созерцание», т. е. относящееся к естеству души, и «духовное (*ruhanita*) созерцание», которое является сверхъестественным даром Божиим. Первое характерно для человека в его естественном со-

¹ Ср.: *1 Кор.* 13:12.

² I/85 (405) = B45 (324).

³ B20 (161–162).

⁴ Главы о знании II, 4.

⁵ Ср.: *Евагрий*. Гностические главы 2, 3.

⁶ Главы о знании II, 105.

стоянии до грехопадения; второе относится к будущему блаженству:

Созерцание, — пишет Исаак, — приближает душу к обнажению ума, что называется нематериальным созерцанием. И это есть духовная добродетель, ибо это возносит мысль от земного, приближает ее к первому созерцанию Духа и сосредоточивает мысль в Боге и в созерцании неизглаженной славы... Когда умы святых принимают это созерцание, отнимается от них естественное созерцание и грубость тела, и созерцание становится духовным. Естественным созерцанием я называю созерцание первозданного состояния тварного естества; и от этого, естественного, созерцания человек легко возводится к познанию уединенной жизни, которая, по ясному истолкованию, есть изумление перед Богом. Это есть то высокое состояние при наслаждении будущими благами, которое дается в свободе бессмертной жизни, в жизни после воскресения¹.

Итак, созерцание Бога является опытом исхода из мира сего и приобщения к будущему веку. Эсхатологический характер созерцания Бога подчеркивается Исааком, когда он говорит, что Царство Небесное есть «духовное созерцание» (*te'orya ruhanita*)². Опыт этого Царства начинается в земной жизни и продолжается в будущем веке. Однако в земной жизни этого дара удостаиваются немногие — преимущественно подвижники и отшельники, отрекающиеся от мира:

¹ I/80 (392–394) = B40 (303–304).

² I/49 (217) = B77 (528).

...Духовное созерцание... облечено в светлые мысли. И кто обладает им, тот уже более не интересуется миром сим и не привязан к телу своему... Если бы Бог на малое время даровал людям это истинное созерцание, то в мире сем не стало бы уже преемства¹. Это созерцание служит узами, перед которыми не может устоять естество... Оно есть благодать Божия, которая... дается именно тем, о ком известно Богу, что им поистине подобает удаляться от мира сего к лучшей жизни... Возрастает же и пребывает эта благодать в них, когда они находятся в своем уединенном и отшельническом жилище. Этого созерцания будем просить в молитвах; ради него будем совершать долгие бдения и со слезами станем умолять Господа, чтобы даровал нам его².

Созерцание, по Исааку, неразрывно связано с безмолвием и молчанием: «Свет созерцания происходит вместе с постоянным умолканием (*šelyuta*) и отсутствием внешних впечатлений. Ибо когда ум пуст, он постоянно пребывает в ожидании, пока созерцание не воссияет в нем»³.

Созерцание может сопровождаться посещением ангелов:

Когда... бываем мы в изумлении при мысленном созерцании высшего Естества, когда, как говорит святой Евагрий⁴, приближаются к нам ангелы, наполняют нас созерцанием, тогда все противное удаляется, и в то время, пока человек находится в подобном состоянии, продолжается мир и несказанная тишина⁵.

¹ Т. е. люди перестали бы размножаться.

² I/86 (414) = B47 (336–337).

³ Главы о знании I, 29.

⁴ Ссылка на Евагрия отсутствует в греч. и рус. переводах.

⁵ I/46 (197) = B72 (497).

Исаак говорит о «небесных созерцаниях»¹ и об «ангельском созерцании»²: оба выражения, не встречающиеся у Евагрия и сирийских предшественников Исаака, указывают на участие ангелов в созерцании.

Нужно отметить, что на учение Исаака о созерцании оказала влияние иерархическая система Дионисия Ареопагита, согласно которой непосредственное созерцание Бога невозможно для людей, однако им доступно частичное созерцание через посредство ангелов. Божественные откровения, согласно Ареопагиту, передаются от Бога ангелам через посредство Иисуса, а от ангелов — людям. Вторя Дионисию, Исаак говорит об иерархическом порядке передачи откровения от Бога к высшим ангелам, от высших — к низшим, и от низших — к человеку:

Низшие учатся у тех, которые наблюдают за ними и обладают бóльшим светом; и таким образом учатся одни у других, восходя постепенно до той единицы, которая имеет учителем Святую Троицу. И опять, самый первый чин утвердительно говорит, что он учится не сам по себе, но имеет учителем посредника Иисуса, от Которого принимает и передает низшим. По моему мнению, ум наш не имеет естественной силы устремиться к божественному созерцанию... Хотя бы мы стали непорочными и чистыми, без посредства существ небесных мы не могли бы приблизиться к откровениям и познаниям, возводящим к тому вечному созерцанию, которое есть поистине откровение тайны; ибо уму нашему недостает такой силы, какая есть у горних сущностей, которые принимают откровения и созерцания непосредственно от Вечного³.

¹ I/81 (396) = B40 (307).

² Главы о знании III, 90.

³ I/18 (74–75) = B27 (197–199).

В будущем веке святые созерцают Бога лицом к лицу, тогда как в настоящей жизни созерцание возможно только при посредстве ангелов:

От них бывает то, что в уме святых является ощущение откровения какой-нибудь тайны. Если это позволено Богом, откровение передается от чина высшего к низшему, до самого последнего; таким же образом, если, по Божию мановению, допущено чему-либо дойти до человеческого естества, оно передается теми, кто в высшей степени достоин. Ибо через высшие чины принимают святые свет созерцания, вплоть до славной Присносущности — этой неизучаемой тайны... Но в будущем веке упразднится такой порядок, потому что не один от другого будет принимать тогда откровение славы Божией... но каждому, по мере подвигов, будет дано непосредственно то, что он заслужил¹.

3. Видения, откровения, прозрения

К термину «созерцание» тематически примыкают термины «видение» (*hzata*) и «откровение» (*gelyana*). Если созерцание характеризуется посредничеством ангелов, видения и откровения часто являются непосредственными соприкосновениями с горним миром. Вместе с тем, как мы увидим, ангелы могут принимать участие в видениях, но их функция здесь не исчерпывается посредничеством между Богом и человеком; скорее, в видениях они выступают в самостоятельной роли вестников Божественных тайн.

¹ I/18 (75–76) = B27 (200–201).

Исаак определяет «божественное видение» (*hzata alahaya*) как «сверхчувственное откровение ума»¹. Термины «видение» и «откровение» часто выступают у Исаака в качестве синонимов. Между ними, однако, существует семантическое различие, на которое указывает Исаак в следующем тексте:

Ученик: Одноли и то же — видение и откровение — или нет?

Учитель: Нет, они различны между собой. Откровением часто называется то и другое. Ибо, так как в обоих обнаруживается сокровенное, то всякое видение называется откровением. Откровение же не называется видением. Слово «откровение» по большей части употребляется о познаваемом, — о том, что испытывается и уразумевается умом. Видение же бывает всякими способами, например, в изображениях и образах, как бывало в Ветхом Завете, в глубоком сне или в состоянии бодрствования, и иногда со всей точностью, а иногда как бы призрачно и несколько неявно; поэтому и сам имеющий видение часто не знает, в бодрственном состоянии видит он, или в сонном. Можно и через голос слышать о заступничестве, а иногда видеть какой-либо образ, иногда же видеть яснее — лицом к лицу... И такие видения бывают в местах наиболее пустынных и удаленных от людей, где человек нуждается в них, так как нет у него другой помощи и утешения от самого места. Откровения же, ощущаемые умом, при чистоте принимаются легко и бывают только совершенным и могущим разумать².

Таким образом, «откровение» является понятием более общим, чем «видение». Термин «откровение» указывает на внут-

¹ В20 (162).

² I/21 (96) = В35 (249–250).

ренный опыт, в то время как «видение» — на конкретные и зримые явления из нематериального мира. Кобласти видений относятся, в частности, явления ангелов мученикам и подвижникам:

...Образцами мужества да будут для тебя святые мученики, которые, нередко многие вместе, а иногда по одиночке, во многих и разных местах подвизались за Христа... Ибо им зримо являлись святые ангелы... Нужно ли говорить о подвижниках, чуждых миру сему, и об отшельниках? Они пустыню сделали городом¹, превратили в селение и обитель ангелов. К ним, по благоустройству жизни их, всегда приходили ангелы... И так как они, оставив земное, возлюбили небесное и сделались подражателями ангелов, то и сами святые ангелы по справедливости не скрывали за это от них своего вида...²

Не только ангелы, но и умершие святые являются подвижникам во сне:

...Весьма многие, достигшие степени чистоты, сподобляются лицезрения некоторых святых всегда в ночном видении... И говорят, что святые ангелы принимают на себя подобия некоторых досточтимых и благих святых и в сонном видении показывают душе эти подобия, во время парения ее мыслей, к ее радости, обогащению и веселию³.

Что же касается термина «откровение», то он указывает на внутреннее соприкосновение человека с неземной реально-

¹ Ср.: *Афанасий Александрийский. Житие св. Антония* 14.

² I/57 (295–296) = B5 (65).

³ I/30 (134–135) = B53 (381).

стью, — соприкосновение, не означающее обязательно видение какого-либо зримого образа. Чаще всего термин употребляется во множественном числе:

Вот начало духовного созерцания, а это — начало всех откровений уму. И этим началом ум возрастает и укрепляется в сокровенном; им он возводится к иным, превышающим человеческую природу, откровениям; короче говоря, его рукой сообщаются человеку все божественные созерцания и откровения Духа, которые получают святые в этом мире¹.

Здесь об откровениях говорится как о феномене, сопровождающем ум на разных этапах его развития: путь ума рассматривается как путь от одного откровения к другому.

«Откровения», по Исааку, являются опытом приобщения к Царству Божию в земной жизни:

Откровение блага, скрытого внутри нас, есть чувство познания истины: *Царство* Небесное таинственно *внутри вас есть*...² Изумление божественному Естеству есть откровение нового века. Откровения нового века суть движения восхищения Богом. Этими тайнами движимо все словесное естество в том грядущем существовании, в том небесном жилище. Ибо святые силы существуют теперь в этих побуждениях, и таков их образ бытия; этой тайной восхищены они на всякое мгновение благодаря откровениям, которые получают они различным образом через устремленность свою к

¹ I/87 (415) = B47 (338).

² Ср.: Лк. 17:21.

божественному Естеству. Это и есть тот чин, в котором все существует после воскресения¹.

Исаак проводит различие между откровениями «нового века» и откровениями «о новом веке». Первые являются встречами с Божественной реальностью; вторые — духовными прозрениями в эсхатологическое будущее существование тварного мира:

Иное — откровения нового века, и иное — откровения о новом веке. Первые относятся к достославному и великому Естеству; вторые же — к различным видам дивных изменений, которые творение будет претерпевать, и к каждому виду будущего существования, который в откровении прозрений узнается умом благодаря постоянному размышлению об этом и озарению².

В Беседе 20-й из 1-го тома, не переведенной на греческий язык, Исаак говорит о шести видах откровений, которые упоминаются в Священном Писании:

- 1) посредством чувств;
- 2) посредством душевного зрения;
- 3) через восхищение мысленное;
- 4) «в чине пророчества»;
- 5) «в некоем умственном виде»;
- 6) «словно бы во сне».

¹ II/8, 1–6.

² II/8, 7.

Откровения «посредством чувств» происходят либо «посредством стихий», как например, Неопалимая купина, облако славы Божией, либо без участия чего-либо материального, хотя и «при посредстве телесных чувств», как, например, явление трех мужей Аврааму, лестница Иакова и др. К откровениям «посредством душевного зрения» относится, в частности, видение пророка Исаии, созерцавшего Господа на престоле высоком в окружении серафимов¹. «Восхищение мысленное» — это то, что случилось с апостолом Павлом, когда он был восхищен на третье небо и слышал неизреченные глаголы Божии². Откровения «в чине пророчества» — это «те, что бывали пророкам, которые за много веков предсказывали будущие события». Откровение «в умственном виде» есть то, которое дает человеку некое прозрение в божественное Естество или в воскресение мертвых, или в жизнь будущего века, или в другие ключевые догматические истины христианской веры. Наконец, откровение может быть дано человеку во время сна³.

Исаак утверждает, что откровения могут происходить как «через посредство образов», так и «вне образов». Первый вид откровений дается «тем, кто просты в знании и скудны пониманием истины». Откровения второго вида даются «для успокоения и вразумления какого-либо человека и для некоего утешения и вразумления отшельника». Однако, как подчеркивает Исаак, откровения не должны приравниваться к полноте истины и совершенному знанию, так как они — лишь «некоторые соответствующие силе человека знаки и символы»⁴.

¹ Ср.: *Ис.* 6:1.

² Ср.: *2 Кор.* 12:2–4.

³ В20 (156–159) = О совершенстве духовном. С. 179–180. О различных видах откровений см. также: Главы о знании III, 56; 59–60.

⁴ В20 (159–160) = О совершенстве духовном. С. 183–184.

В той же Беседе Исаак говорит о «тайнах, которые в прозрении о естестве Божиим достигает разум»¹. Термин «прозрение» (*sukkala*), чаще всего употребляемый Исааком во множественном числе (*sukkale*)², семантически близок к термину «откровение»: он тоже используется для описания внезапных и ярких соприкосновений с иной реальностью. Прозрения отличаются от откровений более стремительным характером: они мгновенны, но оставляют глубокий след в душе человека. Прозрения могут происходить на разных этапах духовной жизни христианина:

Бывает, опять же, что усовершенствовался человек в душевном, но еще не вошел в духовный образ жизни, и лишь немного³ начало пробуждаться в нем. Пока во всем подвижничестве своем он еще на душевном уровне, иногда случается, что некие духовные движения время от времени возникают в нем неразлично, и начинает он ощущать в душе своей радость и сокровенное утешение: подобно некоей вспыхивающей молнии... некие таинственные прозрения возникают и возбуждаются в разуме его. И тотчас сердце его взрывается радостью... Знаю человека по соседству⁴, который вкушает эти вспышки молний. Но, хотя таинственное прозрение мгновенно проносится через разум его и удаляется, тем не менее вспышка радости от него и вкус его длятся долго, и тишина, происходящая от этого, спустя долгое время после того, как это уходит, бывает разлита в мыш-

¹ В20 (160) = О совершенстве духовном. С. 184.

² В греческом переводе Исаака Сирина термин *sukkale* обычно переводится как ἔννοιαι («мысли»).

³ Т. е. немного из духовного образа жизни.

⁴ Исаак, очевидно, говорит о себе в третьем лице.

лении его; также и состояние тела и членов тела становится мирным, и бывает великое отдохновение; а радость наслаждения этим чудом отмечена в высший момент на мысленных устах его¹.

Исаак подразделяет прозрения на два вида — те, что порождают молитву, и те, что порождают тишину:

Ибо молитва, которая пробуждается благодаря созерцанию, необычна: сильно связывает она разум, так что он становится собранным и без усилия порождает молитвы жаркие и чистые. Не всегда способен человек устоять перед силой прозрений или свободно пользоваться чувствами своими, ибо много раз случается, что слишком сильны они для того, чтобы человек мог обратиться к себе и начать молитву. Ибо весьма часто не остается силы в душе обратиться к чувствам и оперировать ими, или пользоваться телом естественным способом, ибо побеждена она мощью изумления. Но не так обстоит дело со всеми прозрениями. Есть прозрения, порождающие молитву, а есть порождающие тишину. Кто испытал эти состояния, поймет различия между ними².

«Прозрения» — это такие духовные подъемы, которые внезапно возникают в человеке во время молитвы или чтения Писания. Ум человека входит во «святое святых тайн Писаний»,

¹ П/20, 19–20. Букв. «на нёбе его ума». В цитируемом тексте метафора молнии сочетается с метафорой вкусового наслаждения: такое соединение далеких по смыслу метафор характерно для сирийской литературы.

² П/1, 34.

проникает в их сокровенный духовный смысл, непосредственно соприкасаясь с Богом. При этом, как и в состоянии молчания разума, молитва у человека прекращается:

Говоря о молитве, я имею в виду стояние или богослужение определенного рода, ибо во время чтения своего никогда, ни на одно мгновение не лишен он молитвенных подъемов. Ибо нет такого чтения, которое совершалось бы с духовной целью и было бы лишено источника молитвы, ибо поистине человек тот бывает опьянен тайнами, которые он встречает. И глубокие молитвы чудным образом и неожиданно возбуждаются в нем, без подготовки или усилия воли с его стороны. Почему же называю я молитвой это частое опьянение прозрением, если не обретается в нем даже места для движения молитвы или воспоминания о ней? Это нечто намного более прекрасное, — насколько возможно говорить так, — чем даже чин молитвы. Но молитва по чину своему ниже, чем духовное возбуждение, и об этом не может быть спора, так как молитва ниже этой тайны. Много раз, когда ум возбужден каким-либо прозрением относительно действий, которые или происходят в естественном мире, или упоминаются в Писаниях, когда узревает он их духовный смысл и когда взирает, благодаря сопутствующей им благодати, на святое святых тайн Писаний, тогда не остается у него даже силы молиться или помысла, ибо умолкает он телом и душой. Всякое действие, естество и слово в этом творении имеет свое святилище и святое святых. И когда позволено уму войти туда и дается ему сила, никакой силы, движения или деятельности не остается в чувствах в такие времена. Есть среди собравшихся здесь человек, который всегда испытывает такое состояние: знаю

я, что тотчас же начинает колотиться сердце его, когда встречает он этот вид чтения; а происходит это от опыта...¹

Таким образом, можно говорить о видениях, откровениях и прозрениях как разновидностях одного и того же феномена встречи человека с реальностями нематериального мира. При этом «видения» означают встречи с существами из этого мира, являющимися в видимом образе (ангелы, святые); «откровения» — духовное проникновение в божественное Бытие или в эсхатологическое, обновленное состояние тварного мира; «прозрения» — таинственные вспышки молний в уме человека, когда ему внезапно во время молитвы или чтения Писаний открываются тайны «инога века».

4. Осенение и озарение

Следует теперь рассмотреть два мистических термина, которые у Исаака Сирина указывают на благодатное действие Бога по отношению к человеку: «осенение» и «озарение». В связи с последним термином должен быть рассмотрен мистицизм света у преподобного Исаака.

Сирийское слово *maggnanuta* означает сошествие, осенение, заступничество²; оно указывает на некое особое действие высшего по отношению к низшему. У Исаака «осенением» называется благодатное воздействие Святого Духа на человека. Этой теме он посвятил отдельную Беседу³. Она начинается с

¹ II/30, 8–11.

² Ср.: Brock S. *Maggnanuta*: A Technical Term in East Syrian Spirituality // *Melanges Antoine Guillaumont, Cahiers d'Orientalisme XX*. Geneva, 1988. P. 121–129.

³ II/16 = B54 (отсутствует в греч. и рус. переводах).

определения значения термина и указания на его использование в Библии:

Осенение есть имя, указывающее на помощь и заступничество, а также на получение небесного дара; например: *Дух Святой сойдет и сила Всевышнего осенит Тебя*¹. Иное же — в словах: *Десница Твоя, Господи, осенит меня*², что является просьбой о помощи; так же как: *Я осеню этот город и избавлю его*³. Итак, мы понимаем, что есть два вида действия в осенении, которое приходит к людям от Бога: одно — таинственно и умственно, другое — действенно⁴.

Первый вид осенения, продолжает Исаак Сирин, есть «освящение, принимаемое посредством Божественной благодати; т. е. когда, по действию Духа Святого, освящается человек телом и душой, как было с Елисаветой, Иоанном⁵ и блаженной Марией, благословенной между женами, — хотя последнее не сравнимо с другими видами освящения и выше того, что дается чину тварей». Подобное осенение происходит с каждым святым, который удостоивается Божественного откровения и действия Святого Духа:

Таинственный вид осенения, который происходит с некоторыми святыми, есть действенный вид, осеняющий ум; и когда этого осенения удостоивается человек, ум бывает охвачен изумлением и расширен неким Божественным откровением.

¹ Лк. 1:35.

² Пс. 137:7 (Пешитта).

³ 4 Цар. 19:34 (Пешитта).

⁴ II/16, 2–3 = B54 (390).

⁵ Крестителем.

Пока это действие осеняет ум, человек поднят над движением душевных помыслов благодаря причастию Духа Святого... Когда эта сила осеняет человека, удостаивается он славы нового века через откровение, — и это удел, выпавший на долю *святых света*, о которых говорил блаженный Павел¹; его удостаиваются те, что получили освящение ума от Духа благодаря их святому и добродетельному образу жизни².

Что же касается второго вида осенения, то его действие узнается на практике, и оно есть «умственная сила, защищающая человека и носящаяся над ним»³ постоянно и отгоняющая от него все вредоносное, что может приблизиться к его телу или душе. Невидимо ощущается она умом, который озарен и обладает знанием посредством ока веры...»⁴. Таким образом, как первое, так и второе осенение имеют мистический характер, однако второе осенение сопровождается «невидимым видением», т. е. опытом созерцания невидимой реальности, доступным «озаренному уму». «Осенение» оказывается семантически близким к «видению» и «созерцанию».

«Озарение» (*nahhiruta*) — еще один термин, выражающий прямое воздействие Бога на человека: он происходит от *nih-ra* — «свет» и указывает на такое действие Бога в человеке, которое сопровождается видением «духовного света».

Человек получает озарение в соответствии с тем, каков его образ жизни по отношению к Богу. И по мере того, как

¹ Ср.: Кол. 1:2.

² II/16, 5–6 = B54 (390–391).

³ Употреблен тот же глагол, что в *Быт.* 1:2 («и Дух Божий носился над водою»).

⁴ II/16, 7 = B54 (391).

влечется он к знанию, он все более приближается к свободе души, а по мере приближения к свободе ума он влечется от знания к более высокому знанию.

