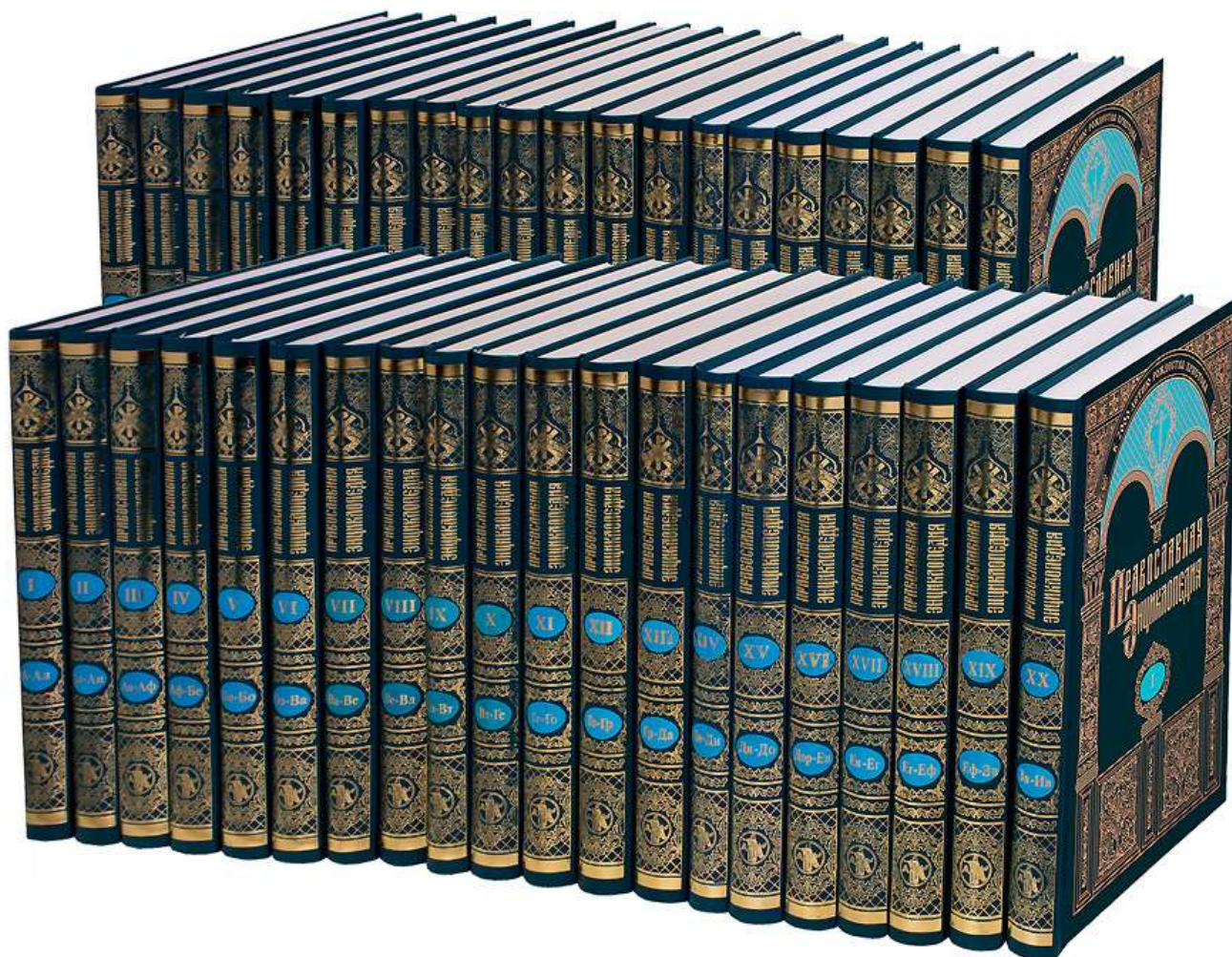
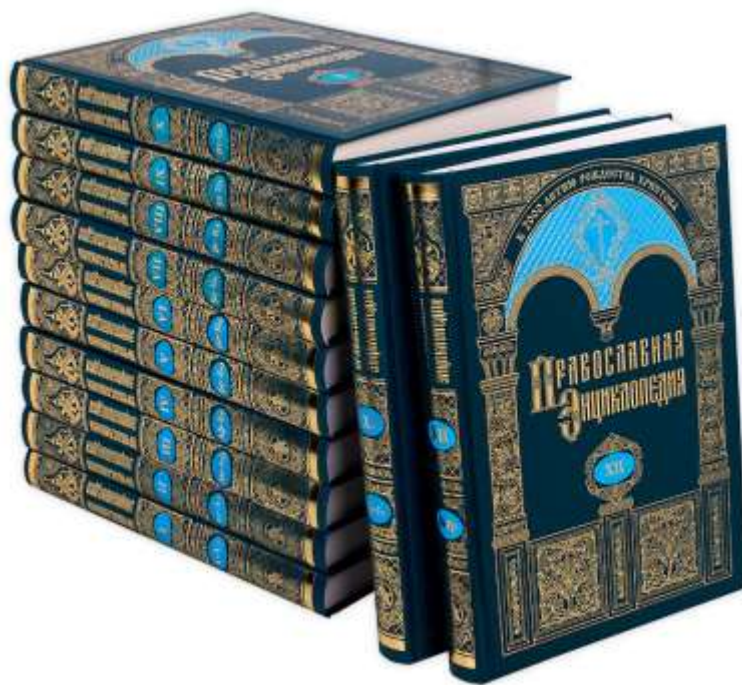


TEZĂUR LITURGIC
28 IANUARIE

SF. IERARH
ISAAC
SIRIANUL,
EPISCOPUL
NINIVEI



ENCICLOPEDIA ORTODOXĂ-26
MOSCOVA, 2011



Добро пожаловать в один из самых полных сводов знаний по Православию и истории религии
Энциклопедия издается по благословению Патриарха Московского и всея Руси Алексия II
и по благословению Патриарха Московского и всея Руси Кирилла

Как приобрести тома "Православной энциклопедии"

0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21
22 23 24 25 **26** 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 3
9 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56
57 58 59 60 61 62

Т. 26, С. 695-731

Жизнь

• Сочинения

◦ Том 1

◦ Том 2

◦ Том 3

◦ Том 5

• Переводы

• Влияния

• Богословие

◦ Учение о Боге

◦ Учение о творении

◦ Ангелология

◦ Демонология

◦ Космология и антропология

◦ Учение о Боговоплощении. Христология

◦ Учение о Кресте

◦ Эсхатология

- Аскетика

- Отречение от мира
- Любовь к Богу и ближнему
- Учение о безмолвии
- Монашеское восхождение к Богу
- Учение об искушениях и богооставленности
- Учение о смирении
- Учение о покаянии и слезах
- Учение о молитве
- Учение о высших духовных состояниях

- Почитание

- Иконография

ИСААК СИРИН

[Исаак Ниневийский; сир. , *mār 'isḥaq d-nīnwē*], греч.

[Ἰσαὰκ ὁ Σύρος] (не ранее сер. VI в., Бет-Катраيه

(Катар) - не позднее 1-й пол. VIII в., Хузестан), прп.

(пам. 28 янв.), еп. Ниневийский, отец Церкви, автор аскетических творений.

Жизнь

Биографические сведения об И. С. имеются в 2 сир.

источниках: «Книге целомудрия» восточносир.

историка IX в. Ишоднаха, еп. Басры, содержащей краткие жития знаменитых подвижников

Персидской Церкви, и западносир. источнике, время и место написания которого неизвестны.

В 124-й гл. своей кн. «О святом Мар Исхаке, епископе Ниневийском, который отрекся от

епископства и составил книги об образе жизни отшельников (*d-dubbārā d-iḥīdāyē*)» Ишоднах сообщает, что И. С. был поставлен в епископы Ниневии католикосом Мар Гиваргисом в мон-ре Бет-Аве. После пребывания в течение 5 месяцев на кафедре Ниневии И. С. отказался от епископства и, удалившись на гору Матут, нек-рое время «жил в тишине вместе с отшельниками, находившимися там»; позже И. С. ушел в мон-рь Раббана Шабура (располагался на горе Шуштар - *Bettiolo* P. Introduzione // *Isacco di Ninive. Discorsi spirituali*. 1985. P. 18), где достиг глубокой старости и был похоронен (точная дата смерти И. С. неизвестна, так же как и дата его рождения).

И. С. «весьма прилежно изучал божественные Писания»; это, наряду со строгим подвижничеством, привело к тому, что он лишился зрения. Ишоднах сообщает о неприятии многими (напр., *Даниилом бар Туванита*) «трех мнений», к-рые высказывал И. С., и объясняет его тем, что И. С. «возбуждал зависть в жителях внутренних областей», будучи родом из Бет-Катрайе (*Isho'denah*. 1896. P. 277-278).