Свет неумственный — тот, что принадлежит стихиям. В новом веке сияет новый свет, и нет там нужды в пользовании чем-либо чувственным или относящимся к стихиям. Умственный свет есть разум, озаренный Божественным знанием, которое без меры излилось в естественный мир. В духовном мире — духовный свет. Как та тьма не подобна этой, так и тот свет не подобен этому свету¹.

Какова природа света, о котором идет речь у Исаака? Очевидно, Исаак был знаком с учением Евагрия о том, что существуют два света: один — тринитарный свет божественной Сущности, другой — естественный свет человеческой души, который, хотя и родствен первому, не тождествен ему. Евагрий писал о том состоянии, когда «внутренний человек», ставший истинным «гностиком», созерцает «свет красоты своей души», или «свет своей собственной красоты» (*nuhra d-šupra d-napšeh*)². У Исаака мы не находим такого последовательного сопоставления двух видов света, однако, когда он говорит о свете, речь чаще всего не идет ни о каком-либо видимом и конкретном свете, ни о Божественном свете в том смысле, в каком говорили о нем византийские мистические писатели (Симеон Новый Богослов, Григорий Палама): речь идет, как правило, о внутреннем свете души или ума человека (что соответствует второму виду света по классификации Евагрия). Опыт созерцания тринитарного Божественного света, если

¹ Главы о знании I, 12–13.

² Pseudo-Supplementa 50.

и был знаком Исааку, то никогда не был им подробно описан. В этом смысле Исаака нельзя считать предшественником византийского исихазма.

Наше утверждение может показаться неожиданным для тех, кто знаком как с греческим текстом Исаака, так и с русским переводом: у них может возникнуть в памяти выражение «свет Святой Троицы», встречающееся у Исаака. Однако как это, так и другие подобные выражения содержатся не в подлинных текстах Исаака, а либо в приписанных ему сочинениях Иоанна Дальятского и Филоксена Маббугского, либо в цитатах из Евагрия. Исаак же чаще всего говорит о том, что душа подвижника становится светом, а не о том, что человек созерцает тринитарный Божественный свет.

О том, как понимал Исаак природу света, созерцаемого подвижниками, можно судить по Беседе 6 из 2-го тома, посвященной теме мистического озарения:

Два истинных признака даю я тебе, брат мой; и в то время, когда удостоит тебя Бог внутреннего озарения, по ним ощутишь ты свет души своей. Их достаточно, чтобы указать тебе истину, которая в душе твоей воссияла. Когда, по благодати и милости Господа нашего Иисуса Христа, воссияет в тебе то озарение разума, о котором говорят Отцы, эти два признака дадут тебе подтверждение относительно этого озарения... Один из этих признаков следующий. Когда воссияет уже сокровенный тот свет в душе твоей, признаком этого станет то, что всякий раз, когда только ты заканчиваешь чтение или молитву, какими-либо стихами и содержащимися в них мыслями пленен будет разум и станет размышлять о них, исследовать их и по своему собственному побуждению рассматривать их духовное значение; настолько будет он при-

вязан к ним, что не станет рассеиваться чем-либо другим из тварного. Даже если ты и не особенно заботишься об этом как о чем-то присущем тебе, само собой случается такое с разумом, — впрочем, не всецело и полностью, а, конечно же, частично. Второй признак, столь же точный, как и первый, есть следующий. Когда душа выйдет из тьмы и станет изнутри светом, тогда продолжительные коленопреклонения даются отшельнику, и настолько усладительным оказывается для него пребывание в них, что три дня стоит он на коленях на земле в молитве, не чувствуя утомления по причине наслаждения и не желая даже вставать с земли. И даже всякий раз, когда поднимет он голову, желая встать, по причине этой продолжительной сердечной улады, объемлющей сердце его, снова падает он на лицо свое, и молитва уже не так важна для него¹, ибо в ту минуту, когда молитва входит в сердце его, в такой степени ощущает он вспоможение и столь усиливается в нем наслаждение, что останавливается язык его и умолкает сердце его. И вот, охватывает сердце его и члены его то усладительное безмолвие (*šelya*), так что даже Царство Небесное, если можно так сказать, не считает он сравнимым по наслаждению с этим умолканием (*šelyuta*) в молитве. Безмолвный, лежит он ниц на лице своем ночью и днем. И таким же образом, в соответствии с тем, как и насколько входит человек в это озарение разума, удостаивается он наслаждения в коленопреклонении².

В этом тексте говорится о таком озарении, которое совершается как бы исподволь, незаметно, и определяется скорее по

¹ Речь идет о молитве вслух.

² II/6, 1–4.

внешним признакам, чем по внутреннему ощущению. Свет, о котором идет речь, есть свет души, или, точнее, «душа, становящаяся светом». О свете Святой Троицы Исаак не упоминает.

Источниками духовного озарения и «воссияния света» внутри человека служат молитва и другие аскетические деяния. Размышление о «служении праведности», по мнению Исаака, является источником озарения¹. Другие источники — память о Боге и ночное бдение: «Если душа просияла памятью о Боге и непрестанным бдением день и ночь, то Господь устраивает для ограждения ее облако, осеняющее ее днем и светом огненным озаряющее ночь; во мраке ее просияет свет»². Наконец, коленопреклонения, совершаемые с умилением, тоже способствуют воссиянию света в человеке:

В то время, как Бог внутренне приводит сердце твое в умиление, непрестанно твори поклоны и коленопреклонения... Тогда воссияет внутри тебя свет, и правда твоя возблистает скоро, и будешь, как сад цветущий и как источник неоскудевающей воды³.

Воссияние света в душе человека является источником непрестанной радости:

Пока не разрушит человек веру сердца своего, т. е. точное знание о Божественном Промысле, не впадет он в помрачение разума, от которого происходят беспокойство и печаль, но наполнена душа его на всякий миг светом и радостью и ликует душа его непрестанно. И словно на небе

¹ II/10, 4.

² I/58 (308) = B6 (82–83).

³ I/56 (289) = B4 (58).

живет человек в озарении помыслов своих, которые вера сердца его дает ему; и с того времени удостаивается он также откровения прозрений¹.

5. Изумление

Одним из характерных духовных состояний, описываемых мистическими авторами, является экстаз, сопровождающийся переживаниями духовного восторга и умиления, слезами и нередко потерей самосознания, расслаблением членов тела, выходом ума из тела. Греческое слово ἔκστασις, буквально означающее «исступление», не имеет прямой параллели в сирийском языке: ближайшими аналогами являются термины *temha* и *tehra*, которые оба переводятся как «изумление». Эти термины часто встречаются в сочинениях Исаака, указывая на то мистическое состояние, которое грекоязычные авторы называли экстазом; в греческой версии Исаака оба термина, как правило, переводятся словом ἔκστασις.

В Септуагинте термин ἔκστασις употребляется, в частности, в рассказах о сне Адама («И навел Господь Бог на человека крепкий сон»)² и о сне Авраама («И крепкий сон напал на Авраама»)³; в Пешитте в обоих случаях говорится о *šelya* («безмолвие»). Будучи знаком с библейскими толкованиями Феодора Мопсуестийского, Исаак знал, что греческий термин, употребленный в обоих библейских текстах, скорее соответствует сирийскому термину *temha*, чем термину *šelya*:

¹ II/8, 25.

² Быт. 2:21.

³ Быт. 15:12.

Но спросит кто-нибудь: «Где находится разум в эти минуты и в этой возвышенной сосредоточенности?» Как говорит Писание: «Безмолвие напало на Авраама». И то же самое сказано об Адаме: «И Господь Бог навел безмолвие на Адама». Но греческий вместо «безмолвия» (*šelya*) говорит об «изумлении» (*temha*). И когда Блаженный Толкователь толкует таинства изумления, он называет изумлением то, что вне привычного чина, и того, что человек ощущает. Но Отцы-отшельники называют это «сосредоточением ума, которое от благодати», и залогом наслаждения нового века¹.

Говоря о феномене мистического изумления, преподобный Исаак пользуется и другим библейским образом — «темного облака» (*‘arpella*)², в которое вступил Моисей для встречи с Богом³: в Пешитте этот термин использован для передачи греческого *νόφος* («мрак», «тьма»). На основе библейского повествования о Моисее Дионисий Ареопагит построил свое учение о Божественном мраке, который есть не что иное, как Божественный свет, созерцаемый в состоянии блаженного «незнания» и «нечувствия»⁴. То, что Ареопагит называл «мраком», Исаак называет «облаком». Он пользуется ареопагитским апофатическим языком, когда говорит об изумлении, которое охватывает ум, оказавшийся внутри Божественного «облака»:

¹ Главы о знании IV, 95.

² Сир. термин *‘arpella* можно перевести как «туча», «густой туман», «тьма»,

³ Исх. 20:21.

⁴ См.: Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии 1–5; Послание 10.

Слова *судьбы Твои — бездна великая*¹ имеют тот же самый смысл, что и *облако под ногами Его*²...

Умственное «облако» есть ум, пораженный изумлением перед духовным прозрением. Это (изумление) внезапно ниспадает в душу его и недвижно удерживает ум в том состоянии, когда все видимые вещи сокрыты от него в незнании и нечувствии цели размышления о них, и разум остается покойным, подобно облаку, которое обволакивает объекты и препятствует какому-либо телесному видению³.

Ареопагитская терминология «незнания» и «нечувствия» приходит на помощь Исааку и в том случае, когда он говорит об отличии кратковременных созерцаний и откровений от продолжительного мистического изумления. Последнее носит ярко выраженный экстатический и сверхрациональный характер:

Когда ум благодатью влеком к духовным вещам через сладость знания, он остается вне мысли и воспоминания в течение долгого времени, будучи покойным и изумленным. Я не говорю о той всецелой сосредоточенности, когда движения ума изменены в изумление и божественное созерцание, или когда без движений остается ум в течение целого дня, а то и двух или более дней. Кто пребывает в одном из созерцаний или иных откровений, тот не испытывает ни всецелого прекращения мысли, ни исхода естества человеческого из знания в незнание, которые превыше знания, как говорят Отцы, но испытывает мир и радость, сопровождаю-

¹ Пс. 35:7.

² Пс. 17:10 (Пешитта). Рус. Синод. пер.: «и мрак под ногами Его».

³ Главы о знании I, 51–52.

щие опьянение и теплоту сердца. Что же касается всецелого изумления на молитве и полного нечувствии здешних реальностей, это не обретаётся среди познаний и наслаждений духовных...¹

Состояние «изумления» у Исаака тесно связано с описанными выше состояниями «молчания разума» и «духовного созерцания»:

Когда ощущение этих тайн получает все время человек посредством того внутреннего ока, которое называется духовным созерцанием (*te'orya d-ruh*) и которое есть видение, происходящее от благодати, тогда в момент ощущения им той или иной из этих тайн тотчас же сердце его утихает в некоем изумлении. Не только уста его прекращают произнесение молитвы и умолкают, но и само сердце осушается от помыслов благодаря чуду (*dummara*)², которое ниспадает на него, и сладость тайн премудрости и любви Божией получает он от благодати благодаря сознательному видению действий и естеств³.

Изумление происходит от разных причин. Оно может быть плодом удаления от мира и безмолвнической жизни: «Удаление души от мира и безмолвие ее естественно побуждают ее к познанию Божиих тварей, а от этого возносится она к Богу, в удивлении изумляется и пребывает с Богом»⁴. Изумление мо-

¹ Главы о знании IV, 48.

² Сир. *dummara* означает также «изумление».

³ II/35, 4.

⁴ I/3 (17) = B3 (20).

жет рождаться из молитвенного размышления: «Ибо великую и нескончаемую сладость возбуждают в сердце и в неизреченное изумление приводят ум безмолвие и... размышление»¹. Причиной изумления может быть чтение Писания: «Охотно размышляй над книгами, которые дают указания относительно цели творческой деятельности Бога и влекут ум твой к изумлению во времена молитвы»². Изумление может проистекать от непрестанной памяти Божией: «Долговременным хранением памяти о Боге душа по временам приводится в изумление и удивление»³. Наконец, Исаак отмечает действие Святого Духа в качестве одной из причин изумления: «Премудрость Духа... смиряет душу и возбуждает ее к исследованию Бога, словно в изумлении»⁴. Действие Святого Духа на душу человека сравнивается с животворным воздействием солнца на растения:

Как у некоторых видов деревьев исходит сладкий сок под действием солнца, точно так же, когда сияет Дух в сердцах наших, приближаются к светоносности движения размышления нашего, — что называется «духовным образом жизни» (*dubbara ruḥana*); тогда вопреки своей воле ум наш посредством некоей мысли влечется, словно в изумлении, к Богу⁵.

В писаниях Исаака мы находим несколько видов изумления, отличающихся степенью интенсивности переживаемого опыта. Первым из них является духовный восторг во время

¹ I/21 (103) = B35 (259).

² Главы о знании I, 67. Ср.: I/21 (99–100) = B35 (254).

³ I/57 (301) = B5 (73).

⁴ Главы о знании III, 20.

⁵ II/10, 2.

молитвы или чтения Писания, при котором человек не теряет контроля над собой, хотя ум его может быть всецело «пленен» Богом:

...Забывает он себя и естество свое и делается как бы человеком, который пришел в изумление и вовсе не помнит об этом веке... Обращаясь мыслью к чудесам Божиим и всегда изумляясь им, он пребывает в непрестанном опьянении и как бы уже вкушает жизнь по воскресении... И когда будет этим опьянен, снова переносится оттуда созерцанием к веку сему, в котором еще живет, и с изумлением говорит: «О, глубина богатства, премудрости, знания, смысла, разума и домостроительства неисповедимого Бога!..» И отсюда уже возносится умом своим к тому, что предшествовало сложению мира... И тогда как бы в исступлении размышляет и говорит: «Сколько еще будет стоять век сей и когда получит начало век будущий?... Какова будет та жизнь? В каком образе восстанет и составит естество это? Как перейдет оно в новую тварь?» И когда размышляет он об этом и подобном, приходит он в восторг, изумление и безмолвное молчание, и восстает он в этот час, и преклоняет колена, и с обильными слезами воссылает благодарения и славословия единому премудрому Богу...¹

Второй вид изумления — тот, при котором внешним признаком является расслабление членов тела:

Нередко бывает, что человек преклонил колена в молитве, и руки его воздеты к небесам, лицо устремлено на Крест

¹ I/21 (101–103) = B35 (254–257).

Христов, и все помыслы свои собирает он воедино в молитве к Богу, и в то время, как человек молится Богу со слезами и умилением, в тот самый час вдруг внезапно начинает бить в сердце его источник, изливающий наслаждение; члены его ослабевают, глаза закрываются, лицо приникает к земле и помыслы его изменяются, так что он не может делать поклонов от радости, возбуждающейся во всем теле его¹.

Третий вид изумления характеризуется полной потерей самосознания и выходом ума из тела. Это то изумление, о котором известно из житий святых, пребывавших в таком состоянии несколько часов или даже дней:

Ибо видим святого Антония стоящим на молитве девятого часа и ощутившим вознесение ума своего². И другой из Отцов, с воздетыми руками стоя на молитве, приходил в восхищение на четыре дня. И многие другие во время такой молитвы бывали пленены сильной памятью о Боге и великой любовью к Нему и приходили в восхищение³.

Исаак рассказывает о своем современнике, который говорил ему: «Когда захочу встать для совершения службы Божией, Бог позволяет мне еще совершить одну *мармиту*, а что до остального, то если я буду стоять три дня, в изумлении пребываю с Богом и не чувствую никакой усталости»⁴.

Особый вид изумления описан Исааком в одной из Бесед 1-го тома, не вошедшей в западно-сирийскую редакцию и гре-

¹ I/56 (289–290) = B4 (58).

² Ср.: *Афанасий Александрийский. Житие св. Антония* 62.

³ I/21 (105) = B35 (260–261).

⁴ I/31 (141) = B53 (388).

ческий перевод. Это изумление, которое начинается во сне, вызывает пробуждение и продолжается наяву. Исаак, вероятно, описывает свой собственный опыт, хотя и пользуется традиционной в подобных случаях формой третьего лица единственного числа:

Знаю человека¹, который даже во время сна был охвачен божественным изумлением через созерцание того, что он вечером читал. И когда ум его был восхищен размышлением об этом созерцании, он как бы понял, что в течение долгого времени он вращался в помыслах своего сна и исследовал свое чудное созерцание. Все это происходило глубокой ночью: он внезапно проснулся со слезами, лившимися подобно ручьям на его грудь. Уста его были исполнены славословий, и сердце его долго размышляло об этом созерцании с ненасытимой сладостью. По причине многих слез, которые изобильно изливались из очей его, и оцепенения души его, все члены тела его сделались расслабленными, и в сердце его трепетала некая радость, так что он не мог даже исполнять свое обычное служение ночной молитвы. Только с большим трудом смог он произнести псалом при наступлении дня, — настолько был он переполнен обильным потоком слез, текших ручьями из его очей, и другими духовными переживаниями².

Исаак много говорит о радости, которая появляется в человеке, находящемся в состоянии изумления. Это сверхъестественная и божественная радость, причиной которой является

¹ Ср.: 2 Кор. 12:2.

² В71 (492–493).

чувство свободы и любви к Богу, сопровождающееся освобождением от страха:

Итак, в тот миг, когда человек поднялся выше душевного служения в мысли и знании своем, которое состоит в действенной добродетели, и сознание его возвышается к духовному образу жизни, насколько это достижимо здесь для человеческого естества, тотчас изумление Богом прилепляется к нему, и от движений прежних помыслов успокаивается он и утихает, и этими духовными движениями любви возбуждается весь разум его. Вместе с этим знанием страх отнимается от человека, и свободой от помыслов¹, которая превышает всякого страха и мысленного страдания, бывает подвижно мышление по образу нового века: и это потому, что удостоился он, по благодати Христовой, принадлежащей образу жизни нового человека, тех движений, которые возникают в естестве там, в Царстве Небесном. И когда, опять же, удаляется он от них², переживает он душевную радость, и в мысли своей и в помыслах своих он не таков, как чада мира сего, ибо с этого времени возрос он в свободе от помыслов³, наполненной движениями знания и изумления Богом. И поскольку он живет в знании, которое превышает души, и поднялся над страхом, пребывает он в радости о Боге в движении помыслов своих на всякий миг, как свойственно детям⁴.

Радость о Боге и изумление могут стать постоянным переживанием человека:

¹ Или «свободой помыслов».

² Т. е. от страха и страдания.

³ Или «свободе помыслов».

⁴ II/20, 10–11. Букв. «как свойственно чину детей».

Блажен ум, удостоившийся того, что является плодом постоянного размышления о Боге, раздумья и мысли о тайнах Его. Исполняется на нем на всякий миг сказанное: *Господи, Ты исполнил сердце мое веселием*¹.

Однако Исаак подчеркивает, что в мистическом переживании радость сочетается со страданием. Первая происходит от чувства горячей любви к Богу и ощущения неизреченной близости Божией к человеку; второе — от невозможности пребывать в этом ощущении непрерывно. В этом смысле Исаак говорит, что «нет страдания более жгучего, чем любовь к Богу». Но сразу же добавляет: «Господи, удостой меня испытать из этого источника!»² Чем ближе человек к Богу, тем сильнее его жажда богообщения, которая ненасытима. Потому радость и страдание переживаются одновременно, будучи двумя аспектами одного и того же опыта:

...Через то сладостное мысленное страдание о Боге и через ту животворную скорбь, о которой говорил Апостол³, рождаются в разуме, в соответствии с различными видами размышления, печаль по Богу, или радость о Нем и сердце, погруженное в надежду, которая не иссякает в нем. Своим жаром и своей силой страдание и радость обжигают, попаривают и иссушают тело, а кровь обильно распространяется через вены и дает жар, ибо пламя движений разума согревает весь состав вследствие жара тайного служения. Последнее на всякий миг вызывает некое чудное изменение,

¹ П/29, 9. Ср.: *Пс.* 4:8.

² П/18, 16.

³ Ср.: *2 Кор.* 7:10.

дающее радость, или, наоборот, доставляющее сильное страдание душе и телу; оно ночью и днем заставляет человека бодрствовать в заботе о спасении, усердно молиться и ревностно приносить Богу прошения об этом, с пламенеющим сердцем и неразвлекаемой мыслью¹.

Состояние изумления, которое переживается подвижниками в земной жизни, является символом того изумления, в котором живут святые в будущем веке; оно есть предвкушение Царства Небесного². В подтверждение своей мысли Исаак ссылается на Евагрия:

И это то, что избилующий духовными откровениями Евагрий называет «стократной наградой, которую в Евангелии обещал Господь наш»³. И в изумлении величием этого наслаждения хорошо назвал он его «ключом в Царство Небесное»⁴. Как перед истинным Богом говорю я: члены тела не могут выдержать это наслаждение, и сердце неспособно вместить его по причине великой сладости его. Что еще можно сказать, если «восприятием Царства Небесного» называют это святые? Ибо это тайна будущего изумления Богом. Не благодаря прозрению в материальный мир и дела его наслаждаются праведники в Царстве Небесном, но благодаря тем предметам, которые в мире, возводится ум, как по некоей лестнице, к Тому, Кто есть Царство святых, и пребывает в изумлении. Хорошо названо это восприятие «тайной Царства Небесного»; ибо в познании Того, Кто

¹ II/24, 2.

² II/8, 1.

³ Ср.: *Евагрий*. Гностические главы 4, 42.

⁴ Там же 4, 40.

есть истинное Царство всего, приходим мы через эти тайны всякий раз, когда ум бывает движим ими, по дару силы Божией¹.