Свидетельство Ишоднаха с достаточной точностью очерчивает время и географию жизни И. С., а также его место в диптихах Ниневийской епархии *Церкви Востока*. Католикос Гиваргис (Георгий), рукоположивший И. С., управлял Церковью Востока с 661 (660) по 681 (680) г. (о нем см., напр.: *Болотов В. Из истории Церкви Сиро-Персидской* // ХЧ. 1899. Ч. 1. № 5. С. 1028; *Пигулевская*. 1979. С. 219), а упомянутый в тексте Католикос Хнанишо - с 685 по

700 г. Время пребывания Гиваргиса на престоле совпало с годами правления Муавии I, первого халифа из династии Омейядов, избравшего Дамаск столицей Арабского халифата. Гиваргис руководил воссоединением епископов Катара, откуда был родом И. С., с Церковью Востока. Ок. 648 г. епископы Катара (где существовала христ. Церковь, традиционно подчинявшаяся Католикосу Востока) отделились от него; схизма продолжалась до 676 г., когда Католикос Гиваргис посетил Катар и воссоединил его епископов с Церковью Персии. Возможно, именно по случаю воссоединения Гиваргис решил рукоположить И. С., уроженца Катара, прославившегося своей аскетической жизнью, во епископа Ниневии.

Западносир. источник содержит в целом сходную информацию об И. С.; он умалчивает, однако, о спорах вокруг «мнений» И. С., но добавляет несколько незначительных штрихов к его портрету. В частности, этот источник сообщает, что И. С. вел аскетическую жизнь («вкушал по куску хлеба с овощами три раза в неделю»); когда он ослеп, ученики записывали за ним его наставления и называли его «вторым Дидимом». И. С. также «составил пять томов, известных даже до сего дня, исполненных сладчайших учений» (Studia Syriaca. 1904. Т. 1. Р. 33).

Детство И. С. прошло возле моря - пров. Бет-Катраيه находилась на зап. берегу Персидского зал. Морские образы постоянно встречаются в сочинениях И. С.-

он говорит о кораблях, о капитанах и матросах, о морских бурях и попутных ветрах, о ныряльщиках и об устрицах, извлекаемых из морских глубин (Главы о знании. II 96; 1. 8; 34. 4).

И. С. недолго пробыл на кафедре. О его отречении от епископства сохранилось восточносир. сказание на араб. языке. Когда И. С. в первый день после епископской хиротонии сидел в своей резиденции, к нему пришли 2 человека, один из к-рых, богач, требовал у другого возвращения долга, угрожая подать на него в суд. И. С. 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 И. С. сказал: «Если с Евангелием здесь не считаются, зачем я пришел сюда?» Осознав, что епископское служение не соответствует его склонности к отшельнической жизни, «святой отрекся от епископства и удалился в святую Скитскую пустыню» (*Assemani. BO. T. 1. P. 445*).

Последняя деталь рассказа противоречит хронике Ишоднаха, где говорится, что И. С. удалился в горы, окружающие Бет-Хузайе (Хузестан; в наст. время остан Хузестан входит в состав Ирана), а не в егип. Скитскую пустыню. К тому же трудно поверить в то, что отречение И. С. от епископства было вызвано одним лишь малозначительным инцидентом. Во времена И. С. Ниневия была центром активности «монофизитов»-яковитов, с которыми И. С. как

«дифизитский» епископ должен был бороться. Возможно, что, не будучи склонным к спорам на догматические темы, И. С. предпочел удалиться из Ниневии, ставшей ареной конфликта между противоборствующими партиями.



Прп. Исаак Сирин. Роспись ц. арх. Михаила Иоанно-Предтеченского скита Оптиной пуст. 2010 г. Мастер А. А. Патраков

В чем заключались «три мнения», которые И. С. будто бы высказывал, и чем, собственно, возмущался Даниила бар Туванита, остается неизвестным. Даниила составил письменное «разрешение вопросов, поставленных в пятом томе Исаака Сирина Ниневийского» (*Assemani*. BO. T. 3. 1. P. 174). Единственное свидетельство о сочинении Даниила, посвященном разбору творений И. С., сохранилось в трактате восточносир. писателя IX в. Хануна ибн Юханна ибн ас-Салт, повествующем о визите Католикоса Юханна ибн Барси к одному знаменитому подвижнику. Католикос принес с собой сочинения И. С. и читал их вслух, «не поднимая головы», до захода солнца. После окончания чтения

подвижник спросил Католикоса, чему следует более доверять - писаниям И. С. или тому, что Даниил написал в опровержение их. «Может ли человек, подобный тебе, задавать такой вопрос? - сказал Католикос в ответ.- Мар Исаак Сирин говорит языком небесных существ, а Даниил - языком земных» (Traité religieux. 1934. P. 54-55 [109]). Имеющиеся сведения о жизни И. С. однозначно указывают на его принадлежность к Церкви Востока, канонические границы к-рой в то время приблизительно совпадали с границами прежней Персидской империи Сасанидов (ныне Ирак и Иран). Эта Церковь признавала только первые два Вселенских Собора, а последующие Вселенские Соборы отвергала, считая, что их христологическая доктрина противоречит традиц. для нее христологии. Церковь Востока стали называть несторианской, хотя исторической связи с Несторием она не имела. Главным учителем в ней считался Феодор, еп. Мопсуестийский, к-рого именovali Блаженным Толкователем. Перевод сочинений Феодора на сир. язык имел исключительное значение для Церкви Востока: вместе с библейскими толкованиями Феодора в сир. традицию вошли его христологические воззрения. Феодор Мопсуестийский говорил, 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 Человека. Ответ на вопрос о том, был ли И. С. «несторианином», напрямую зависит от ответа на вопрос, насколько «несторианской» была в его время Церковь Востока. Большинство совр. сириологов согласны в том, что эта Церковь никогда не была несторианской в том смысле, в каком несторианство осудил *Вселенский III Собор*. Инкриминированное Несторию учение о «двух сынах» никогда не было офиц. доктриной этой Церкви. Настаивая на «единстве Лица» в Иисусе Христе, богословы Церкви Востока в своей полемике с «монофизитами» (к к-рым они причисляли свт. *Кирилла, архиеп. Александрийского*) подчеркивали важность четкого различения между двумя естествами во Христе - божественным и человеческим. Делая акцент на двух естествах, восточносир. богословы говорили и о двух *qnōtē* - ипостасях в Иисусе Христе. Термин *qnōtā* означал индивидуальное проявление общего естества (*kyānā*) и в этом смысле использовался для перевода греч. слова ὑπόστασις (ипостась).

Вопрос о т. н. несторианстве И. С. стал предметом обсуждения в среде рус. патрологов XX в. Первым,

кто открыто поставил этот вопрос, был прот. Георгий [Флоровский](#), указывавший на то, что, хотя жизнь И. С. проходила «все время в несторианской среде», его уход из Ниневии мог произойти «из-за несогласия с местным клиром» ([Флоровский](#). Вост. отцы V-VIII вв. С. 185-186).

Поскольку факт принадлежности И. С. к Церкви Востока уже ко времени прот. Г. Флоровского был установлен наукой, в течение XX в. он не оспаривался никем из рус. или зап. ученых. Правосл. ученых, однако, он ставил перед проблемой: как великий святой, память к-рого почитается в православной Церкви, мог быть несторианином? Нек-рым решением проблемы виделось в том, что И. С. лишь «формально» принадлежал к несторианской Церкви. Такого мнения придерживался известный рус. патролог архиеп. [Василий \(Кривошеин\)](#), отмечавший, однако, что «самый факт принадлежности его (хотя бы формальной) к несторианской Церкви ставит перед правосл. богословским сознанием серьезные проблемы о природе Церкви и о возможности благодатной жизни и святости вне видимых ее пределов» ([Василий \(Кривошеин\)](#). 2000. С. 43-44). Тезис о «формальной» принадлежности И. С. к несторианской Церкви был повторен А. И. [Сидоровым](#). Он выдвинул гипотезу о том, что И. С. мог принадлежать к прохалкидонскому течению внутри несторианской Церкви. В монашеских кругах Церкви Востока с кон. VI в. существовало течение, к-рое имело тенденцию к сближению или даже слиянию с православием

халкидонского направления: к этому течению принадлежали, в частности, Хнана и *Сахдона (Мартирий)*. Если И. С. также принадлежал к данному течению, его отречение от епископской кафедры можно истолковать как разрыв с Церковью Востока и тайный переход на халкидонские позиции (Сидоров. 1996. С. 121-122). Эта гипотеза, предлагающая выход из противоречия между принадлежностью И. С. к Церкви Востока и его почитанием в православной Церкви, не подтверждается ни одним заслуживающим доверия источником. Писания самого И. С. (в частности, II 39. 7, где он повторяет анафемы Соборов рубежа VI и VII вв., созванных против Хнаны) свидетельствуют как раз об обратном: он предпочитал держаться официальной доктрины своей Церкви и не симпатизировал оппозиционным течениям.