6. «Опьянение» любовью Божией

К термину «изумление» семантически примыкает термин «опьянение» (*rawwayuta*)², указывающий на особенно сильное чувство любви к Богу, радости и духовного восторга в состоянии мистического экстаза. Тема «трезвого опьянения» — одна из центральных во всей христианской мистической традиции, начиная с Оригена и Григория Нисского³. В сирийской традиции эта тема намечена уже у Ефрема и Иоанна Апамейского; среди писателей VII в. она присутствует у Дадишо и Симеона д-Тайбуте⁴. У Исаака Сирина тема духовного опьянения является синтезом всей его системы мистического богословия: при рассмотрении этой темы нам удастся увидеть наиболее характерные черты его мистицизма.

В одной из Бесед 2-го тома, говоря о состоянии изумления, начинающемся за пределами молитвы, Исаак пользуется об-

¹ II/35, 12–13.

² В старых русских переводах термин обычно передавался словом «упоеание». Однако в современном русском языке слово «упоеание» употребляется только в переносном смысле («самозабвенное наслаждение чем-либо»), не имеющем какого-либо отношения к алкоголю, в то время как у Исаака слово *rawwayuta* связано именно с символикой вина и опьянения.

³ Подробный анализ этой темы в святоотеческой традиции см. в специальном исследовании: *Lewy H. Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik.* Giessen, 1929.

⁴ См.: *Brock S. Note 3 to II/10, 35.*

разом вина для описания духовного восторга, который овладевает человеком:

По временам, опять же, молитва частично остается, однако ум уводится от нее на небо, словно пленник, и слезы, словно источники воды, льются и орошают все лицо вопреки воле его. При этом сам человек покоен, безмолвен и внутри себя наполнен изумленным видением. Весьма часто не позволяется ему даже молиться, и поистине это есть то прекращение молитвы, которое выше молитвы: оно заключается в том, что человек пребывает в постоянном изумлении перед всяким созданием Божиим наподобие тех, кто обезумел от вина. Это и есть то *вино*, которое *веселит сердце человека*...¹ Блажен, кто вошел этой дверью и испытал это на собственном опыте! Слишком бессильна вся сила чернил, букв и словосочетаний, чтобы выразить наслаждение этой тайной².

Символика опьянения употребляется Исааком чаще всего, когда он говорит о любви к Богу, охватывающей человека. Любовь, согласно Исааку, есть дар, который невозможно приобрести человеческими усилиями. Аскетическое делание, в том числе чтение Писания, способствует достижению любви, однако без дара свыше истинная любовь не может пробудиться в подвижнике. О любви нельзя прочитать в книгах: ее можно только *вкусить* или *испить*.

Любовь к Богу, — пишет Исаак, — не есть нечто пробуждающееся бессознательно или незаметно; и благодаря одно-

¹ Ср.: *Пс.* 103:15.

² II/35, 1–6.

му лишь знанию Писаний не может она пробудиться в человеке; и никто не может полюбить Бога, принудив себя к этому... И даже благодаря закону и заповеди, которые Он Сам дает относительно любви, невозможно нам возлюбить Бога, ибо от закона происходит страх, а не любовь. Ибо пока не получит человек Духа откровений и не соединится душа в движениях своих с той мудростью, что превыше мира, и пока величие Божие не познает человек на собственном опыте, невозможно ему приблизиться к этому преславному вкусу любви. Кто не испил вина, тот не опьянеет от рассказов о вине; и кто сам не удостоился в душе своей знания о величии Бога, тот не сможет опьянеть от любви к Нему¹.

Символика вина и опьянения дает Исааку возможность описывать различные феномены мистической жизни, которые иным образом трудно было бы описать при помощи слов. Так, например, жажда богообщения, характерная для периодов оставленности, символизируется у него с алкогольной жадой, испытываемой пьяницей при отсутствии вина:

...Сердце с похвальной восторженностью воспаряет к Богу и вызывает: *Жаждет душа моя к Богу крепкому, живому: когда приду и явлюсь пред лице Божие!*² Кто пил это вино, а потом лишился его, тот один знает, в каком бедственном состоянии оставлен он и что отнято у него по причине расслабления его³.

¹ П/18, 2.

² Пс. 41:3.

³ I/70 (355) = B16 (131).

Говоря о расслаблении членов тела, которым сопровождается изумление, Исаак уподобляет его аналогичному расслаблению в состоянии алкогольного опьянения:

...При сильном и божественном вожделении... человек начинает возбуждаться к Божественной любви и сразу опьяняется ею, как вином; расслабляются члены его, мысль его пребывает в изумлении, сердце его отводится в плен к Богу; и таким образом, как сказал я, уподобляется он упившемуся вином¹.

Забвение мира с его печальми и заботами при упоении любовью Божией символически изображается забвением скорбей в состоянии опьянения:

Как человек, который пьет вино в день плача, напившись, забывает всякую печаль о своем трудном положении, так и опьяненный любовью Божией в этом мире, который есть дом плача, забывает все труды свои и печали и по причине опьянения своего делается нечувствительным ко всем греховным страстям².

Благодаря изумлению откровениями Его пьянеют праведные любовью к Богу. Хорошо сказал один из святых, что души, которые взирают на Него, забыли свое жилище. Речь идет о таком видении, воспоминание о котором опьяняет душу. «Видение рождает любовь», по словам одного мужа, облеченного в Бога. А само оно, по обетованию Господа нашего, приобретается благодаря чистоте³.

¹ I/87 (415) = B47 (337–338).

² I/51 (229–230) = B78 (543).

³ II/1, 50.

В мистическом переживании изменяется духовное состояние человека, и он оказывается способен к таким переживаниям, которые прежде были для него недоступны. Вместо сокрушенной скорби человек переживает радость о Боге, благодаря чему у него открывается как бы иное видение мира, иное восприятие действительности. Эта перемена духовного состояния символизируется тем искаженным восприятием действительности, которое характерно для пьяного человека:

Доброе делание и смиренномудрие делают человека богом на земле; а вера и милостыня производят то, что он скоро приближается к чистоте. Невозможно, чтобы в одной душе были и горячность, и сокрушение сердца, равно как в опьянении невозможно владеть помыслами. Ибо как скоро дана душе эта горячность, отнимается у нее слезное сокрушение. Вино даровано для веселия, а горячность — для душевной радости. Вино согревает сердце, а слово Божие — ум. Распалаемые горячностью бывают восхищаемы размышлением об уповаемом и готовят помысел свой к будущему веку. Ибо, как упившиеся вином представляют себе какие-то извращенные подобия вещей, так упоенные и согретые этой надеждой не знают ни скорби, ни чего-либо мирского¹.

Исаак пользуется символикой опьянения, говоря о бесстрастии, которого достигают подвижники: «Бесстрастие не состоит в том, чтобы не знать страсти, но в том, чтобы не принимать страсти благодаря опьянению ума через славу души»². Термин «бесстрастие» (*la hašošuta*, соответствующий греческому

¹ I/58 (317) = B6 (95).

² Главы о знании I, 33.

ἀπάθεια) — один из центральных в восточно-христианской аскетике: он указывает не только на освобождение от страстей, но и на полное преодоление страстности, выход за пределы чувственного восприятия, созерцание Бога и обожение¹. Все эти признаки бесстрастия описываются при помощи символики вина и опьянения.

Та же символика используется Исааком, когда он говорит о действии молитвы на душу подвижника: «Хочешь ли ты украшать тело свое посредством утомительного стояния² или, может быть, ты хочешь сделать душу свою угодной Богу? Тогда³ произнеси лишь пять слов с пониманием⁴ и будешь объят опьянением»⁵. Упоминание о «пяти словах» может быть указанием на некую краткую непрестанно повторяемую молитву (подобную уже упоминавшейся нами Иисусовой молитве, состоящей — в своей наиболее классической форме — из пяти слов: «Иисусе, Сыне Божий, помилуй мя»): под действием этой молитвы ум человека приходит в мистическое состояние экстаза.

Использование образа вина дает возможность Исааку поведать о той небесной радости и сладости, которые характерны для мистического опыта:

Возгорается ли в тебе внезапно радость, ни с чем не сравнимым наслаждением своим заставляющая умолкнуть язык? Источается ли непрестанно из сердца некая сладость,

¹ Подробнее об этом мы говорили в другом месте. См.: *Иларион (Алфеев), игумен*. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. Изд. 5-е. СПб., 2012. С. 404–412.

² На молитве.

³ Т. е. во втором случае.

⁴ *1 Кор.* 14:19.

⁵ Главы о знании I, 55.

которая облакает всего тебя в восхищение, хотя ты и не ощущаешь этого?¹ Входит ли по временам незаметно во все тело твое некое услаждение и радование, которого плотский язык не может выразить?.. Ибо когда найдет на человека это услаждение, бьющееся во всем теле его, тогда думает он в тот час, что и Царство Небесное есть не что иное, как именно это².

Когда душа опьянена радостью надежды своей и веселием Божиим, тогда тело не чувствует скорбей... ибо... наслаждается и содействует наслаждению души, хотя и немощно. Так бывает, когда душа входит в ту радость Духа³.

Ощущение духовной легкости, возникающее при мистическом переживании, а также опыт соприкосновения с Божественным огнем, пронизывающим все существо человека, передается опять же при помощи аналогии с опьянением:

Вопрос: Почему так сладостна надежда, и почему ее жизнь и дела так легки, и так скоро совершаются действия ее в душе?

Ответ: Потому что пробуждается в душе святых естественное пожелание, и дает им пить из этой чаши, и опьяняет их этой красотой. Поэтому они не чувствуют уже труда, но делаются нечувствительными к скорбям, и во все продолжение своего пути думают, что путь этот совершается по воздуху, а не человеческими идут они стопами... Сама надежда разжигает их как бы огнем, и не могут они дать себе отдыха в

¹ В рус. тексте: «Источается ли непрестанно из сердца некая сладость и влечет ли всецело ум?»

² I/45 (192) = B70 (486).

³ I/85 (412) = B46 (334).

стремительном и непрестанном беге, совершаемом с радостью. На них исполняется сказанное блаженным Иеремией, который говорит: *И подумал я: не буду я напоминать о Нем и не буду более говорить во имя Его; но было в сердце моем как бы горящий огонь, проникающий все кости мои*¹. Так память о Боге действует в сердце их, опьяненных надеждой обетований Божиих².

С темой опьянения у Исаака связана тема «божественного безумия». Эта тема характерна для многих христианских писателей. Она присутствует уже у апостола Павла, который противопоставляет «безумие» христианской проповеди «мудрости века сего»³, а «безумие» христианского образа жизни — мирской славе⁴. Мистические писатели чаще всего говорят о безумии, когда хотят подчеркнуть парадоксальный, невыразимый и сверхрациональный характер опыта соприкосновения с Богом. Об этом опыте говорит Исаак, ссылаясь на святых:

О, Христос, умерший ради нас по любви Твоей, сделай меня мертвым для греха и совлеки с меня этого ветхого человека, чтобы в новизне ума предстоял я пред Тобой на всякое время, словно в новом веке. Бог, Которого *небо и небо небес не вмещают*⁵, Который избрал от нас разумный храм для вселения в него⁶, удостой меня стать вместилищем люб-

¹ Иер. 20:9.

² I/48 (209–210) = B74 (511–512).

³ Ср.: I Кор. 1:18–23.

⁴ Ср.: I Кор. 4:10–13.

⁵ 3 Цар. 8:27.

⁶ Т. е. принял на Себя человеческое естество. Исаак использует характерный для восточно-сирийской традиции христологический язык.

ви Твоей, от ощущения которой святые забыли самих себя и сделались безумными ради Тебя, и во всякое время смешались с Тобою в опьянении влечения к Тебе, и никогда более не обернулись назад. Когда удостоились они этого сладкого источника, возжаждав любви Твоей, Ты опьянил их изумлением перед таинствами Твоими¹.

Опытом божественного безумия, согласно Исааку, обладали как апостолы и мученики, так и иноки-аскеты разных времен:

Любовь² горяча по природе и, когда возгорится в ком без меры, делает душу ту безумной³. Поэтому сердце ощутившего эту любовь не может вмещать и выносить ее... Этим духовным опьянением пьянены были некогда апостолы и мученики; и одни обошли весь мир, трудясь и терпя поношение, а другие из отсеченных членов своих изливали кровь, как воду; в лютых страданиях они не малодушествовали, но претерпевали их с доблестью, и, будучи мудрыми, признаны безумными⁴. Иные же *скитались в пустынях, в горах, в вертепах и в пропастях земных*⁵, и в нестроениях были самые благоустроенные. Да сподобит нас Бог достичь этого безумия!⁶

Исаак говорит о мистическом безумии как о своем собственном опыте. Безумие — это любовь к Богу и ближнему, кото-

¹ Главы о знании I, 88.

² Рус. «Любовь к Богу».

³ Рус. «восторженной».

⁴ Ср.: *1 Кор.* 3:18.

⁵ Ср.: *Евр.* 11:38–39.

⁶ I/73 (369–370) = ВЗЗ (219–220).

рая не имеет никаких границ и потому выходит далеко за пределы разумного. Вкус любви сравнивается с медом, который, как и вино, символизирует сладость:

Кто достиг любви Божией, тот уже не желает снова пребывать здесь, [потому что эта любовь уничтожает страх]¹. И я, возлюбленные, поскольку впал в безумие, не могу сохранить тайну в молчании, но делаюсь безумным² для пользы братьев, потому что такова истинная любовь: она не может держать что-либо в тайне от тех, кого любит. Когда писал я это, персты мои неоднократно останавливались на хартии, и не мог я вынести сладости, вторгавшейся в сердце мое и заставлявшей умолкнуть чувства... Радость о Боге крепче здешней жизни, и кто обрел ее, тот не только не посмотрит на страдания, но даже не обратит взора на жизнь свою, и не будет там иного чувства, если действительно была эта радость. Любовь сладостнее жизни, и познание Бога, от которого рождается любовь, сладостнее меда и сота³. И что это за сладость любви, которая превосходит жизнь? Любви не страшно пройти через тысячи смертей ради друзей своих⁴.

Символика вина и опьянения иногда перерастает у Исаака в евхаристическую символику. Любовь является пищей и питием, хлебом и вином, которых ежечасно причащаются лю-

¹ Ср.: *1 Ин.* 4:18. Слова в квадратных скобках добавлены в греч. тексте, но отсутствуют в сир. оригинале.

² Ср.: *2 Кор.* 12:11.

³ Ср.: *Пс.* 18:11.

⁴ I/38 (159–160) = B62 (430–431). В греч. и рус. тексте последние две фразы переведены свободно.

блящие Бога. Евхаристическая символика характерна для сирийской традиции начиная с Ефрема; Исаак широко использует ее:

Кто обрел любовь, тот каждый день и час вкушает Христа и делается от этого бессмертным... Блажен, кто вкушает от хлеба любви, который есть Иисус... Любовь есть царство; ее Господь таинственно обещал апостолам, что вкусят ее в Царствии Его. Ибо что означает сказанное *Да ядите и пиете за трапезою Моею в Царстве Моем*¹, если не любовь? Любви достаточно, чтобы напитать человека вместо пищи и питья. Вот вино, которое *веселит сердце человека*². Блажен, кто испил этого вина! Испили его невоздержанные — и устыдились³; испили грешники — и оставили пути преткновенений; испили пьяницы — и стали постниками; испили богатые — и возжелали нищеты; испили убогие — и обогатились надеждой; испили больные — и стали здоровыми; испили невежды — и умудрились⁴.

7. Вера и знание

Нам осталось рассмотреть гносеологию Исаака — его учение о разных видах и степенях знания, а также о соотношении знания и веры. Это учение составляет теоретическую основу его мистицизма и потому должно рассматриваться в контексте всей его мистической системы.

¹ Лк. 22:30.

² Ср.: Пс. 103:15.

³ Вар. «очистились».

⁴ I/84 (398–399) = B43 (316–317).

Согласно Исааку, вера и знание являются двумя противоположными путями. Приобретение веры означает умолкание знания, и умножение знания содействует угасанию веры:

Душа, проходящая стезями жизни и путем веры и нередко преуспевшая в этом последнем, если обращается снова к способам знания, начинает вскоре хромать в вере, и утрачивается в ней ее духовная сила... Ибо душа, однажды с верою предавшая себя Богу и многократным опытом изведавшая Его содействие, не заботится уже о себе, но связывается изумлением и молчанием, и не имеет возможности снова возвратиться к способам своего знания... Знание противно вере. Вера во всем, что к ней относится, есть нарушение законов знания, впрочем — не духовного знания. Закон знания в том, что оно не имеет власти что-либо делать без изыскания и исследования, а, напротив, изыскивает, возможно ли тому быть, о чем помышляет и чего хочет... А вера требует единого чистого и простого образа мыслей, далекого от всякого ухищрения и изыскания способов. Смотри, как они противятся друг другу. Дом веры есть младенчествуящая мысль и простое сердце... Знание же ставит сети простоте сердца и мыслей, и противится ей. Знание есть предел естества... а вера совершает путь свой выше естества¹.

Вера, по Исааку, обладает безграничным творческим потенциалом, не будучи скована необходимостью подчинения естественным законам. Знание, напротив, бездейственно вне рамок этих законов. Потому знание со страхом служит естеству, а вера с дерзновением выходит за рамки естества:

¹ I/25 (117–119) = B51 (360–362).

Знание сопровождается страхом, вера — надеждой. В какой мере человек ведёт способами знания, в такой же мере связывается он страхом... А кто последует вере, тот вскоре делается свободен и самовластен, и, как сын Божий, всем пользуется со властью и свободой. Возлюбивший эту веру, как Бог, распоряжается всяким тварным естеством, потому что вере дана возможность созидать новую тварь, по подобию Божию... Нередко она может все производить и из ничего. А знание не может чего-либо произвести без материи...¹

В этом смысле вера предполагает возможность чуда, тогда как знание исключает эту возможность как не вмещающуюся в рамки естественных законов. Сверхъестественный и чудесный характер веры подтверждается опытом христианских мучеников и подвижников:

Ибо многие по вере входили в пламя, обуздывали сожигающую силу огня и невредимо проходили посреди его, и по поверхности моря шли, как по суше. А все это выше естества, противно способам знания... Эти способы знания управляли миром пять тысяч лет, или немного меньше, или больше, и человек никак не мог поднять голову от земли и осознать силу Творца своего, пока не воссияла вера наша и не освободила нас от тьмы земного делания... Нет знания, которое не было бы недостаточным, каким бы богатым оно ни стало. А сокровищ веры не вмещают ни небо, ни земля².

¹ I/25 (119) = B51 (362).

² I/25 (120) = B51 (363).

Итак, «вера выше знания»¹, заключает Исаак. Однако понятия веры и знания не являются взаимоисключающими. Напротив, знание приводит человека к порогу веры, и вера является завершением знания:

Само знание доводится до совершенства верой, и приобретает силу восходить ввысь, ощущать то, что выше всякого ощущения, видеть то сияние, которое неуловимо для ума и тварного знания. Знание есть ступень, по которой человек восходит на высоту веры, и когда достигает ее, уже более не нуждается в нем².

Несмотря на такое подчеркивание превосходства веры над знанием, Исаак не был гносимахом, противником умственного развития, проповедником слепой и интуитивной веры. Он рассматривал путь восхождения к Богу не только как путь от знания к вере, но и как путь от веры к знанию. Понятия «веры» (*haymanuta*) и «знания» (*ida'ta*) в первом и втором случаях имеют разную семантическую нагрузку.

Когда Исаак говорит о преимуществе веры над знанием, он подчеркивает, что речь не идет только о вере как исповедании догматов: речь идет о вере как таинственном опыте встречи с Божественной реальностью.

Мы имеем в виду, — пишет он, — не ту веру, какой человек верует в различие достопоклоняемых Ипостасей божественной Сущности, в свойства Естества³ и в чудное домо-

¹ I/25 (122) = B51 (366).

² I/25 (123) = B51 (367).

³ Естества Божия.

строительство по отношению к человечеству путем восприятия естества¹, хотя и эта вера весьма высока. Но мы называем верой ту, что благодатью сияет в душе и свидетельством ума подкрепляет сердце... И вера сия обнаруживается не в приращении слуха ушей, но в духовных очах, которые видят сокрытые в душе тайны, невидимое и Божественное богатство, сокровенное от очей сынов плоти и открываемое Духом питающимся от трапезы Христовой... И душа устремляется вперед, пренебрегая всякой опасностью в надежде на Бога, на крыльях веры возносится над видимой тварью и бывает всегда как тот, кто опьянен изумлением, в ее постоянном помышлении о Боге; и посредством простого и несложного видения и невидимых прозрений относительно божественного Естества ум привыкает к внимательному размышлению о сокровенности этого Естества².

Таким образом, вера, о которой здесь идет речь, есть опытное богопознание, мистическое переживание Божественной реальности, выражаемое в терминологии «видения», «прозрения» и «откровения». Такая вера выше любого рационального познания, так как выводит человека за его пределы. Термин «знание» в данном контексте означает ту «мудрость века сего», которая есть «безумие перед Богом»³. Это «мирское знание», уводящее человека от Бога и противоположное вере.

«Мирское знание» является первым видом знания из трех, описываемых Исааком. Оно способствует прогрессу цивилизации, науки и искусства. Это атеистическое знание, в центре

¹ Естества человеческого.

² I/28 (131) = B51 (376–377).

³ I Кор. 3:19.

которого стоит гордый человек, считающий себя властелином вселенной:

Когда знание следует плотскому вожделению, тогда сводит воедино следующие способы: богатство, тщеславие, убранство, телесный покой, заботу о словесной мудрости, годной к управлению миром сим и являющейся источником обновления в изобретениях, искусствах и науках... По этим отличительным чертам... знание становится противным вере. И оно называется голым знанием, потому что исключает всякую заботу о Божественном и по причине преобладания тела вносит в ум неразумное бессилие, и вся забота его только о мире сем... Не Промыслу Божию приписывает оно управление миром, а все доброе в человеке... кажется ему следствием его собственной сообразительности... В этом-то знании насаждено древо познания добра и зла, искоряющее любовь... В нем надмение и гордыня, потому что всякое доброе дело присваивает себе, а не приписывает Богу¹.

Однако помимо «голового знания» есть еще христианский гнозис, характеризующийся стремлением познать Бога и приблизиться к Нему посредством исполнения заповедей и различных форм подвижничества. Это вторая степень знания, свойственная религиозному человеку, который, однако, в своем восхождении еще не достиг совершенства. Находясь на этой степени, человек совершает «пост, молитву, милостыню, чтение Божественных Писаний, разные добродетели», борется со страстями. Душевное знание способствует укреплению человека в вере, однако не является наивысшей формой знания: «Оно указы-

¹ I/26 (125–126) = B51 (369–371).

вает сердцу стези, ведущие нас к вере, через него собираем мы напутствие к будущему веку. Но и здесь еще знание телесно и сложно»¹.

Высшей степенью знания, «степенью совершенства», является то, которое выходит за пределы рационального познания. Это знание имеет мало общего с мирской эрудицией, поскольку основывается не на чтении книг, а на проникновении в их смысл через аскетическую практику и богомыслие:

Одно — научение от книг² и знание, приобретаемое от изучения их, и другое — знание истины, содержащейся в книгах³. Первое обретает силу благодаря постоянному размышлению и труду в изучении, тогда как последнее — от исполнения заповедей и просветленного сознания, обращенного к Богу⁴.

Для того, чтобы приобщиться к духовному знанию, недостаточно читать творения святых Отцов: нужно на опыте познать то, о чем они писали. А опыт богопознания недоступен человеку без непосредственного воздействия Бога на его ум:

Есть много других — кто научились некоторым вещам, относящимся к знанию, написанным в книгах святых мужей... и предположили, что они на практике достигли духовного образа жизни (*dubbara ruhana*). Они не подумали о том, что это служение (*pulhana*) не познается людьми

¹ I/27 (127) = B51 (372–373).

² Или «Писаний».

³ Букв. «истины книг», или «истины Писаний».

⁴ Главы о знании III, 99.

через словесное искусство или через образование, или через учение. Тайны Божии познаются не благодаря чернилам и словам, но только если они посеяны Им в сердце через чудные прозрения о величии Его, воскипающие в глубинах чистого ума¹.

Знание, о котором идет речь, поглощается мистическим опытом веры, чтобы потом воскреснуть в новом качестве:

Когда знание вознесется над земным... и начнет испытывать свои помыслы в том, что сокрыто от очей внутри... и прострется ввысь, и последует вере и заботе о будущем веке и в вожделении обещанного нам и в изыскании сокровенных таинств, тогда сама вера поглощает это знание и обращается и рождает его снова, так что всецело становится оно духом. Тогда может воспарять оно на крыльях в области бесплотных, касаться глубин неосязаемого моря, представляя в уме Божественные и чудные действия правления в естествах существ мысленных и чувственных, и исследует духовные тайны, постигаемые мыслью простой и тонкой. Тогда внутренние чувства возбуждаются к духовному деланию сообразно состоянию, бывающему в той жизни бессмертия и нетления, потому что еще здесь таинственным образом оно приняло мысленное воскресение в истинное свидетельство о всеобщем обновлении².

Таким образом, третья степень знания является тем высшим духовным состоянием, которое рождается от веры. Последняя

¹ Главы о знании IV, 16.

² I/28 (128–129) = B51 (373–374).

есть путь к этому знанию. Истинное знание, достигнутое при помощи веры, оказывается противоположным «мирскому знанию»: последнее удаляет от Бога — первое приближает к Богу; последнее рационально — первое мистично; последнему свойственна гордость — первому смирение:

Знание истинное совершенствует в смирении душу тех, кто приобрел его, как усовершенствовало оно Моисея, Исаию, Давида, Петра, Павла и прочих святых, сподобившихся этого, по мере естества человеческого, совершенного знания. И в подобных сим святым знание их всегда поглощается необычайными созерцаниями, Божественными откровениями, высоким созерцанием духовного, неизреченными таинствами, а свою душу они вменяют в прах и персть¹.

Для святоотеческой традиции тройная классификация знания является традиционной: Исаак ссылается на учение Отцов о естественном, противоестественном и сверхъестественном знании². В соответствии с этой классификацией, противоестественным знанием следует считать атеистическое и уводящее от Бога, естественным — религиозное и ведущее к Богу, а сверхъестественным — мистическое и соединяющее с Богом.

Первая степень знания охлаждает душу для дел шествия по Богу. Вторая согревает душу для скорого течения к тому,

¹ $I/26(126) = B51(371)$.

² $I/26(127) = B51(374)$. Ср., например: *Марк Подвижник, преп. О думающих оправдаться делами* 90.

что на степени веры. Третья же есть упокоение от делания, что есть образ будущего, в едином непрестанном поучении ума наслаждающееся тайнами будущего¹.

Однако Исаак не всегда строго следует этой традиционной классификации. Иногда он называет естественным знанием любое познание материального мира, «духовным» знанием — познание Бога, а «сверхъестественным» — достижение Бога и соединение с Ним. Последнее по сути выходит за рамки понятия «знания» и потому апофатически может быть названо «незнанием» или «сверх-знанием»:

Знание, которое занимается видимым или чувствами воспринимает его порядок, называется естественным. Знание же, которое пребывает в области мысленного и своей собственной силой постигает природу бесплотного, именуется духовным... А знание, достигшее Божественного, называется сверхъестественным, или, скорее, оно является незнанием и сверх-знанием².

Последние два термина навеяны богословской системой Ареопагитского корпуса, где мистическое богопознание апофатически названо «незнанием»³.

Исаак также нередко пользуется двойной классификацией знания, различая между «естественным» и «духовным» знанием: «Есть знание, предшествующее вере, а есть знание, по-

¹ I/26 (129) = B51 (375).

² I/29 (132) = B52 (377–378).

³ Ср.: Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии 1, 3–2; Послание 1, и др.

рождаемое верой. Знание, предшествующее вере, есть знание естественное, а порождаемое верой есть знание духовное»¹. Естественное знание является рациональным «знанием снизу», а духовное — сверхрациональным «знанием свыше». Не следует думать, подчеркивает Исаак, будто собеседование с Богом, являющееся истинным знанием, доступно философствующему рассудку:

Многие простецы считают, что целью размышления философов является вкушение этой беседы, которая несет в себе красоты всех тайн Божиих. Блаженный Василий-епископ в одном из писем к своему брату² делает различие между этим восприятием философов и тем восприятием, которое получают святые в тварных существах, — т. е. умственной лестницей, о которой говорил блаженный Евагрий³ и которая возвышается над всяким обычным видением. «Есть, — говорит он⁴, — беседа, открывающая дверь для всматривания в знание естеств, но не в духовные тайны»⁵. Он называет знание философов «знанием снизу», которым, по его словам, могут обладать даже подверженные страстям; а то восприятие, которое получают святые через ум посредством благодати, называет он «знанием духовных тайн свыше». Итак, кто удостоился этого, тот ночью и днем пребывает в таком состоянии, словно некто вышедший из тела и уже находящийся в том мире праведных. Это и есть

¹ I/84 (399) = B44 (318).

² Григорию Нисскому.

³ Ср.: *Евагрий*. Гностические главы 4, 43 (о лестнице Иакова).

⁴ Василий.

⁵ *Василий Великий*. Письмо 2 (сир. редакция).

Божественная сладость, о которой чистосердечный и чудный Аммон говорил, что она «слаще меда и сот»¹, но немногие отшельники и девственники познали ее. И это вход в Божественный покой, о котором говорили Отцы², и это переход из области страстей к просветленности и к движениям свободы³.

В приведенном отрывке обращает на себя внимание обильное цитирование Исааком патристических текстов, служащих подтверждением его идей. В другом тексте, говоря о двух видах знания, Исаак ссылается на Марка Подвижника. Здесь, однако, тема знания рассматривается в контексте аскетической практики:

Есть один вид знания, сила которого в том, что он занят добродетелью; но есть и другой вид знания, который состоит в помышлении разума о Боге, как сказал блаженный Марк Отшельник: «Одно — знание действий»⁴, а другое — знание истины. Как солнце выше луны, так и второй вид выше и преимущественнее первого»⁵. «Знанием действий» он называет то знание, которое рождается из служения и состязаний со страстями, согласно установленным заповедям: умудряется человек в том, что относится к закону, когда размышляет о них и пользуется ими. Знание же истины есть то знание, при

¹ Аммон. Письмо 2.

² Там же (о «Божественной силе», ведущей человека к покою).

³ II/35, 7–11.

⁴ Сир. *ida'ta d-su' rane* соответствует греческому *γνώσις πραγμάτων* (знание вещей, объектов, действий).

⁵ Ср.: Марк Подвижник, преп. О думающих оправдаться делами, 144.

котором ум поднимается превыше всего и озаряется постоянным размышлением о Боге; и одной лишь надеждой посредством мысли бывает он возвышен к Богу¹.

Здесь первый вид знания соответствует тому, что в грекоязычной аскетической традиции, в частности, у Евагрия, называлось *πρακτική*, а второй — тому, что обозначали словом *θεωρία*². Последнее есть не что иное, как мистическое возвышение ума к Богу.

Истинное знание, согласно Исааку, является ощущением Бога, личной встречей с Ним, опытным соприкосновением с Божественной реальностью. Оно порождает любовь к Богу и является источником наивысшей сладости:

Любовь есть порождение знания, а знание есть порождение душевного здоровья...

Вопрос: Что есть знание?

Ответ: Ощущение бессмертной жизни.

Вопрос: Что такое бессмертная жизнь?

Ответ: Ощущение Бога. Ибо любовь — от знания, а знание Бога есть царь всех пожеланий, и сердцу, принимающему его, всякая сладость на земле кажется излишней. Ибо нет ничего подобного сладости познания Бога³.

Человек не может получить истинное знание, пока не достигнет чистоты ума, детской простоты и святости. Необходимо отречься от душевного знания, чтобы приобрести духовное:

¹ II/10, 14–16.

² Ср.: Главы о знании I, 56 (о «деятельности» и «созерцании»).

³ I/38 (160) = B62 (431). Слова «вопрос» и «ответ» отсутствуют в сир. оригинале.

Не только невозможно посредством душевного знания принять духовное, но даже нет возможности ощутить его чувством или сподобиться его кому-либо из ревностно упражняющихся в душевном знании. И если некоторые из них желают приблизиться к этому знанию Духа, то пока не отрекутся от того душевного... и не поставят себя в младенческий образ мыслей, до тех пор не смогут приблизиться даже в малой степени к духовному знанию... Это знание Духа просто и не сияет в помыслах душевных. Пока разум не освободится от многих помыслов и не придет в единую простоту чистоты, до тех пор не сможет ощутить этого духовного знания. Порядок этого знания — ощутить наслаждение той жизнью иного века... Этого духовного знания никто не может принять, если не обратится и не будет, как дитя¹. Ибо с этого времени услаждается он небесным Царствием. О Царствии же небесном говорят, что оно есть духовное созерцание².

Духовное знание не приобретается человеческими усилиями: оно есть дар свыше. Оно не является прямым следствием добродетельной жизни и не порождается добродетелями, однако же дается в награду за добродетели. Это духовное знание возводит человека на высшую ступень веры, которая является уже не «верой от слышания»³, но «осуществлением ожидаемого и уверенностью в невидимом»⁴, или, по выражению Исаака, «движением, исполненным уверенности, которая воз-

¹ Ср.: *Мф.* 18:3.

² I/49 (216–217) = B77 (526–528).

³ *Рим.* 10:17.

⁴ *Евр.* 11:1.

буждается в уме по благодати Божией»¹. Духовное знание рождает «созерцательную веру»:

Это духовное знание... дается, как дар, деланию страха Божия. Когда исследуешь внимательно делание страха Божия, тогда найдешь, что оно есть покаяние. И духовное знание, следующее за ним, есть то самое, о чем мы сказали, что залог его приняли мы в Крещении, а дарование его принимаем покаянием. И дарование этого, о котором мы сказали, что принимаем его покаянием, есть духовное знание... Духовное же знание есть откровение сокровенного. И когда ощутит кто сие невидимое и во многом превосходнейшее, тогда принимает оно от этого название духовного знания, и в ощущении его рождается иная вера, не противоположная вере первой, но — утверждающая ту веру. Называют же ее верой созерцательной. Прежде был слух, а теперь созерцание; созерцание же несомненное слуха².

* * *

Мы видим, что Исаак разными путями приходит к одному и тому же выводу: вершиной духовного восхождения человека является мистический опыт, каким бы термином он ни был обозначен — духовная молитва, созерцание, откровение, видение, озарение, прозрение, созерцательная вера, духовное знание. Путь человека к вершинам мистической жизни может описываться как путь от деятельности к созерцанию, от слышания к видению, от помрачения к озарению, от рационального

¹ Главы о знании I, 64.

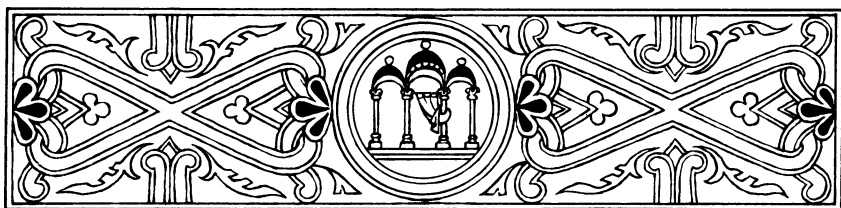
² I/84 (401) = B44 (320).

познания к сверхрациональной вере, от неосмысленной веры к духовному знанию, от мирского знания к божественному «не-знанию», или «сверх-знанию». Путь к познанию Бога, которое есть «не-знание», бесконечен. Этот путь завершается только в будущем веке, когда человек достигает возможной для него полноты созерцания и знания:

...Прежде чем приблизится кто к знанию, восходит и нисходит в жизни своей; когда же приблизится к знанию, всецело возносится на высоту, но сколько бы ни возвышался, не достигает совершенства восхождение знания его, пока не наступит тот век славы и не примет человек полного его богатства¹.



¹ I/85 (405) = B45 (324).



Глава VIII

ЖИЗНЬ БУДУЩЕГО ВЕКА

*Бог — не мститель за зло,
но исправитель зла.*

II / 39, 15

*Большинство людей
войдет в Царство Небесное
без опыта геенны.*

II / 40, 12

Мы подошли к последней теме нашего исследования — эсхатологии преподобного Исаака. Эсхатологические воззрения Исаака составляют неотъемлемую часть его богословской системы: они вытекают из его учения о Боге-Любви и основаны на его собственных мистических прозрениях, хотя и подкреплены авторитетом предшествующих Отцов.

Первый раздел настоящей главы будет посвящен традиционной аскетической теме «памяти смертной». Во втором разделе будут собраны суждения Исаака по вопросам эсхатологии, рассыпанные по всему корпусу его творений, исключая Беседы 39–41 из 2-го тома. Ввиду того, что эти три Беседы являются систематическим изложением эсхатологических

взглядов Исаака, представляется целесообразным рассмотреть их подробно в третьем разделе настоящей главы, который станет заключительным разделом всего нашего исследования.

1. Размышление о будущем веке

Восточно-христианская монашеская традиция придает большое значение «памяти смертной» как одному из главных аскетических деланий. «Вспоминай всегда исход твой и не забывай о вечном Суде», — говорит Евагрий¹. «Ежедневно имейте смерть пред очами... Готовьтесь к страшному дню ответа на Суде Божиим», — вторит ему авва Исаия². В сирийской традиции тема памяти о смерти и Страшном Суде развита, в частности, у Ефрема Сирина³. Исаак прямо ссылается на Ефрема в следующем тексте:

...Пока мы в этом мире, Бог не ставит печать ни на доброе, ни на злое, до самого часа исхода, в который заканчивается дело в отечестве нашем и отходим в страну чужую. И, как сказал святой Ефрем, «подобает нам размыслить, что душа наша подобна готовому кораблю, не знающему, когда подует на него ветер, и воинству, не ведающему, когда протрубит военная труба. И если, — говорит, — так бывает это для малого приобретения... то как следует нам готовить-

¹ Apophthegmata. Evagrius 4.

² Слово 1.

³ Главным произведением на сирийском языке является «Письмо к Публию». Знакомые русскому читателю многочисленные размышления св. Ефрема на тему Страшного Суда переведены с греческого и не являются его подлинными произведениями.

ся и снаряжаться перед тем грозным днем, перед этим мостом и перед этой дверью нового века?»¹

Исаак Сирин считает, что мысль о скоротечности человеческой природы должна быть неразлучна с человеком². Всякий раз перед отходом ко сну следует напоминать себе о смерти, думая, что предстоящая ночь может оказаться последней: «Когда приближаешься к постели твоей, скажи ей: в эту ночь, может быть, ты будешь мне гробом, постель; и не знаю, не придет ли на меня в эту ночь вместо сна временного вечный будущий сон...»³. Нужно всегда помнить о Страшном Суде, готовя себя к встрече с Богом:

Как говорит Толкователь⁴, «тот — храм благодати, кто срастворен с Богом и всегда озабочен мыслью о Суде Его». Что же значит иметь заботу о Суде Его, как не искать всегда упокоения Его, как не печалиться и не заботиться непрестанно о том, что не можем достигнуть совершенства по немощи естества нашего? Иметь непрестанную печаль об этом — значит непрестанно носить в душе своей память о Боге, как сказал блаженный Василий...⁵ Вот это и есть забота и сердце сокрушенное — для уготовления покоя Ему!⁶

¹ I/38 (163–164) = B62 (437).

² I/87 (413) = B 47 (335–336).

³ I/41 (174) = B65 (459).

⁴ Феодор Мопсуестийский. В греч. и рус. переводах ссылка дана на св. Григория Богослова.

⁵ Письмо 2 (сир. версия).

⁶ I/89 (427) = B50 (352–353).

Память о смерти и о будущем веке помогает человеку преодолеть страх смерти:

Пока человек пребывает в нестяжательности, непрестанно приходит ему на мысль переселение из жизни; и полагает он всегда размышление свое о жизни после воскресения, во всякое время всячески готовится туда... не боится смерти, потому что ежечасно устремляет на нее взор как на приближающуюся и ожидает ее...¹

Помогая человеку преодолеть страх смерти, размышление о часе смертном и о будущем веке рождает в нем надежду на воскресение:

И вера укрепит его в надежде, дабы с радостью претерпевал он все опасности, приключаящиеся с ним, ради этих Божественных благ, дабы даже смертью не был он напуган и не страдал как существо телесное, но уподоблялся тому, кто обладает свертелесной надеждой, у кого мужественное сердце и кто уверен в Боге. Каждый день ожидает он исхода из тела и в мысли своей он на всякое время рождает в муках ту будущую надежду, ради которой страждет он каждый день и ради которой добровольно претерпевает все эти трудности, дабы безопасно достичь воскресения из мертвых².

Память о Страшном Суде, возникающая в человеке благодаря духовному озарению, способствует его возрастанию в доб-

¹ I/51 (225) = B79 (538).

² II/1, 20.

ре. Помня о последнем часе, человек становится более собранным и внимательным к своим поступкам:

Когда та разумная сила, которая в нас, становится озабоченной, человек совершенно презирает страх смерти и бывает постоянно вдохновлен надеждой на воскресение... Усиливается в нем попечение о Суде Божиим, и начинает он ночью и днем следить за поведением своим, словами своими и мыслями своими; и если во всем подвижничестве своем совершает он прекрасные и благочестивые труды, это попечение и это воспоминание не отходят от него¹.

«Размышление о будущих благах»² должно стать одним из постоянных занятий христианина. Исаак приводит в пример подвижника, который во время молитвы размышляет следующим образом:

Как Бог из небытия привел в бытие этот тварный мир?.. И как опять разрушит его, уничтожив это чудное благоустройство, эту красоту естеств, это стройное течение тварей, часы и времена, это сочетание ночи и дня, годовые перемены, это разнообразие, растущие из земли цветы, эти прекрасные здания городов и украшенные в них чертоги, это быстрое движение людей, это существование их, обремененное трудами от входа их в мир до самого исхода? И как внезапно прекратится этот чудный порядок, и наступит другой век, и воспоминание об этой первой твари вовсе не придет кому-либо на

¹ II/20, 2.

² I/1 (1) = B1 (1). Букв. «размышление о будущих (вещах)». Греч. и рус.: «размышление о будущем восстановлении».

сердце, и будут иное видоизменение, иные помышления, иные заботы! И естество человеческое тоже не вспомнит вовсе о мире сем и о первом образе жизни своей, потому что ум человеческий прилепится к созерцанию того состояния, и уму человеческому не будет досуга возвращаться снова к войне с плотью и кровью. Ибо с разрушением века сего немедленно начинается век будущий¹.

Размышление о благах будущего века приводит подвижника в состояние изумления перед лицом величия Божия:

...Когда человек в изумлении и ум его наполнен величием Божиим, изумляясь всему тому, что совершено Богом, человек изумляется и восхищается Его милосердием — тем, как после всего этого Он уготовал иной мир, которому не будет конца, слава которого даже ангелам не открыта... и тому, сколь превосходна та слава и как возвышен образ существования в том веке и как ничтожна настоящая жизнь в сравнении с тем, что уготовано творению в новой жизни².

Эсхатологическое размышление о будущем веке становится началом духовного возрождения и обновления человека. Оно постепенно угашает в нем телесные заботы, заменяя их помыслами, принадлежащими будущему веку:

Начало обновления внутреннего человека состоит, таким образом, в размышлении и постоянной мысли о грядущих благах. Через это очищается человек мало-помалу от

¹ I/21 (102) = В35 (256–257).

² II/10, 19.

обычного блуждания по земным предметам: он бывает подобен змее, которая сбрасывает старую кожу, обновляется и молодеет. Подобным же образом, насколько телесные помыслы и забота о них уменьшаются в разуме, настолько же возрастает и усиливается в душе мысль о небесных благах и всматривание в грядущие. Наслаждение от служения этим благам превосходит наслаждение телесными помыслами и пересиливает его¹.

2. Жизнь после смерти

Укажем теперь на взгляды Исаака по основным пунктам христианской эсхатологии. Для этого рассмотрим те тексты, где он говорит о смерти и воскресении мертвых, отделении праведников от грешников, гееннском мучении и райском блаженстве.

Исаак рассматривает земную жизнь человека как младенчество — время духовного возрастания. В будущем же веке каждый человек достигнет полной меры своего духовного возраста. Взаимоотношения между людьми и Богом тоже достигнут зрелости: это уже не будут отношения между детьми и отцом, который должен постоянно присматривать за детьми и исправлять их. Иными словами, если земная жизнь есть время подготовки, обучения и взросления, в жизни будущего века весь потенциал человеческой личности реализуется полностью. Тогда отпадет необходимость в научении и наказаниях:

Если Бог есть поистине Отец, Который породил все благодатью, если дети разумны², а мир сей есть образ школы,

¹ II/8, 16.

² Или «словесны».

где Он учит детей знанию и исправляет их глупости, и если будущий век есть наследие для времени *полного возраста*¹, то настанет время, когда эти младенцы станут взрослыми людьми и когда, конечно же, Отец в мире взрослых заменит на радость то, что сейчас выглядит наказанием, когда эти младенцы поднимутся над необходимостью быть исправляемыми. Судьбы Твои непостижимы!²

Границей между земной жизнью и жизнью будущего века является смерть. Согласно Исааку, смерть есть та благословенная суббота, когда человеческое естество обретает покой накануне своего воскресения:

Шесть дней совершаются в делании жизни хранением заповедей, седьмой день весь проводится во гробе, а восьмой — в исходе из гроба... Истинная и несравненная суббота есть гроб, показывающий и означающий совершенное упокоевание от тягости страстей и от противного покою делания. Там субботствует человеческое естество — и душа, и тело³.

Понимание субботы как символа смерти весьма традиционно: оно встречается как в патристической литературе, так и в литургических текстах. Не менее традиционной является идея восьмого дня как символа воскресения. Согласно Исааку, воскресение мертвых в будущем веке также символизируется воскресением тела от греха в настоящей жизни:

¹ *Еф.* 4:13.

² Главы о знании III, 71.

³ I/19 (77–78) = B28 (202–204).

Истинное воскресение тела — это когда оно неизреченным образом преобразуется в то будущее состояние, по обнажении от всякой плотской нечистоты... Таинственное же воскресение тела — это когда воскресает оно от всякого греха, с которым было сопряжено в земной жизни, и отдается превосходному служению¹.

О воскресении тела Исаак говорит в «Главах о знании», подчеркивая, что вера в воскресение является источником надежды для христиан и увещая своих читателей не бояться смерти, которая есть не более чем кратковременный сон по сравнению с вечностью:

Не скорби по поводу схождения твоего в безмолвие могилы, о, смертный... Как прекрасен твой состав² и как прискорбно разложение! Но не будь поражен скорбью, ибо ты будешь снова облечен³, пламенея огнем и Духом и нося в нем⁴ точный образ его Создателя. Пусть не тревожат тебя сомнения относительно величия этой надежды, ибо Павел утешает тебя по этому поводу: Он *униженное тело наше преобразит* и сделает *сообразным славному телу* Своему⁵. Не огорчайся же, что много лет пребудем мы в этом тлении смерти под землей, пока не наступит конец мира. Смерть не тяжела для нас, ибо продолжительность нашего сна во гробе подобна сну в течение одной ночи. Ибо вот, премудрый Создатель сделал даже смерть легкой, чтобы мы

¹ II/8, 10.

² Т. е. устройство человеческого тела.

³ В тело.

⁴ Т. е. в своем составе (теле).

⁵ *Фил.* 3:21.

вовсе не ощущали ее тяжесть. Пока мы не прошли через нее¹, она тяжела для нас, но после смерти мы не почувствуем никакого ощущения тления или разложения нашего состава, но, словно после сна в течение одной ночи, мы пробудимся в тот день, как будто мы с вечера легли спать, а теперь проснулись. Столь легким будет для нас долгий сон в могиле и продолжительность лет, проведенных в ней².

Что касается Страшного Суда, то он представляется Исааку моментом встречи человека не только с Богом, но и с теми людьми, с которыми его связала земная жизнь. Приговор будет означать либо вхождение человека в Царство Христа вместе с праведниками, либо отлучение от них. Однако этот приговор будет не чем иным, как констатацией того состояния, которого человек достиг в земной жизни. Тот, кого греховная жизнь отлучила здесь от его собственных друзей, окажется и там разлученным с ними:

Горе тому монаху, который нарушает обет свой и, попирая совесть свою, подает руку диаволу... С каким лицом предстанет он Судии, когда, достигнув чистоты, друзья его встретят друг друга, — те самые, с которыми разлучившись в пути своем, пошел он стезею погибели?.. И страшнее всего то, что, как здесь он разлучился с ними в пути своем, так разлучит его с ними Христос в тот день, когда светлое облако понесет на поверхности своей тела, сияющие чистотою, и поставит их во вратах небесных³.

¹ Букв. «пока мы не получили ее одну».

² Главы о знании III, 74–75.

³ I/7 (36–37) = B9 (114).

Жизнь будущего века, по Исааку, является «постоянным и неизреченным покоем в Боге»¹. Эта жизнь «не имеет конца или изменения»². Телесная активность там заменяется умственной деятельностью, которая есть «усладительный взгляд и нерассеянное видение»³. Ум человека будет занят созерцанием красоты Божией в состоянии непрестанного изумления:

...Естество человеческое не перестанет там удивляться Богу, вовсе не имея никакого помышления о тварях... А так как всякая красота твари в будущем обновлении ниже красоты Божией, то как может ум созерцанием своим отойти от красоты Божией?⁴

В будущем веке исчезнет иерархический строй мироздания, согласно которому Божественные откровения передаются от Бога высшим чинам ангелов и через их посредство — низшим чинам и человеку.

...В будущем веке упразднится такой порядок, потому что не один от другого будет принимать тогда откровение славы Божией, к прославлению и веселию души своей, но каждому, по мере сил его, будет дано от Господа непосредственно то, что причитается ему по мере подвигов его и по достоинству; и не от другого, как здесь, принимает он дар. Ибо там нет ни учащего, ни учащегося, ни имеющего нужду в восполнении недостатка его другим. Там один Дятель,

¹ II/18, 3.

² Главы о знании I, 19.

³ II/8, 2.

⁴ I/80 (394) = B40 (304).

непосредственно дарующий способным принять, и от Него принимают обретающие небесное веселие. Там прекратятся чины учащих и учащихся, и быстрота желания всякого будет стремиться к Единому¹.

В будущем веке всякая духовная деятельность, свойственная этому миру, прекратится. В частности, на смену молитве в ее настоящей форме придет сверхъестественное состояние, которое «выше молитвы» и которое лишь иногда испытывают святые в земной жизни². Созерцание и видение, свойственные этому миру, тоже прекратятся: «Если все, что составляет объект второго естественного созерцания³, со всеми его формами прекратится в будущем веке и исчезнет вместе с образом мира сего и всеми его делами⁴, то ясно, что прекратится и (само) это созерцание его⁵ вместе с видением»⁶.

В будущее блаженство никто не войдет по принуждению: каждый должен сделать свой собственный выбор в пользу Бога. Этот выбор делается людьми в земной жизни и выражается в отказе от страстей и в покаянии: «Не по какому-либо принуждению, и не против воли своей, и не без покаяния наследуют они ту будущую славу; но угодно было премудрости Его, чтобы по своей свободной воле избирали они благое и таким образом имели доступ к Нему»⁷. Будущее блаженство станет уделом тех, кто уже во время земной жизни достиг «зем-

¹ I/18 (76) = B27 (201).

² Главы о знании III, 46.

³ Исаак пользуется терминологией Евагрия.

⁴ Ср.: I Кор. 7:31.

⁵ Т. е. мира сего.

⁶ Главы о знании III, 9.

⁷ II/10, 20.

ли обетованной» и соединился с Богом. Однако Исаак не исключает из Царства Небесного и тех, кто, хотя и не увидел эту землю вблизи, умер в надежде на ее достижение. Не достигшие совершенства, но стремившиеся к нему будут причтены к ветхозаветным праведникам, которые не узрели Христа при жизни, но надеялись на Него¹.

Вошедшие в Царство Небесное будут находиться на различных степенях близости к Богу, в соответствии со способностью каждого вместить свет Божества. Однако различные степени не будут означать иерархического неравенства между спасенными; для каждого его собственная мера приобщения к Богу будет наивысшей, и никто не окажется в преимущественном положении перед другими:

Спаситель многими обителями у Отца² называет различные меры знания поселяемых в ту страну, т. е. отличия и разницу духовных дарований, которыми наслаждаются по мере знания. Ибо не различие мест, но степени дарований назвал Он многими обителями. Как чувственным солнцем наслаждается каждый по мере чистоты и приемлемости силы зрения... так и в будущем веке все праведные нераздельно поселяются в одной стране, но каждый в своей мере озаряется одним мысленным солнцем и по достоинству своему привлекает к себе радость и веселие... И никто не видит меры друга своего, как высшей, так и низшей, чтобы, если увидит превосходящую благодать друга и свое лишение, не было это для него причиной печали и скорби. Да не будет этого там, где нет ни печали, ни вздыхания! Напро-

¹ I/66 (346) = B12 (123).

² Ср.: *Ин.* 14:2.

тив, каждый, по данной ему мере, веселится внутренне в своей мере¹.

Хотя в Царстве Небесном много обитателей, все они находятся внутри него. За пределами Царства — геенна огненная. Промежуточного состояния между Царством Божиим и геенной Исаак не признает:

...Предмет созерцания² для всех один, и место одно, и кроме этих двух состояний нет иной промежуточной степени. Я имею в виду одну степень высшую, а другую низшую, между же ними разнообразие в разности воздаяний. Если же это справедливо, — а оно поистине справедливо! — то что может быть бессмысленнее и неразумнее таких слов: «Достаточно для меня избежать геенны, о том же, чтобы войти в Царствие, не забочусь»? Ибо избежать геенны и значит это самое — войти в Царство, равно как лишиться Царства — значит войти в геенну. Писание не указало нам трех стран, но что говорит? *Когда придет Сын Человеческий в славе Своей... Он поставит овец по правую Свою сторону, а козлов — по левую...*³ Не понял ли ты из этого, что состояние, противоположное высшей степени, и есть та мучительная геенна?⁴

Что представляют собой рай и ад в понимании Исаака? Райское блаженство, говорит он, заключается в приобщении человека к любви Божией, которая есть «древо жизни» и «хлеб небесный», т. е. сам Бог:

¹ I/58 (311) = B6 (86–87).

² В Царстве Небесном.

³ Мф. 25:31–33.

⁴ I/58 (311–312) = B6 (88).

Рай есть любовь Божия, в которой — наслаждение всеми блаженствами. Там блаженнейший Павел напитался сверхъестественной пищей, и, когда вкусил там от древа жизни, воскликнул, сказав: *не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его*¹. От древа сего был отстранен Адам диавольским советом. Древо жизни есть любовь Божия, от которой отпал Адам... Пока не обретем любовь, делание наше — на земле терний... А когда обретем любовь, тогда станем питаться хлебом небесным... Небесный же хлеб есть Христос, сшедший с небес и дающий жизнь миру...² Итак, живущий по любви пожинает жизнь от Бога, и в этом еще мире... обоняет воздух воскресения. Этим воздухом наслаждаются праведные в воскресении³.

Гееннское мучение, напротив, заключается в невозможности приобщиться к любви Божией. Последнее не означает того, что грешники в геенне лишены любви Божией. Совсем напротив, любовь даруется всем одинаково — и праведникам, и грешникам. Но если для первых она становится источником радости и блаженства в раю, для вторых — источником мучения в геенне:

Говорю же, что мучимые в геенне поражаются бичом любви! И как горько и жестоко это мучение любви! Ибо ощутившие, что погрешили они против любви, терпят мучение большее всякого приводящего в страх мучения; печаль, поражающая сердце за грех против любви, страшнее всякого возможного наказания. Неуместна никому такая

¹ 1 Кор. 2:9.

² Ин. 6:33.

³ I/83 (397) = B43 (316–317).

мысль, будто грешники в геенне лишаются любви Божией. Любовь... дается всем вообще. Но любовь силой своей действует двояко: она мучает грешников, как и здесь случается другу терпеть от друга, и веселит собою исполнивших долг свой. И вот, по моему рассуждению, гееннское мучение: оно есть раскаяние. Души же горних сынов любовь опьяняет своими утешениями¹.

Хотя Исаак верит в то, что на Страшном Суде произойдет отделение овец от козлов и что последние окажутся в геенне, эта вера не мешает ему надеяться на милосердие Божие, которое, по его мнению, превосходит всякую идею справедливого воздаяния (о чем мы говорили в главе I настоящей книги). Эта надежда на милосердие Божие ведет Исаака к мысли о том, что гееннское мучение грешников не может быть вечным. Если зло, грех, смерть и геенна не имеют своим началом Бога, можно ли думать, что они окажутся вечными? Если диавол и демоны, а также злые люди, созданы добрыми и безгрешными, но по своему произволению уклонились от Бога, можно ли полагать, что Бог будет вечно мириться с подобным их состоянием? Такие вопросы ставились задолго до Исаака Сирина некоторыми Отцами и учителями древней Церкви, в частности, Григорием Нисским.

Одна из Бесед 1-го тома Исаака Сирина, не вошедшая в греческий перевод, называется «Против говорящих: Если Бог благ, то зачем Он сотворил эти вещи?» Здесь Исаак опровергает дуалистическое представление о совечности добра и зла, Бога и диавола. В своем рассуждении Исаак исходит из общепринятого в христианской традиции учения о том, что Бог не является создателем зла и потому зло не является сущностью.

¹ I/18 (76) = B27 (201–202).

Грех, геенна и смерть вовсе не существуют у Бога, ибо они являются действиями, а не сущностями, — пишет Исаак. — Грех есть плод свободной воли. Было время, когда грех не существовал, и будет время, когда он не будет существовать. Геенна есть плод греха. В какой-то момент она получила начало, конец же ее неизвестен. Смерть, однако, является проявлением милости Создателя. Она будет владеть только короткое время над естеством; затем она будет полностью упразднена. Имя сатаны указывает на добровольное отпадение от истины, а не на естество его¹.

Таким образом, грех и смерть, согласно Исааку, будут упразднены Богом, хотя «конец геенны» остается тайной, выходящей как за пределы человеческого разума, так и за рамки догматического учения Церкви. Исаак не развивает здесь учение о невечности геенны: это учение будет изложено им в Беседах 39–41 из 2-го тома. Здесь же его внимание привлекает не столько сама геенна, сколько то будущее состояние преображенного космоса, которое настанет после упразднения геенны.

Эсхатологическое видение Исаака Сирина проникнуто оптимизмом. В этом смысле оно сродни эсхатологии апостола Павла, у которого мы находим учение о преображенном состоянии твари, когда смерть будет «поглещена победой»² и Бог будет «все во всем»³. Исаак уверен, что это обещанное состояние, несомненно, наступит, хотя ему и может предшествовать некий промежуточный период, во время которого греш-

¹ B26 (189). Т. е. не на то, что его естество было изначально порочным.

² 1 Кор. 15:55.

³ 1 Кор. 15:28.

ники окажутся в геенне. Надежда на преобразование твари в конце мировой истории вызывает у Исаака благодарность Богу, милосердие Которого не имеет границ:

Какая безмерная благодать, которой Он естество грешных возводит к воссозданию! У кого хватит сил прославить Его? Преступника и хулителя Своего Он восстанавливает... Грешник не в состоянии представить себе благодать воскресения своего. Где геенна, которая могла бы опечалить нас? Где мучение, многообразно нас устрашающее и побеждающее радость любви Его? И что такое геенна перед благодатью воскресения Его, когда восставит нас из ада, сделает так, что *тленное сие облечется в нетление*¹, и падшего в ад восставит в славе? Придите, рассудительные, и удивляйтесь! Кто, имея ум мудрый и чудный, достойно удивится милости Создателя нашего? Есть ли воздаяние грешникам, если вместо воздаяния по справедливости воздает Он им воскресением и вместо тления тел, поправших закон Его, облакает их в совершенную славу нетления? Эта милость — воскресить нас после того, как мы согрешили — выше милости привести нас в бытие, когда мы не существовали. Слава, Господи, безмерной благодати Твоей! Вот, Господи, волны благодати Твоей заставили меня умолкнуть, и не осталось у меня мысли перед благодарностью к Тебе².

¹ Ср.: 1 Кор.15:53–55.

² I/91 (431–432) = B50 (358–359).

3. Любовь Божия, раскрывающаяся в последних судьбах мира

Учение о посмертной судьбе человека стало предметом специального рассмотрения в трех заключительных Беседах 2-го тома Исаака Сирина. Беседа 39, называемая «Созерцание на тему геенны, насколько может быть дарована человеческому естеству благодать иметь мнение относительно этих тайн», содержит пространное теоретическое обоснование учения о природе, цели и продолжительности гееннских мучений. Беседа 40 является продолжением 39-й: ее темой является «постоянство, неизменность и любовь божественного Естества в начале и в конце творения». Беседа 41 содержит нравственные выводы, вытекающие из двух предыдущих Бесед.

Ход рассуждений Исаака в 39-й Беседе начинается с вопроса о том, какова причина установления Богом геенны. Исаак подчеркивает, что все действия Бога по отношению к человечеству проистекают из Его «неизменной и вечной доброты», любви и сострадания. Поэтому богохульным является мнение о том, будто Бог может делать что-либо из мести или воздаяния¹. Такое мнение тем более неприемлемо, что Бог заранее, еще прежде сотворения человека, знал о его будущих грехах и падениях, и однако сотворил его:

...Стыдно даже помыслить такое о Боге, — чтобы возмездие за злые дела могло быть обретоно в Нем, ибо таким образом мы приписали бы немощь этому Естеству, — будто ради возмездия использует Он такой великий и трудный предмет. Даже в людях, которые живут благочестиво и правед-

¹ См. цитату в главе I.

но и у которых мысли полностью согласуются с Божией волей, невероятно было бы обрести такое, — тем менее в Боге: будто бы Он делал что-либо из возмездия за заранее известные Ему злые дела тех, чье естество с честью и великой любовью привел Он в бытие. Знал Он и все деяния их, и однако не иссяк для них источник благодати Его: даже после того, как они погрязли во множестве злых дел, не отнял Он Своей заботы от них даже на мгновение¹.

Еще худшим является мнение о том, что Бог позволяет людям грешить в земной жизни ради того, чтобы вечно наказывать их после смерти. Это богохульное и извращенное представление о Боге, клевета на Бога:

Если человек говорит, что лишь для того, чтобы явлено было долготерпение Его, мирится Он с ними здесь, с тем, чтобы безжалостно мучить их там, — такой человек думает невыразимо богохульно о Боге, в соответствии со своим ребяческим сознанием: он отнимает у Бога Его доброту, благость и милосердие — то, благодаря чему Бог на самом деле терпит грешников и злодеев. Такой человек приписывает Ему страстность, — будто Он не согласился на их мучение здесь, так как уготовал им более тяжкое зло в обмен на кратковременное терпение. Такой человек не только не приписывает Богу что-либо правильное и достохвальное, но клеветет на Него².

«Правильный образ мысли о Боге», согласно Исааку, заключается в том, чтобы отклонять всякую идею о том, что «какая-

¹ II/39, 2.

² Там же.

либо... немощь, или страстность, или что-либо еще, могущее появиться в процессе воздаяния за доброе или злое, относится... к этому славному Естеству». Напротив, все действия Бога направлены «к единому вечному благу, получает ли каждый осуждение или что-либо славное от Него, не по способу возмездия — да не будет! — но в целях пользы, проистекающей от всего этого»¹.

В контексте этого представления о благодати и милосердии Божиим Исаак рассматривает библейский рассказ о проклятии Богом Адама и Евы за совершенный ими грех и об изгнании их из рая. Хотя установление смерти и изгнание были совершены под видом проклятия, в самом этом проклятии было скрыто благословение:

Как Он установил для Адама смерть под видом приговора за грех и как посредством наказания Он выявил наличие греха, хотя само наказание не было Его целью, точно так же Он показал, будто смерть была установлена для Адама как возмездие за его ошибку. Но Он скрыл Свою истинную тайну, и под образом чего-то устрашающего Он спрятал Свое предвечное намерение относительно смерти и Свой мудрый план относительно нее: хотя этот предмет может быть поначалу устрашающим, позорным и трудным, тем не менее в действительности это — средство перенесения нас в тот восхитительный и преславный мир. Без этого не было бы возможно перейти отсюда и быть там. Создатель, когда установил смерть, не сказал: «Это происходит с вами по причине уготованных вам благ и более славной жизни, чем настоящая». Напротив, Он показал ее как нечто злое и раз-

¹ II/39, 3.

рушительное. Опять же, когда Он изгнал Адама и Еву¹ из рая, Он изгнал их под личиной гнева: «Поскольку вы преступили заповедь, вы оказались вне рая» — как если бы по причине недостойности их было отнято у них пребывание в раю. Но во всем этом уже присутствовало домостроительство, совершенствующее и ведущее все к тому, что изначально являлось намерением Создателя. Не непослушание ввело смерть в дом Адама, и не нарушение заповеди извергло Адама и Еву из рая, ибо ясно, что Бог не сотворил их для пребывания в раю — лишь малой части земли; но всю землю должны были они покорить. По этой причине мы даже не говорим, что Он изгнал их из-за нарушенной заповеди; ибо если бы они не нарушили заповедь, они все равно не были бы оставлены в раю навсегда².

Таким образом, Исаак утверждает, что смерть была благословением, так как изначально содержала в себе потенциал будущего воскресения, и изгнание из рая было во благо человеку, поскольку вместо «куска земли» человек получал во владение всю землю. Такой подход к библейскому рассказу, несомненно, основан на экзегезе Феодора Мопсуестийского, по мнению которого смерть была выгодна человеку, так как она открывала ему путь к покаянию и последующему восстановлению³.

Смерть, согласно Исааку, явилась следствием Божественной «хитрости»: под маской наказания за грех Бог скрыл Свое истинное намерение, заключавшееся в спасении человечества.

¹ Букв. «дом Адама».

² II/39, 4.

³ Фрагменты на Книгу Бытия (PG 66, 637).

Этой же хитростью следует объяснить установление Богом геенны как наказания, целью которого является благо человека. Необходимо видеть, утверждает Исаак, что действия Божии в истории человека лишь внешне могут выглядеть как наказание и кара, в действительности же цель Бога — достичь нашего блага любыми средствами. Зная заранее нашу склонность ко всем видам лукавства, Бог хитро уготовляет то, что кажется нам пагубным, на самом же деле является средством нашего исправления. Лишь пройдя через то, что представляется нам наказанием от Бога, мы осознаем, что оно служило нашему благу. У Бога нет возмездия, но Он всегда заботится о пользе, происходящей от всех Его действий по отношению к людям. Одним из таких действий является установление Богом гееннского мучения¹.

Постепенно Исаак подходит к своей главной идее о том, что исход человеческой истории должен соответствовать величию Творца и конечная участь человека должна быть достойной милосердия Божия.

Что касается меня, — пишет Исаак, — то я думаю, что Он намеревается показать чудный исход и действие великого и неизъяснимого милосердия со стороны этого преславного Создателя в отношении этого установленного Им же тяжкого мучения, чтобы благодаря этому еще более было явлено богатство любви Его, сила Его и мудрость Его, а также сокрушительная сила волн благодати Его. Не для того милосердный Владыка сотворил разумные существа, чтобы безжалостно подвергнуть их нескончаемой скорби, — тех, о ком Он знал прежде их создания, во что они превра-

¹ II/39, 5.

тятся, — и которых Он все-таки сотворил. Тем более, что замышлять зло и предпринимать месть свойственно страстям тварей, а не Создателю. Ибо это свойственно людям, которые не знают или не сознают то, что они делают или думают, когда что-либо случается с ними; ибо если какое-либо событие произойдет с ними неожиданно, воспламенением гнева возбуждаются они к отмщению. Такое отнюдь не свойственно Создателю, Который даже до того, как начертал картину тварного бытия, знал все, что случилось прежде и что случится впоследствии в результате действий, а также и намерений разумных существ¹.

В подтверждение своих взглядов Исаак ссылается на учение Феодора Мопсуестийского о том, что мучения в будущем веке не бесконечны,² а также на мысли Диодора Тарсийского, который считал, что мучение грешников в геенне кратковременно, а блаженство их после освобождения оттуда — вечно³.

Такие и подобные восхитительные прозрения и мнения, ведущие к любви и изумлению Создателем, — комментирует Исаак, — принадлежат этим великим столпам Церкви, когда говорят они о домостроительстве и грядущем Суде Божиим, о великом сострадании Божиим, которое в своем излиянии превосходит и побеждает злые дела тварей. Они⁴ изгоняют из сознания ребяческое мнение о Боге, — мнение

¹ II/39, 6.

² *Феодор Мопсуестийский*. Против говорящих, что грех свойственен природе.

³ *Диодор Тарсийский*. О Промысле 5–6.

⁴ Мнения Феодора и Диодора.

тех, кто вводит зло и страстность в естество Его, говоря, что из-за обстоятельств времени Он изменяется. Они также учат нас о Его наказаниях и мучениях, будь то здесь или там, и о том, какие милосердные помыслы и какую цель Он имеет, позволяя мучениям находить на нас, и какие прекрасные последствия проистекают от них. Речь не идет о том, что в этих мучениях мы должны погибнуть, или о том, что мы будем претерпевать их вечно; напротив, по-отцовски посылает Он их нам, а не из мести, что было бы признаком ненависти. Их цель — чтобы мы думали о Боге и познавали Его, и чтобы изумление Им приводило нас к любви к Нему, и чтобы устыдились мы и исправили поведение наше в здешней жизни¹.

Таким образом, Исаак не считает, что мысль о прекращении мучений ведет к расслабленности и утрате страха Божия: напротив, она возгревает в человеке любовь к Богу и покаяние, происходящее от сознания безмерного милосердия Создателя. Мысль о Боге как заботливом Отце порождает в человеке сыновнее чувство любви и преданности Ему, тогда как представление о жестоком Мстителе вызывает рабский страх и ужас перед Ним.

Все несчастья и страдания, которые выпадают на долю человека, посылаются от Бога для того, чтобы привести человека к внутреннему изменению. Бог никогда не мстит нам за прошлое, — ни в настоящей, ни в будущей жизни, — но всегда заботится о нашем будущем:

...Все виды и формы наказаний и мучений, которые происходят от Него, попускаются Им не для того, чтобы воздать

¹ П/39, 14.

за деяния прошлого, но использует Он их ради пользы, происходящей от них... Вот что говорят Писания и о чем напоминают нам... — а именно, что Бог — не мститель за зло, но исправитель зла: первое свойственно злым людям, тогда как последнее свойственно отцу. Писание показывает, будто Он попускает добро и зло как возмездие, тогда как Его цель — не в этом, но в том, чтобы возбудить в нас любовь и страх, чтобы посредством последнего мы очистили свой образ жизни, а посредством любви возросли к разумной добродетели. Если бы это было не так, то какое соответствие было бы между пришествием Христа и делами поколений, которые были до Него? Неужели воздаянием за те злые дела кажется тебе это великое сострадание? Скажи мне, если Бог — мздовоздаятель и по способу возмездия совершает дела Свои, в чем именно усматриваешь ты здесь доказательство возмездия, о, человек? Покажи мне!¹

Идея любви противоречит идее возмездия, — не устает повторять Исаак Сирин. Кроме того, если бы мы предположили, что Бог будет вечно мучить грешников, мы пришли бы к мысли о том, что сотворение мира было неудачей и ошибкой, — Бог оказался не в силах противостоять злу, которое не в Его воле:

Итак, не будем приписывать делам Божиим и действиям по отношению к нам намерение отомстить. Напротив, будем говорить об отцовском промыслении, о мудром домостроительстве, о совершенной воле, направленной к нашему благу, о совершенной Его любви. Где любовь, там нет возмездия; а где возмездие, там нет любви. Любовь, когда

¹ II/39, 15–16.

совершает добрые дела или исправляет прошлые поступки, не воздаст тем самым за дела прошлого. Но заботится она о том, что наиболее полезно в будущем: она исследует грядущее, а не прошедшее. И если противным образом думаем мы, тогда, в соответствии с таким ребяческим взглядом, Создатель окажется немощным... ибо после того, как созданное Им растлилось против Его воли, Он задумал какое-то другое средство и в воздаяние за его растление уготовал для него множество зол. Такие мнения являются немощными по отношению к Создателю!¹

Тайны судеб Божиих недоступны человеческому разуму. Именно такой тайной является геенна, которая создана для того, чтобы доводить до нравственного совершенства тех, кто не сумел достичь его в земной жизни:

...В мучениях и приговоре геенны есть некая тайна, ибо премудрый Творец взял в качестве отправного пункта для ее будущего исхода лукавство дел наших и воли нашей, дабы исполнить Свое домостроительство, в котором содержится умудряющее учение и неизъяснимая польза, сокрытые как от ангелов, так и от людей, а также от тех, кто претерпевает наказание, будь то демоны или люди, — сокрытые в течение всего того времени, пока властвует назначенный срок².

Исаак опять возвращается к разговору о несоответствии идеи мздовоздаяния благодати Создателя, выдвигая следующие логические аргументы против этой идеи:

¹ II/39, 17.

² II/39, 20.

О воздаянии говорят, когда воздающий мало-помалу приходит к мысли о воздаянии в результате происходящих добрых или дурных действий и в соответствии с ними: вместе с ежедневными переменами в действиях меняется и его знание, и помыслы его меняются по причинам, связанным с обстоятельствами времени. Если бы Царство и геенна с самого появления добра и зла не были предусмотрены в сознании благого Бога нашего, тогда не были бы вечными помыслы Божии о них; но праведность и грех были известны Ему прежде, чем они проявили себя. Таким образом, Царство и геенна суть следствия милости, которые в своей сущности задуманы Богом по Его вечной благодати, а не следствия воздаяния, даже если Он и дал им имя воздаяния. Если бы мы, опять же, говорили или думали, что это действие не преисполнено любви и милосердия, это было бы мнением, исполненным богохульства по отношению к Господу Богу нашему. Даже говоря, что Он подвергнет нас огню ради страданий, мучения и всяких болей, мы приписываем божественному Естеству вражду к самим разумным существам, которых Он сотворил по благодати; то же самое — если мы говорим, что Он действует или думает из злобы, мстительности или желания расплаты, как если бы Он мстил Самому Себе².

Мы видим, что Исаак пользуется всеми возможными источниками для доказательства своего учения о несоответствии идеи вечного воздаяния любви и благодати Создателя: он ссылается на Писание, сочинения учителей Церкви, наконец, обращается к логическим доказательствам. Мы уже показали

¹ II/39, 21–22.

(в Главе I), что учение о Боге-Любви является движущей силой его богословской системы. Теперь мы видим, как это учение отражается в его эсхатологии.

Развитие темы беспредельной любви Божией, начатое в 39-й Беседе, продолжается в 40-й, где Исаак говорит о том, что любовь Божия к тварям не изменяется от тех изменений, которые случаются с ними: мы уже цитировали эти мысли в Главе I. Бог извечно один и тот же в том, что принадлежит Ему по естеству, «и на все творение изливается от Него единая любовь и милость, которые неизменны, вневременны и вечны»¹.

Согласно Исааку, состояние удаления от Бога является противоестественным, и Бог не допустит, чтобы те, кто удалился от Него, остались в этом состоянии навечно: Он приведет всех отпавших от Него ко спасению. Но это спасение не будет воспринято ими по принуждению: они обратятся к Богу по собственной воле — в силу того, что духовно повзрослеют. Цель, с которой твари были приведены в бытие, остается прежней, вне зависимости от того, на какой путь они встали, и к этой цели они все рано или поздно будут приведены. Отсюда вытекает для Исаака необходимость конечного спасения грешников и демонов:

Ведь известно, что в тот момент, когда они падают, Он не оставляет их; и таким образом, ни демоны не останутся в своем демоническом состоянии, ни грешники — в грехах своих; но к единому равному состоянию совершенства по отношению к Своему собственному Бытию намеревается Он привести их, — к состоянию, в котором святые ангелы находятся сейчас, в совершенство любви и бесстрастного

¹ II/40, 1.

сознания. В ту добродетель воли намеревается Он возвести их, когда уже ни в узах они не будут, ни в [свободе], и не будут они тогда возбуждаемы противником; но будут они в добродетели знания, с мышлением, повзрослевшим благодаря движениям, которые они получили от Божественного излияния, уготованного блаженным Создателем по благодати Его; они будут усовершенствованы в любви к Нему, с совершенным сознанием, которое сделалось превыше какого-либо уклонения во всех своих движениях¹.

Все отпавшие от Бога, по мысли Исаака, вернутся к Нему благодаря тому кратковременному мучению в геенне, которое уготовано им для того, чтобы они очистились в огне страдания и покаяния. Пройдя через это очищение огнем, они достигнут равноангельного состояния.

Может быть, они будут возвышены даже до большего совершенства, чем то, в котором ангелы существуют сейчас; ибо все они в единой любви, едином сознании, единой воле, едином совершенстве знания будут существовать; на Бога будут они взирать с любовным вожделением, которое ненасыσιμο, даже если некое домостроительство² может временно действовать по причинам, известным одному Богу, в соответствии с определенным отрезком времени, установленным Им согласно воле Его премудрости³.

Бог не может забыть ни одно Свое создание, и для каждой твари уготовано место в Его Небесном Царстве. Для тех же,

¹ II/40, 4.

² Т. е. геенна.

³ II/40, 5.

кто не способен сразу войти в Царство, уготован переходный период мучения в геенне:

Бог не упустит ни одной части, принадлежащей какому-либо из разумных существ, при подготовке к тому высшему Царству, которое уготовано для всех миров. По причине той благости естества Его, благодаря которой привел Он в бытие всю вселенную, поддерживает и ведет ее, и заботится обо всех мирах и тварях в Своем безмерном сострадании, Он задумал устроить Царство Небесное для всей общины разумных существ, хотя некий переходный период времени оставлен для того, чтобы все поднялись на тот же самый уровень. Это наше мнение согласуется с учительством Писания. Тем не менее, она¹ страшна, даже если она так ограничена в своей продолжительности: кто может вынести ее? По этой причине ангелы на небесах *радуются об одном грешнике кающемся*².

Если бы истинная праведность требовалась от разумных существ, тогда только один из десяти тысяч нашелся бы, кто мог бы войти в Царствие Небесное, — продолжает Исаак. Поэтому Бог дал людям покаяние как лекарство, способное в короткое время исцелить человека от греха. Бог «не хочет смерти грешника», и потому дал нам покаяние для ежедневного обновления ума. Бог благ по естеству, и Он «хочет спасти всякого любыми средствами»³.

Исааку было глубоко чуждо мнение, согласно которому большинство людей будет мучиться в геенне огненной и лишь

¹ Геенна.

² II/40, 7. Ср.: Лк. 15:7. 10.

³ II/40, 8–11.

немногие избранные будут наслаждаться в Царствии Небесном. Он уверен, что, наоборот, большинство людей окажется в Царствии Божием и лишь немногие злодеи и грешники окажутся в геенне, — но и те лишь на время, необходимое им для того, чтобы получить прощение грехов:

По этому замыслу благодати, большинство людей войдет в Царство Небесное без опыта геенны. Но не те, кто из-за ожесточения сердца и совершенного уклонения в лукавство и похоти не страдает и не сокрушается о своих ошибках и грехах, поскольку эти люди не были наказываемы. Ибо святое Естество столь благо и милосердно, что оно постоянно ищет пусть самую малую причину для нашего оправдания и для того, чтобы простить людям грехи их, — как в случае с мытарем, который был оправдан благодаря своей сокрушенной молитве¹, или с двумя лептами², или с получившим прощение на Кресте³. Ибо спасения нашего Он ищет, а не поводов для того, чтобы мучить нас⁴.

Земная жизнь дана человеку для покаяния. Достаточно человеку обратиться к Богу с молитвой о прощении, как ему тотчас прощаются грехи⁵. Залогом этого прощения служит Воплощение Слова Божия, Которое, когда вся тварь изощрилась во всяком виде лукавства, сошло на землю для того, чтобы искупить человечество и всю вселенную Своей крестной смертью.

¹ Ср.: *Лк.* 18:14.

² Ср.: *Мк.* 12:42–43.

³ Т. е. разбойником. Ср.: *Лк.* 23:40–43.

⁴ *П/40*, 12.

⁵ *П/40*, 13–14.



Для автора настоящей книги работа над главой, посвященной эсхатологии Исаака Сирина, была особенно трудной. Мы сознавали, что учение Исаака о всеобщем спасении у кого-то вызовет недоумение. Попытаемся — не в оправдание преподобного Исаака (Святой Отец не нуждается в оправдании), но в разъяснение читателям — ответить на те вопросы, которые могут возникнуть при знакомстве с заключительными главами 2-го тома Исаака Сирина.

Прежде всего, в чем нравственный смысл всей драмы человеческой истории, если и добро и зло оказываются в конце концов в равном положении перед лицом Божественного милосердия? В чем смысл страданий, подвижничества, молитвы, если праведники будут рано или поздно уравнены с грешниками? Кроме того, насколько вообще соответствуют мнения Исаака Сирина евангельскому учению, в частности, притче о Страшном Суде, где говорится о разделении на овец и козлов? И не является ли учение Исаака Сирина тем оригенистическим апокатастасисом, который был осужден Церковью в VI в.?

Во-первых, следует сказать, что Исаак не отвергал идеи отделения овец от козлищ и прямо ссылаясь на нее, когда говорил об отсутствии промежуточного места между геенной и Царствием Небесным. Но его ум прозревал в то, что за пределами этого отделения, которое он не считал окончательным и непоправимым. Как мы видели, Исаак никогда не отрицал реальности Страшного Суда: более того, он рекомендовал размышлять о Суде ежедневно. Говоря о Страшном Суде, Исаак описывает опыт отделения грешников от праведников. Однако это отделение происходит уже в настоящей жизни, где одни люди посещают больных, одевают нагих, кормят алчущих, а

другие — нет: в этом и смысл притчи. Страшный Суд будет лишь моментом, когда станет явным то, чего человек достиг на земле. Таким образом, Исаак понимает притчу о Страшном Суде не как догматическое утверждение о вечности мучений, но как пророческое предупреждение тем, кто в земной жизни не совершает добрых дел в отношении своих ближних.

Во-вторых, Исаак предупреждает, что опыт геенны и отлучения от Бога страшен и невыносим, даже если он ограничен во времени: «Будем осторожны, возлюбленные, и будем понимать, что, хотя геенна и подвержена ограничению, весьма страшен вкус пребывания в ней, и за пределами нашего понимания — степень страдания в ней»¹. Для Исаака бич любви Божией, которым наказываются грешники в геенне, представляется настолько ужасным, что сама по себе возможность оказаться в геенне, даже ненадолго, заставляет его постоянно размышлять и молиться об избавлении от нее для себя и всех людей.

В-третьих, — и это главное, — вся богословская система Исаака Сирина основана на прямом опыте мистического единения с любовью Божией. Этот опыт исключает всякую возможность зависти к другим людям, в том числе тем, кто находится на более высокой ступени духовного совершенства и, следовательно, имеет больше шансов на получение места в Царствии Небесном. Сам по себе опыт единения с Богом-Любовью настолько исполнен блаженства, что является достаточным для того, чтобы, совершая молитвы и аскетические подвиги, перенося страдания и скорби, человек не думал о будущей награде: в самом страдании, в самих молитвах и самом аскетическом трудничестве он и получает возможность непосредственного богообщения. Цель молитвы, подвигов и

¹ II/41, 1.

исполнения заповедей — не необходимость для человека обогнать других, чтобы занять лучшее место в будущем Царствии. Главная цель — соединение с Богом, которое происходит уже в земной жизни. Встреча с Богом и прямой мистический опыт единения с Божественной любовью есть единственное оправдание всех аскетических трудов, страданий и духовной борьбы; в конечном итоге, встреча с Богом является целью всей человеческой истории.

Что же касается оригенистического учения об апокатастасисе, то прямой параллели между ним и учением Исаака провести нельзя. Для Оригена апокатастасис — не конец истории, а лишь переходный этап к появлению нового мира: под влиянием платонизма Ориген учил, что прежде сотворения мира существовал некий другой мир, и после всеобщего восстановления, когда настоящий мир закончит свою историю, Богом будет создан новый мир, а после него еще один мир — и так до бесконечности. Отпадение людей от Бога и возвращение к Богу будет вновь и вновь совершаться, и Бог еще не раз воплотится, чтобы взять на Себя грехи людей и искупить их¹. Именно это учение, противоречащее евангельскому благовестию об уникальности и единственности искупительной жертвы Христа, было осуждено в VI в. вместе с другими ошибочными мнениями оригенистов, как, например, идеей предсуществования душ².

Учение о всеобщем спасении у Исаака не имеет оригенистических корней (едва ли он когда-либо держал в руках сочине-

¹ Ср.: О началах 3, 5, 3.

² Характерна формулировка Константинопольского Собора 543 г.: «Кто утверждает предсуществование душ и находящийся с ним в связи апокатастасис...». См.: *Флоровский Г., прот.* Восточные Отцы IV века. Париж, 1937. С. 188.

ния Оригена); оно свободно от какого бы то ни было влияния платонических и других чуждых христианству идей. У Исаака это учение основано на новозаветном благовестии о Боге, Который «хочет, чтобы все люди спаслись»¹. Оно, по сути, является развитием учения апостола Павла о том, что после окончательного воцарения Бога и Отца, упразднения всякого начала, власти и силы, покорения всех врагов и истребления смерти Спасителем, Бог будет «все во всем»². Для Исаака спасение всех людей — прямое следствие безграничной любви Божией к человеку, — любви, по которой Бог сотворил мир, воплотился и взял на Себя грехи людей, чтобы спасти их и ввести в Царствие Свое, которому не будет конца.

Может быть, в своем богословском поиске Исаак зашел дальше, чем это позволяет традиционная христианская догматика, и заглянул туда, куда доступ человеческому разуму закрыт. Может быть, именно эсхатология Исаака и была одним из тех «трех пунктов», против которых писал свои книги Даниил бар-Тубанита. Но Исаак был не единственным, кто верил во всеобщее спасение, — среди его предшественников, помимо упомянутых выше учителей Сирийской Церкви, был святитель Григорий Нисский, который говорил о спасении всех людей и демонов: его учение не было осуждено ни одним Вселенским или же Поместным Собором³. Возможность спасения

¹ 1 Тим. 2:4.

² 1 Кор. 15:28.

³ Напротив, VI Вселенский Собор включил его имя в число «святых и блаженных отцов», а VII Вселенский Собор назвал его «отцом отцов». Что же касается Константинопольского Собора 543 г. и V Вселенского Собора, на которых был осужден оригенизм, то весьма показательно, что, хотя учение Григория Нисского о всеобщем спасении было хорошо известно Отцам обоих Соборов, его не

всех людей допускали также святитель Григорий Богослов и преподобный Иоанн Лествичник¹. Свою трактовку учения Григория Нисского о всеобщем спасении предложил и преподобный Максим Исповедник². Все эти авторы исходили из того, что для Бога нет ничего невозможного, и что, следовательно, Он может спасти всякого человека. Однако, как подчеркивал Максим Исповедник, каждый человек вправе отвергнуть спасение, совершенное Христом. Спасение ни для кого не будет принудительным: спасутся только те, кто желает следовать за Христом³. В этой мысли — важное уточнение к тому, что говорит о всеобщем спасении Исаак Сирин.

Подчеркнем еще раз, что учение о всеобщем спасении исповедовали Феодор Мопсуестийский и Диодор Тарсийский,

отождествили с оригенизмом. Отцы Соборов сознавали, что существует еретическое понимание всеобщего спасения (оригенистический апокатастасис, «находящийся в связи» с идеей предсуществования душ), но существует и его православное понимание, основанное на *1 Кор.* 15:24–28. Об эсхатологии св. Григория см.: *Макарий (Оксиюк), митр.* Эсхатология св. Григория Нисского. М., 1999.

¹ См.: *Григорий Богослов.* Слово 30, 6 (где Григорий допускает «более человеколюбивое толкование» посмертного мучения грешников, имея в виду учение Григория Нисского о всеобщем спасении). Ср.: *Иоанн Лествичник.* Лествица 26 («Хотя не все могут быть бесстрастными, тем не менее не невозможно, чтобы все спаслись и примирились с Богом»). Об эсхатологических воззрениях св. Григория Богослова, см., в частности: *Иларион (Алфеев), игумен.* Жизнь и учение св. Григория Богослова. Изд. 2-е. СПб., 2001. С. 391–395.

² Подробнее об этом см. в: *Larchet J.-C.* La divinisation de l'homme selon Maxime le Confesseur. Paris, 1996. P. 652–662.

³ Вопросы к Фалассию 63 (PG 90, 668 C).

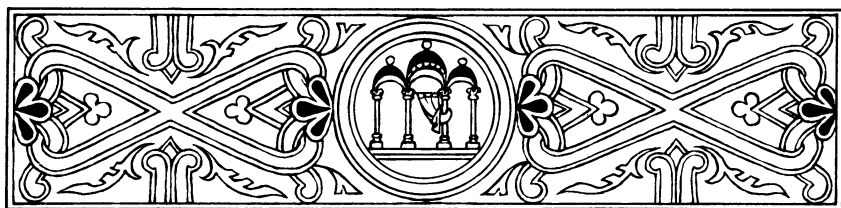
оба пользовавшиеся безусловным авторитетом в Церкви Востока, а потому нет ничего удивительного в том, что его разделял и Исаак Сирин. В Византии это учение было осуждено только в результате оригенистических споров VI в., а до VI в. его и там разделяли отдельные богословы. Поскольку к середине VI в., когда в Константинополе рассматривали учение Оригена, Церковь Востока уже более двух столетий находилась в разрыве с Византийской Церковью, вполне естественно, что решения византийских Соборов на нее никакого влияния не оказали. Потому и учение о всеобщем спасении в VI–VII вв. не считалось там ересью.

Каждый из Отцов Церкви может быть понят и оценен только внутри того церковно-исторического контекста, в котором он жил. Для преподобного Исаака Сирина таким контекстом были VII в., Персия, антиохийская богословская школа, догматическое учение Церкви Востока, аскетическая традиция сирийского монашества. Именно в этом контексте и следует изучать Исаака, именно с такими мерками подходить к его писаниям, именно такой критерий прилагать к его богословию. Всякий иной критерий, приложенный к его писаниям, может привести к ошибочной интерпретации его взглядов. Нельзя автоматически распространять анафемы, произнесенные в Константинополе, на церковного писателя, который не имел к ним никакого отношения.

Все сказанное приводит нас к следующему заключению. Эсхатологические воззрения Исаака Сирина, Григория Нисского и других упомянутых Отцов Церкви относятся к числу частных богословских мнений и *не могут восприниматься как выражение догматического учения Церкви*. В то же время их не следует отождествлять с еретическим оригенизмом, осужденным Церковью. Ни Исаак Сирин, ни Григорий

Нисский, несмотря на радикальный тон некоторых своих высказываний на эсхатологические темы, отнюдь не считали вопрос о всеобщем спасении исчерпанным. Они лишь выражали ту *надежду*, которая, наверное, свойственна многим христианам, — надежду на то, что вопреки всякой справедливости каждый человек получит возможность спасения по милости Всеблагого Бога.





ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В 1987 г. юноша, только что отслуживший в армии, поступил в небольшой монастырь, расположенный в центре одного из прибалтийских городов — ныне столицы независимого государства. В монастыре ежедневно совершались длинные службы, за трапезой читались жития святых, — иными словами, имелись все атрибуты монашеской жизни, за исключением одного: не было духовного руководителя, который занимался бы воспитанием монахов и послушников. Приходилось поэтому искать руководство в книгах Святых Отцов и подвижников древней Церкви.

Молодой послушник ежедневно читал сочинения Исаака Сирина и делал из них выписки. Несколько изречений, особенно поразивших его, он решил написать на стене своей кельи, чтобы всегда иметь их перед глазами. Постепенно к этим изречениям добавлялись другие. В течение одного года все стены кельи оказались исписаны отрывками из творений Исаака. Его слова были тем насущным хлебом, без которого послушник не мог прожить ни дня.

Это лишь один из многочисленных примеров актуальности Исаака Сирина для современного монашества. Можно без преувеличения сказать, что его имя известно каждому монаху в Русской Церкви. В православной среде его писания пользу-

ются неизменной популярностью — будь то на греческом Востоке или на Балканах, в Америке или Англии. Он — один из наиболее читаемых авторов на Святой Горе Афон. Его писания сыграли важную роль в недавнем возрождении коптского монашества.

Влияние Исаака не ограничивается монашескими кругами. Автору настоящих строк приходилось видеть благочестивых мирян, которые глубоко любят и постоянно читают Исаака Сирина. Приходилось слышать христиан, — не монахов, не священников, не богословов, — цитировавших Исаака наизусть. Очевидно, не только те, кто удалился из мира, но и многие из живущих в миру находят в его словах утешение, даже если не каждый его совет удастся претворить в жизнь.

Секрет популярности Исаака Сирина в современном мире объясняется прежде всего тем, что он постоянно говорит о любви Божией к человеку, — о любви, не имеющей границ, не признающей воздаяния за грехи, о любви жертвенной, которая возвела Иисуса на Крест, о любви всепобеждающей, для которой не существует смерти и ада. Напоминать об этой любви необходимо в каждую эпоху христианской истории, ибо образ Бога-Любви нередко затемняется в глазах верующих, и на его месте оказывается образ Бога-Судии, Бога-Карателя, «справедливого» Бога, воздающего каждому по заслугам. И хотя все Евангелие говорит о том, что спасение — от Бога милующего, а не от человеческих усилий, что Бог спасает грешников вместе с праведниками, что Бог хочет, чтобы все люди спаслись, — тем не менее в христианстве всегда оставалось и остается искушение подменить религию любви религией рабства, когда исполнение заповедей Божиих рассматривается не как прямое следствие любви человека к Богу, но как необходимость, вытекающая из страха перед возмездием или надежды на воздаяние.

Слово Исаака Сирина обращено к тем людям, которые не боятся встретиться с любовью Божией лицом к лицу. Эта встреча может быть болезненной для тех, кто не обладает «сердцем милующим» по отношению к своим ближним, кто одержим завистью и ревностью, кто думает о себе больше, чем о других. Человек, который искренне убежден в том, что он спасется, а другие погибнут, не сможет адекватно воспринять слово Исаака о спасении всех людей всемилостивым Богом. Надеющийся на то, что на Страшном Суде он будет оправдан, а другие осуждены, не сможет постичь слово Исаака о «несправедливом» Боге, перед Которым все грехи человечества — словно горсть песка, брошенная в море Его любви и растворившаяся в нем. Тот, кто заботится о количестве прочитанных молитв, а не об их качестве, не сможет оценить учение Исаака о «законе свободы», предполагающем непрестанную память о Боге и предстояние перед Крестом Христа. Кто живет на поверхности христианской жизни и не стремится уйти в ее глубины, где происходит таинственная встреча человека с Богом, тот не сможет воспринять мысль Исаака о необходимости бегства от суеты мира для достижения любви к Богу и ближнему.

Мы уже говорили о том, что Исаак, который провел жизнь в одиночестве, обладал универсальным видением, способным вместить страдание и скорбь всего мира. Именно благодаря этому его сочинения, написанные для узкого круга сирийских отшельников, пережили свое время, распространились далеко за пределами Церкви Востока и получили всемирное признание.

Мы можем закончить нашу книгу словами преподобного Исаака, которыми завершаются его эсхатологические рассуждения в конце 2-го тома и которые содержат призыв к покаянию и доброму деланию. Хотя адские мучения и не бесконеч-

ны, считает Исаак Сирин, они страшны, и надо прилагать все усилия, чтобы их избежать и приблизиться еще в этой жизни к вратам Царствия Божия. Жизнь дана человеку не для того, чтобы растратить ее на пустые занятия, но чтобы сделаться достойным Бога. Тогда человеку открываются Божественные тайны, и он получает право говорить о Боге.

Устремимся к тому, чтобы вкушать любовь Божию через постоянную мысль о Нем и избежать опыта геенны, который происходит от небрежения. Остережемся растративания себя на многое и праздности в нашем сосредоточенном образе жизни, чтобы, избегая как пустых тайных бесед, так и явной праздности, мы получили ощущение тех милостей в самих себе. О богатстве хорошо, чтобы говорил богатый, и о чине свободы должен говорить тот, кто ей обладает; о Боге же должен говорить тот, кто удостоился Бога благодаря своей добродетели... Красота истины подходит к прекрасным устам. Святое соответствует святому... огонь ожидает огня, и лишь благоговейному сердцу — хранить в святости красоты Божии¹.

Каждый человек призван стать богословом в высшем смысле — тем, кому открыты тайны Божии и кто получил право с дерзновением говорить о них. Каждый призван стать священником, чтобы ежечасно приносить Богу жертву на алтаре сердца своего за себя, за ближних, за всю вселенную:

Украшай себя добродетелью, о, человек слабый, дабы позволено было тебе священнодействовать Богу в доме таинств

¹ П/41, 1.

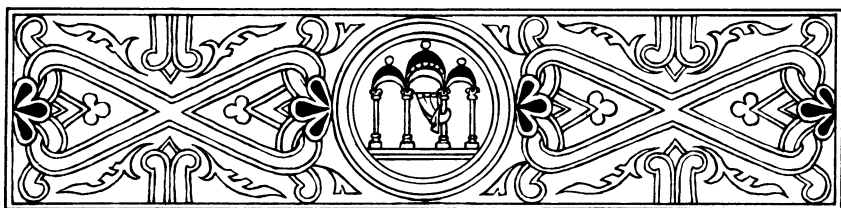
и дабы ты был помазан Духом во освящение благодаря обилию чистоты, которой ты украшен в служении своих внешних членов и в сокровенности сердца своего. Изобрази в душе своей образ прообразовательной скинии — вовне и внутри. В чувствах своих собери собрания добродетели, и в сердце своем священнодействуй Богу чистую жертву; соверши примирительную жертву о грехах тех, кто вовне...¹ И вместо золотой крышки² поверх ковчега помести в сердце созерцание тайн Спасителя своего, ибо через это откроется тебе Бог в откровениях дивных...³



¹ Т. е. тех, кто вне святилища (м. б. не-христиан).

² Ср.: *Исх.* 25:17.

³ II/41, 2.



БИБЛИОГРАФИЯ

РУССКИЕ ПЕРЕВОДЫ СОЧИНЕНИЙ ПРЕПОДОБНОГО ИСААКА СИРИНА

Том первый

Святаго отца нашего Исаака Сирина, епископа бывшего Ниневийскаго, Слова духовно-подвижническия, переведенныя с греческаго старцем Паисием Величковским. М., 1854.

Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина, подвижника и отшельника, бывшего епископом христобового града Ниневии, Слова подвижнические. [Перевод под редакцией А. В. Горского]. М., 1854 (2-е изд.: Сергиев Посад, 1893).

Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина Слова подвижнические. [Перевод с греческого С. И. Соболевского]. Сергиев Посад, 1911.

Исаак Ниневийский. Главы 46, 76–77. Перевод с сирийского С. С. Аверинцева // От берегов Босфора до берегов Евфрата. Антология. М., 1994. С. 276–282.

Преподобный Исаак Сирин. О совершенстве духовном (Беседы 19–21, 55). Перевод с сирийского игумена Илариона (Алфеева) // Церковь и время № 4 (7) 1998. С. 179–191.

Том второй

Преподобный Исаак Сирин. О Божественных тайнах и о духовной жизни. Перевод с сирийского, предисловие и примечания митрополита Илариона (Алфеева). Изд. 6-е. СПб., 2012 (1-е изд.: М., 1998).

Преподобный Исаак Сирин. О знании (избранные главы). Перевод с сирийского игумена Илариона (Алфеева) // Церковь и время № 4 (13) 2000. С. 315–324.

**ОРИГИНАЛЬНЫЙ ТЕКСТ СОЧИНЕНИЙ
ПРЕПОДОБНОГО ИСААКА СИРИНА****Том первый**

Mar Isaacus Ninevita. De perfectione religiosa, quam edidit Paulus Bedjan. Leipzig, 1909.

Том второй

Беседы 1–2. Текст не издан (содержится в рукописях Bodleian syr. e. 7; Tehran, Issayi Collection, ms. 4, и др.).

Беседа 3 (Главы о знании). Текст не издан (содержится в рукописях Bodleian syr. e. 7; Tehran, Issayi Collection, ms. 4, и др.).

Беседы 4–41: *Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian)*. «The Second Part», chapters IV–XLI. Edited by Sebastian Brock // *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 554, *Scriptores syri* 224. Louvain, 1995.

Том третий

Isacco di Ninive. Terza collezione. Edito da Sabino Chialà // Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 637, Scriptores syri 246. Louvain, 2011.

**ГРЕЧЕСКИЙ ПЕРЕВОД ПЕРВОГО ТОМА
ТВОРЕНИЙ ПРЕПОДОБНОГО ИСААКА**

Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου τὰ εὗρεθέντα ἀσκητικά. Θεσσαλονίκη, 1977 (первое издание: Lipsiae, 1770).

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

Болотов В. В. Из истории Церкви Сиро-Персидской // Христианское Чтение. Т. ССVII. Ч. 1. СПб., 1899.

Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. СПб., 1898 [репринт: М., 1998].

Брок С. Христология Церкви Востока // Вестник Древней Истории. М., 1995. С. 39–53.

Василий (Кривошеин), архиепископ. Ангелы и бесы в духовной жизни по учению восточных Отцов. М., 2000.

Глубоковский Н. Н. Блаженный Феодорит, епископ Киррский. Его жизнь и литературная деятельность. Т. 1–2. СПб., 1890.

Гранстрем Е., Тихомиров Н. Сочинения Исаака Сирина в славяно-русской письменности (рукопись).

Гурьев Н. Феодор, епископ Мопсуетский. М., 1890.

Жизнеописания отечественных подвижников благочестия XVIII–XIX вв. Сентябрь. М., 1909.

Иларион (Алфеев), еп. Жизнь и учение св. Григория Богослова. Изд. 3-е. М., 2007.

Иларион (Алфеев), митр. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. Изд. 3-е. СПб., 2012.

Иларион (Алфеев), иг. Духовное образование на христианском Востоке в I–VI вв. // Христианское чтение. Журнал Санкт-Петербургской Православной Духовной Академии. № 18, 1999. С. 105–143.

История Мар Яблахи III и Раббан Саумы. Исследование, перевод с сирийского и примечания Н. В. Пигулевской. М., 1958.

Карташев А. В. Вселенские Соборы. М., 1994.

Католикос Сиро-халдейской церкви и его народ // Христианское Чтение № 8, 1899.

Киреевский И. В. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1911.

Краткое сведение о жизни святого Исаака Сириянина и о Словах его // *Аввы Исаака Сириянина* Слова подвижнические. М., 1854.

Макарий (Оксиук), митр. Эсхатология св. Григория Нисского. М., 1999.

Маслов С. Новый список Слов постнических Исаака Сирина... в древнейшей славянской редакции. Киев, 1912.

Муравьев Н. И. Сиро-халдейская Церковь // ЖМП № 4, 1956.

От берегов Босфора до берегов Евфрата. Антология. Сост. С. С. Аверинцев. М., 1994.

Пигулевская Н. В. Культура сирийцев в Средние века. М., 1979.

Попова О. В. Образ Исаака Сирина в византийском искусстве XIV в. // Церковь и время № 4 (13) 2000. С. 293–314.

Святого отца нашего Исаака Сирина, епископа бывшего Ниневийского, Слова духовно-подвижнические, переведенные с греческого старцем Паисием Величковским. М., 1854.

Святого отца нашего Григория Двоеслова, епископа Римского, Собеседования о жизни италийских отцов и о бессмертии души. М., 1996.

Сергий (Спасский), архиеп. Полный месяцеслов Востока. Т. II. Ч. 1. Изд. 2-е. Владимир, 1901 [репринт: М., 1997].

Сидоров А. И. Блаженный Феодорит Кирский — архипастырь, монах, богослов. Его значение в истории древнехристианской Церкви и православного богословия // *Блаженный Феодорит Кирский. История боголюбцев. М., 1996. С. 3–136.*

Спасский А. А. Сиро-халдейские несториане // *Богословский Вестник № 5, 1898.*

Творения аввы Евагрия. Пер., вступ. ст. и комм. А. И. Сидорова. М., 1994.

Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об Отцах Церкви. Т. 3. М., 1859 [репринт: М., 1996].

Флоровский Г., прот. Восточные Отцы IV в. Париж, 1937.

Флоровский Г., прот. Византийские Отцы V–VIII вв. Париж, 1937.

Четверухин И., свящ. Сведения о преподобном Исааке Сирине и его писаниях // *Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина Слова подвижнические. Сергиев Посад, 1911. С. III–XII.*

AbouZayd S. Ihidayutha. A Study of the Life of Singleness in the Syrian Orient from Ignatius to Chalcedon 451 AD. Oxford, 1993.

Apophthegmata patrum, collectio alphabetica // PG 65, 71–440.

Assemani J.-B. Bibliotheca Orientalis I–III. Roma, 1719.

Bettiolo P. Introduzione // *Isacco di Ninive. Discorsi spirituali. Bose, 1985.*

Beulay R. Introduction // *La Collection des lettres de Jean de Dalyatha. Edition critique par R. Beulay. Patrologia Orientalis 39/3. Turnhout, 1978.*

Brock S. Christians in the Sassanian Empire // Studies in the Church History 18. Leiden, 1982. P. 1–19.

Brock S. Introduction / *Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian)*. «The Second Part», chapters IV–XLI. Edited by Sebastian Brock // Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 554, Scriptores syri 224. Louvain, 1995. P. XI–XLV.

Brock S. L'Eglise de l'Orient dans l'Empire sassanide jusqu'au VI^e siècle et son absence aux Conciles de l'Empire romain // Istina XL. La tradition syriaque. Paris, 1995. P. 25–43.

Brock S. Maggnanuta: A Technical Term in East Syrian Spirituality // Mélanges Antoine Guillaumont. Cahiers d'Orientalisme XX. Geneva, 1988. P. 121–129.

Brock S. Some Uses of the Term *Theoria* in the Writings of Isaac of Nineveh // Parôle de l'Orient 20. Paris, 1995. P. 407–419.

Brock S. Spirituality in Syriac Tradition. Kottayam, 1989.

Brock S. St. Isaac the Syrian: Two Unpublished Texts // Sobornost 19:1. Oxford, 1997. P. 7–33.

Brock S. The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of St. Ephrem // Cistercian Studies 124. Kalamazoo, Michigan, 1992.

Brock S. The Syriac Background // *M. Lapidge* (ed.). Archbishop Theodore. Commemorative Studies on His Life and Influence. Cambridge, 1995. P. 30–53.

Bunge G. Mar Isaak von Ninive und sein «Buch der Gnade» // Ostkirchliche Studien 34 (1985). S. 3–22.

Chabot J.-B. De sancti Isaaci Ninevitae vita, scriptis et doctrina. Paris, 1892.

Chaumont M.-L. La christianisation de l'Empire Iranien. Dès origines aux grandes persécutions du IV^e siècle // Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 499, Subsidia 80. Louvain, 1988.

Chediath G. The Christology of Mar Babai the Great. Kottayam, 1982.

Coz R. de. Histoire de l'Eglise d'Orient. Chrétiennes d'Iraq, d'Iran et de Turquie. Paris, 1995.

Davidson A. La théologie de l'Eglise de l'Orient est-elle nestorienne? // *Istina* XL. La tradition syriaque. Paris, 1995. P. 65–72.

Escolan P. Monachisme et Eglise. Le monachisme syrien du IV^e au VII^e siècle: un monachisme charismatique. Paris, 1999.

Foster J. The Church of the T'ang Dynasty. New York, 1939.

Halleux A. de. Nestorius, Histoire et Doctrine // *Irénikon* LXVI. Chevetogne, 1993. P. 38–51, 163–177.

Isacco di Ninive. Discorsi spirituali. Bose, 1985.

Isho'denah. Le Livre de la Chasteté. Ed. J.-B. Chabot // *Mélanges d'archéologie et d'histoire ecclésiastiques* 16. Paris, 1896.

Joseph Hazzaya. Lettre sur les trois étapes de la vie monastique. Ed. P. Harb, F. Graffin // *Patrologia Orientalis* 45. Fasc. 2. No. 202. Tournhout, 1992.

Joseph J. The Nestorians and Their Muslim Neighbors. Princeton, NJ, 1961.

Khalifé-Hachem E. Les versions arabes d'Isaac de Ninévie // *Proceedings of the 28th International Congress of Orientalists.* Sydney, 1976. P. 36—37.

Larchet J.-C. La divinisation de l'homme selon Maxime le Confesseur. Paris, 1996.

Lewy H. Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik. Giessen, 1929.

Mar Aprem. La théologie de l'Eglise de l'Orient est-elle nestorienne? // *Istina* XL. La tradition syriaque. Paris, 1995. P. 73–82.

Mar Bawai Soro. La théologie de l'Eglise de l'Orient est-elle nestorienne? // *Istina* XL. La tradition syriaque. Paris, 1995. P. 120–139.

McCullough W. S. A Short History of Syriac Christianity to the Rise of Islam. Chico, CA, 1982.

Miller D. Translator's Epilogue // The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian. Boston, Massachusetts, 1984. P. 481–515.

Miller D. Translator's Introduction // The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian. Boston, Massachusetts, 1984. P. LXIII–CXII.

Mingana A. Woodbroke Studies. T. VII. Cambridge, 1934.

Nedungatt G. The Covenanters of the Early Syriac-Speaking Church // *Orientalia Chriatiana Periodica* 39. Roma, 1973. P. 191–215, 419–444.

Saeki P. Y. The Nestorian Documents and Relics in China. Tokyo, 1937.

Salibi K. S. Syria under Islam. Empire on Trial 634–1097. Delmar, NY, 1977.

Sbath P. Traités religieux, philosophiques, et moraux, extraits des œuvres d'Isaac de Ninive par Ibn As-salt. Cairo, 1934.

Studia Syriaca. Ed. I. Rahmani. T. I. Beiruth, 1904.

Surma d'Bait Mar Shimun. Assyrian Church Customs and the Murder of Mar Shimun. London, 1920.

The Church of the East: Life and Thought // *Bulletin of John Rylands University Library of Manchester*. Vol. 38. No. 3. Eds. J. F. Coackley and K. Parry. Manchester, 1996.

The Nestorian Collection of Christological Texts. Cambridge University Library Ms. Oriental 1319. Edited and translated by L. Abramowski and A. E. Goodman. Vol. I: Syriac Text. Vol. II: Introduction, Translation, Indexes. Cambridge, 1972.

Theodori Mopsuesteni Fragmenta Syriaca. Leipzig, 1869.

Vadakkal J. East Syrian Anaphora of Mar Theodore of Mopsuestia. Critical Edition, English Translation and Study. Kottayam, 1989.

Vine A. R. The Nestorian Churches. London, s. a.

Vööbus A. Eine neue Schrift von Ishaq von Ninive // *Ostkirchliche Studien* 21 (1972). S. 309–312.

Vööbus A. History of the School of Nisibis. Louvain, 1965.

Ware K. T. The Meaning of «Pathos» in Abba Isaiaas and Theodoret of Cyrus // *Studia Patristica XX*. Louvain, 1989. P. 315–322.

Wigram W. A. An Introduction to the History of the Assyrian Church of the Sassanid Persian Empire 100–640 AD. London, 1910.

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ПРЕПОДОБНОМУ ИСААКУ СИРИНУ

Иларион (Алфеев), иг. Творения преподобного Исаака Сирин в греческом и русском переводах: послесловие к публикации новооткрытых текстов // *Церковь и время* № 4 (7) 1998. С. 146–178.

Alfeyev H. The Spiritual World of Isaac the Syrian // *Cistercian Studies* 175. Kalamazoo, Michigan, 2000.

Alfeyev H. L'Univers spirituel d'Isaac le Syrien // *Spiritualité orientale*. Bellefontaine, 2001.

Bettiolo P. Avec la charité comme but: Dieu et création dans la méditation d'Isaac de Ninive // *Irenikon LXIII* (1990). P. 323–345.

Brock S. Isaac of Nineveh // *Some Newly Discovered Works: Sobornost. Eastern Churches Review* 8:1 (1986). P. 28–33.

Brock S. Lost — and found: Part II of the Works of St. Isaac of Nineveh // *Studia Patristica* 19:4. Louvain, 1990. P. 230–233.

Brock S. St. Isaac of Nineveh // *The Way*. January 1981. P. 68–74.

Brock S. St. Isaac of Nineveh and Syriac Spirituality // *Sobornost* 7:2 (1975). P. 79–89.

Bunge G. Mar Isaac of Nineveh and His Relevance Nowadays // *Christian Orient* 7:4 (1986). P. 193–195.

Khalifé-Hachem E. Isaac de Ninive // Dictionnaire de spiritualité 7 (1971). Coll. 2041–2054.

Khalifé-Hachem E. La prière pure et la prière spirituelle selon Isaac de Ninive // Mémoires Mgr Gabriel Khouri-Sarkis. Louvain, 1969. P. 157–73.

Khalifé-Hachem E. L'âme et les passions des hommes d'après un texte d'Isaac de Ninive // Parole de l'Orient 12 (1984–85). P. 201–218.

Licher D. A. Tears and Contemplation in Isaac of Nineveh // Diakonia 11 (1976). P. 239–258.

Mascia P. T. The Gift of Tears in Isaac of Nineveh // Diakonia 14 (1979).

St. Isaac of Nineveh. On Ascetical Life. Transl. by M. Hansbury. New York, 1989.

The Heart of Compassion. Daily Readings with St. Isaac of Syria. Ed. A. M. Allchin. London, 1989.

Tsirpanlis C. N. Praxis and Theoria. The Heart, Love and Light Mysticism in Saint Isaac the Syrian // The Patristic and Byzantine Review 6 (1987). P. 93–120.

Πόποβιτς Ι. Η γνωσεολογία τοῦ ἁγίου Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου // Θεολογία 38 (1967). Σ. 206–225, 386–407.

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО СИРИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

Аверинцев С. С. Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетии н. э. // От берегов Босфора до берегов Евфрата. М., 1994. С. 3–48.

Болотов В. В. История Древней Церкви. Т. IV. Пг., 1918.

Пигулевская Н. В. Сирийская средневековая историография. Исследования и переводы. СПб., 2000.

Райм В. Краткий очерк сирийской литературы. СПб., 1902.
Atiya A. S. A History of Eastern Christianity. Millwood, 1968.
Attwater D. The Christian Churches of the East. Voll. 1–2. London, 1961.

Baumstark A. Geschichte der syrischen Literatur. Bonn, 1922.

Beggiani S. J. Early Syriac Theology with Special References to the Maronite Tradition. Lanham, NY, 1983.

Beggiani S. J. Introduction to Eastern Christian Spirituality: The Syriac Tradition. Lanham, NY, 1983.

Beulay R. L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIII^e siècle. Paris, 1990.

Beulay R. La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale. Chevetogne, 1987.

Brock S. Studies in Syriac Christianity. London, 1992.

Brock S. Syriac Perspectives on Late Antiquity. London, 1984.

Brock S. The Prayer of the Heart in Syriac Tradition // Sobornost. Eastern Churches Review 4:2 (1982). P. 131–142.

Brock S. The Spirituality of the Heart in Syrian Tradition // Harp 1:2–3 (1988). P. 93–115.

Brock S. The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life // Cistercian Studies 101. Kalamazoo, Michigan, 1987.

Brock S. The Syriac Tradition // The Study of Spirituality. Ed. C. P. M. Jones, G. Wainwright and E. Yarnold. London, 1986. P. 199–215.

Canivet P. Théodore et le monachisme syrien avant le concile de Chalcédoine // Théologie de la vie monastique: études sur la tradition patristique. Paris, 1961. P. 241–282.

Chabot J.-B. Littérature syriaque. Paris, 1934.

Duval R. La littérature syriaque. Paris, 1907.

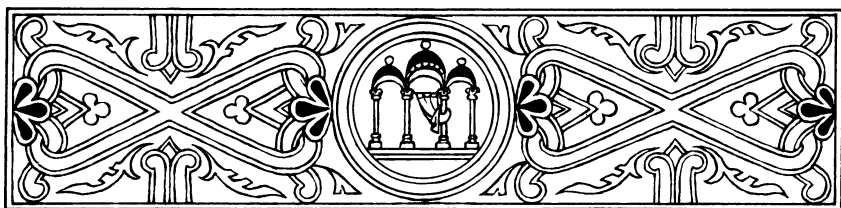
Guillaumont A. Aux origines du monachisme chrétien // Spiritualité Orientale 30. Bellefontaine, 1979.

Murray R. Symbols of Church and Kingdom. A Study on Early Syriac Tradition. Cambridge, 1975.

Ortis de Urbina I. Patrologia syriaca. Roma, 1965.

Vööbus A. History of Asceticism in the Syrian Orient. T. I–III // Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 184, 197, 500. Subsidia 14, 17, 81. Louvain, 1959–1988.





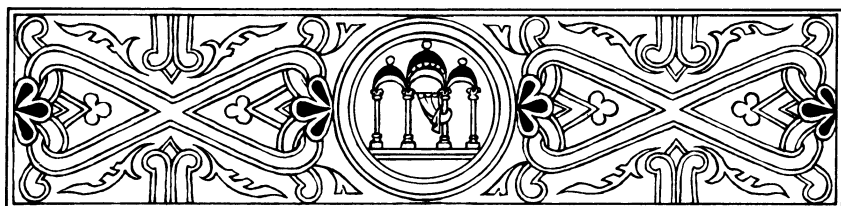
ИСПОЛЬЗОВАННЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

РУССКИЕ ПЕРЕВОДЫ СОЧИНЕНИЙ ПРЕПОДОБНОГО ИСААКА СИРИНА

- I = *Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина Слова подвижнические*. [Перевод с греческого С. И. Соболевского]. Сергиев Посад, 1911.
- II = *Преподобный Исаак Сирин. О Божественных тайнах и о духовной жизни*. Перевод с сирийского, предисловие и примечания епископа Илариона (Алфеева). М., 1998 (6-е изд.: СПб., 2012).

ОРИГИНАЛЬНЫЙ ТЕКСТ СОЧИНЕНИЙ ПРЕПОДОБНОГО ИСААКА СИРИНА

- B = *Mar Isaacus Ninevita. De perfectione religiosa, quam edidit Paulus Bedjan. Leipzig, 1909.*
- II/1–2 = Том II. Беседы 1–2 (неизданные).
Главы о знании = Главы о знании (неизданные).
- II/4–41 = *Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian). «The Second Part», chapters IV–XLI. Edited by Sebastian Brock // Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 554. Scriptores syri 224. Louvain, 1995.*



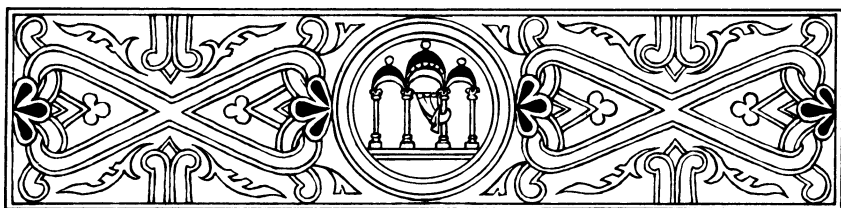
УКАЗАТЕЛЬ СИРИЙСКИХ ТЕРМИНОВ

- | | |
|------------------------------------|-------------------------------------|
| <i>abila</i> 212–213 | <i>hašša</i> 105 |
| <i>agona</i> 305 | <i>hawna</i> 67, 282, 315 |
| <i>aksenaya</i> 199 | <i>haymanuta</i> 266 |
| <i>aksenaye</i> 264 | <i>herga</i> 67, 303 |
| <i>aksenayuta</i> 199 | <i>herga db-alaha</i> 303 |
| <i>alaha</i> 87 | <i>hezwa</i> 9 |
| <i>beit šekinta</i> 297 | <i>huššaba alahaya</i> 68 |
| <i>bnay qyama</i> 22, 152 | <i>hubba</i> 92 |
| <i>dayraya</i> 125 | <i>hubba šapya</i> 142 |
| <i>dubbara</i> 67, 230 | <i>hultana</i> 121 |
| <i>dubbara d-ihidaye</i> 32 | <i>hzata</i> 326 |
| <i>dubbara ruhana</i> 67, 346, 369 | <i>hzata alahaya</i> 327 |
| <i>dubbara šapya</i> 230 | <i>ida'ta</i> 9, 208, 366 |
| <i>dubbare dab-šelya</i> 68 | <i>ida'ta d-ruh</i> 67 |
| <i>dummara</i> 345 | <i>ida'ta d-su'rane</i> 374 |
| <i>ehyeh ašer ehyeh</i> 87 | <i>ihidaya</i> 7, 67, 125, 153, 212 |
| <i>el šadday alaha</i> 87 | <i>ihidaye</i> 125 |
| <i>elpa da-tyabuta</i> 68 | <i>ihidayuta</i> 35 |
| <i>gelyana</i> 9, 326 | <i>k'inuta</i> 93 |
| <i>gelyana alahaya</i> 68 | <i>ktabay ruha</i> 68, 308 |
| <i>gmiruta d-ida'ta</i> 68 | <i>kyana</i> 26–28, 112 |

-
- kyane* 26, 39
la hašošuta 357
lbeš pagra 117
lebba 67
mad'a 67, 282
maggnanuta 9, 67
makkikuta 185, 220
mar 87
marmita 277
meštabqanuta 172
meštabqanuta d-men alaha 172
mdabbranuta 113
mliluta 104
mrahmanuta 92–93
mšallyane 235
mukkaka 185, 220
mukkaka d-lebba 68
mukkaka d-puršane 68
nahhiruta 67, 337
nesyana 161
nesyona 161
nuhra 337
nuhra d-šupra d-napšeh 338
nuhra kasya 67
palguta d-tarten 61
palguta da-tlat 63
paršupa 112
pehya 307
pulhana 67, 369
pulhana d-pagra 156
pulhana da-myattruta 68
pulhana kasya 67
qeryana 179
qestonare 67
qibota 249
qnoma 26–28, 39, 97
qnome 26–28, 112
qutta'a 67, 172
qyama 7, 152
rahme 92
rawwayuta 353
rawwayuta db-alaha 68
raze ruhane 68
re'yana 67, 282, 315
re'yana d-dehlata 264
rehmta 104
renya 303
sbisut syam burke 232
segdata 239
slota dkita 67, 306
slota d-lebba 67
slota kasya 67
slota ruhanayta 67, 314
sukkala 9, 332
sukkale 67, 267, 309, 332
sukkale ruhanaye 68
syam burke 232
šabrut tar'ita 68
šapyuta 229, 264
šekinta 101
šelya 67, 145, 315, 340, 342–343
šelyuta 7, 145, 324, 340

<i>šelyuta gawwayta</i> 68	<i>tešmešta</i> 7, 235
<i>šetqa</i> 315	<i>tnana</i> 104
<i>šetqa d-re'yana</i> 67, 315	<i>tyabuta</i> 206
<i>škinta</i> 101	<i>yamma d-šelya</i> 68
<i>taktoša</i> 305	<i>yamma d-šelyuta</i> 68
<i>tar'ita</i> 282	<i>yammeh d-'alma</i> 68
<i>te'gurta</i> 286	<i>zaw'e</i> 67, 314
<i>te'orya</i> 9, 67, 320, 322	<i>zaw'e d-napša</i> 68
<i>te'orya d-ruh</i> 67, 345	<i>'alma hadta</i> 68
<i>te'orya kyanayta</i> 322	<i>'amla da-šlota</i> 67
<i>te'orya ruhanayta</i> 323	<i>'amtana</i> 172
<i>te'oryas</i> 270	<i>'arpella</i> 67, 343
<i>tehra</i> 342	<i>'enyana</i> 67, 223
<i>tehra db-alaha</i> 68	<i>'enyana d-ida'ta</i> 68
<i>temha</i> 9, 67, 342–343	<i>'uhdana</i> 303
<i>tešbhata</i> 229	





СОДЕРЖАНИЕ

Митрополит Диоклийский Каллист (Уэр).

Предисловие к первому изданию 5

Иеромонах Александр (Голицын).

Рецензия на первое издание 11

Введение 17

ИСААК НИНЕВИЙСКИЙ

КАК ДУХОВНЫЙ ПИСАТЕЛЬ ЦЕРКВИ ВОСТОКА

1. Ранняя история Церкви Востока 19

2. Сведения о жизни Исаака 29

3. Исаак Сирин и дальнейшая история Церкви Востока 36

4. Первый том творений Исаака Сирина 45

5. Второй том творений Исаака Сирина 58

6. Русская богословская наука об Исааке Сирине.

Цель настоящей работы 68

7. Зависимость Исаака

от авторов предшествующего периода 77

Глава I

БОГ, ВСЕЛЕННАЯ, ЧЕЛОВЕК

1. Любовь Божия, раскрывающаяся в творении 83

2. Тварный мир 95

3. Боговоплощение 106

*Глава II***ПУТЬ БЕЗМОЛВНИКА**

- | | |
|--|-----|
| 1. Одиночество и отречение от мира | 123 |
| 2. Любовь к Богу и любовь к ближнему | 133 |
| 3. Безмолвие | 143 |
| 4. Монашеское восхождение к Богу | 149 |

*Глава III***ИСПЫТАНИЯ НА ПУТИ К БОГУ**

- | | |
|----------------------------|-----|
| 1. Испытания | 159 |
| 2. Богооставленность | 170 |

*Глава IV***СМИРЕНИЕ**

- | | |
|--|-----|
| 1. Смирение как уподобление Богу | 183 |
| 2. Внутренние признаки смирения | 189 |
| 3. Внешние признаки смирения | 196 |

*Глава V***СЛЕЗЫ**

- | | |
|----------------------------------|-----|
| 1. Покаяние | 204 |
| 2. Горькие и сладкие слезы | 209 |

*Глава VI***ШКОЛА МОЛИТВЫ**

- | | |
|--|-----|
| 1. Молитва | 221 |
| 2. Внешние аспекты молитвы | 230 |
| 3. Молитва перед Крестом | 245 |
| 4. Чтение | 259 |
| 5. Ночная молитва | 271 |
| 6. Молитвенное правило: «закон свободы»
и «закон рабства» | 281 |
| 7. Молитва за мир | 291 |
| 8. Размышление о Боге и чистая молитва | 301 |

*Глава VII***НА ВЕРШИНАХ БОГООБЩЕНИЯ**

1. Духовная молитва и молчание разума	312
2. Созерцание	318
3. Видения, откровения, прозрения	324
4. Осенение и озарение	333
5. Изумление	340
6. «Опьянение» любовью Божией	351
7. Вера и знание	361

*Глава VIII***ЖИЗНЬ БУДУЩЕГО ВЕКА**

1. Размышление о будущем веке	378
2. Жизнь после смерти	383
3. Любовь Божия, раскрывающаяся в последних судьбах мира	395

<i>Заключение</i>	416
-------------------------	-----

<i>Библиография</i>	421
---------------------------	-----

<i>Список сокращений</i>	433
--------------------------------	-----

<i>Указатель сирийских терминов</i>	434
---	-----



Религиозно-просветительное издание

МИТРОПОЛИТ ИЛАРИОН (АЛФЕЕВ)

ДУХОВНЫЙ МИР
ПРЕПОДОБНОГО
ИСААКА СИРИНА

Координаторы проекта:
иеромонах Иоанн (Копейкин),
Лапшин И., Парфёнов И.

Дизайн обложки **Вишнякова Е.**

Корректор **Крastoшевская Т.**

Оригинал-макет **Букреева О., Галина Е.**

Подписано в печать 25.07.2017. Формат 60×90/16.

Гарнитура «Antiqua». Печать офсетная.

Объем 27,5 усл.-печ. л. Тираж 3000 экз. Зак. № .

По вопросам приобретения издания
просьба обращаться по адресу:

Издательский дом «Познание»

115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 5

Тел.: +7 (495) 721-80-22

E-mail: textbook@doctorantura.ru

Издательство Московской Патриархии

Русской Православной Церкви

119435, Москва, ул. Погодинская, д. 18

Оптовый отдел реализации:

(499) 246-20-85, 246-52-08

Магазин на ул. Погодинской: (499) 245-30-68

Магазин на ул. Бакунинской: (499) 246-25-35

E-mail: books@rop.ru; <http://www.rop.ru>



МИТРОПОЛИТ ИЛАРИОН (АЛФЕЕВ)

Иерарх Русской Православной Церкви, председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата и постоянный член Священного Синода, председатель Синодальной библейско-богословской комиссии, ректор Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия, настоятель храма иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» на Большой Ордынке в Москве. Богослов, патролог, церковный историк, композитор.

В 1987 году принял монашество и стал священником. Служил в храмах Литвы. Окончил Московскую духовную семинарию, Московскую духовную академию и Оксфордский университет. Преподавал в высших учебных заведениях Русской Православной Церкви, работал в Отделе внешних церковных связей Московского Патриархата. В 2002 году рукоположен в сан епископа, в 2009 году возведен в сан архиепископа, в 2010-м — в сан митрополита.

Доктор философии Оксфордского университета, доктор богословия Парижского Свято-Сергиевского православного института, профессор Московской духовной академии, профессор Фрибургского университета (Швейцария), профессор и заведующий кафедрой теологии Национального исследовательского ядерного института «МИФИ». Почетный доктор Санкт-Петербургской и Минской духовных академий, Свято-Владимирской духовной семинарии в Нью-Йорке (США), Российского государственного социального университета, Российского государственного гуманитарного университета, Московского государственного лингвистического университета, ряда других отечественных и зарубежных высших учебных заведений. Член Союза композиторов России.

Автор более 1000 публикаций, в том числе первого в истории русской богословской науки фундаментального 6-томного исследования на тему «Иисус Христос. Жизнь и учение», монографий по Новому Завету, патристике, догматическому богословию и церковной истории, переводов творений отцов Церкви с сирийского и греческого. Книги митрополита Илариона переведены на 20 языков.

ISBN 978-5-906960-07-6



ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
ЦЕРКВИ