Сочинения

Востоносир. источники говорят то о 5, то о 7 «томах» сочинений И. С., однако неизвестно, идет ли речь о различном делении корпуса текстов, к-рый дошел до нас, или о к.-л. утраченных сочинениях И. С.

Том 1

Оригинальный текст 1-го т. сочинений И. С. включает 82 Слова. Он сохранился в 2 редакциях - восточной и западной. 1-я редакция представлена в издании Беджана (*Isaac Syrus. De perfectione religiosa*. 1909; далее: В) - единственном имеющемся издании сир. текста, основанном на рукописи 1235

г. (Mardin 46). 2-я редакция отражена в неск. рукописях, самая ранняя из к-рых датируется IX-X вв. (Sinait. Syr. 24). Главные различия между редакциями: 1) восточная содержит многочисленные тексты и 8 Бесед, отсутствующих в западной; 2) западная содержит немногие тексты, отсутствующие в восточной; 3) восточная содержит цитаты из сочинений Феодора Мопсуестийского и Диодора Тарсийского: в западной эти тексты приписаны др. авторам. Вост. редакция отражает подлинный текст И. С., тогда как западная является переработкой этого текста (*Miller*. 1984. Р. LXXVIII). В сир. оригинале 1-й том творений И. С. известен под именем «Часть первая»; нек-рые рукописи также содержат подзаголовок «о монашеской жизни» (*al 'urhā d-dayrāyūā*). В греч. и рус. традициях 1-й том творений И. С. известен под названием «Слова подвижнические».

Том 2



Прп. Исаак Сирин. Миниатюра из «Слов постнических Исаака Сирина». 1389 г. (РГБ. Опт. Ф. 412. № 462. Л. 2 об.— 3)

Вошел в научный оборот лишь в кон. XX в. О его существовании ученые знали со времени издания

Беджана, к-рый опубликовал фрагменты из него по тексту рукописи, вполн. (в 1918) утраченной. В 1983 г. С. Брок обнаружил в оксфордской Бодлианской библиотеке др. рукопись, содержащую полный текст 2-го т. и датируемую X или XI в. (Bodl. syr. E. 7). Эта рукопись, происходящая из мон-ря Мар-Авдишо, принадлежала раббану Ишо. Она была приобретена оксфордской Бодлианской б-кой в 1898 г. у англикан. свящ. Яру М. Неесана, уроженца Урмийского региона. Манускрипт, написанный шрифтом эстрангела и состоящий из 190 листов размером 19,5×14,5 см, 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 (*palgūtā d-tartēn*) Мар Исаака Сирина, 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...» В дальнейшем Беседы из 2-го т. И. С. были идентифицированы еще в 8 рукописях: Paris. syr. 298 (XII-XIII вв., содержит фрагменты «Глав о знании» и Бесед 10. 30 - 39. 10 из 2-го т.); Harv. syr. 57 (содержит фрагмент «Глав умозрительных» и частично Беседы 3-20 из 2-го т.); Tehran. Issayi Collection. Ms. 4 (копия рукописи Bodl. syr. E. 7, содержит полный текст 2-го т.); Baghdad. Chaldean monastery. syr. 680 (XIII в., содержит Беседы 7, 9, 34,

18, 35, 36, 37 и 15 из 2-го т.); Vat. syr. 509 (копия предыдущей); Mingana. syr. 601 (копия рукописи Baghdad. Chaldean monastery. syr. 680); Mingana. syr. 86 (антология монашеских текстов, составленная ок. XIII в., содержит фрагменты Бесед 14 и 20 из 1-го т., а также Бесед 25 и 26 из 2-го т.); Tehran. Issayi Collection. Ms. 5 (включает 2 Беседы из 2-го т.). Принадлежность 1-го и 2-го томов одному автору подтверждается, в частности, тем фактом, что сир. рукописи, содержащие известный нам корпус «Слов подвижнических», заканчиваются следующей ремаркой: «Окончилась, при помощи Божией, первая часть учения Мар Исаака инок» (*Assemani*. BO. T. 1. P. 160), а рукописи, содержащие новооткрытые тексты И. С., начинаются со слов: «Начинаем переписывать вторую часть Мар Исаака, епископа Ниневийского». Т. о., в сир. рукописной традиции 2-й т. мыслится как продолжение 1-го.

Имеются неопровержимые текстологические доказательства принадлежности обоих томов одному автору. Прежде всего, две Беседы из 2-го т. идентичны двум Словам из 1-го т. (Беседа 16 из 2-го т. соответствует Слову 54 из 1-го т., а Беседа 17 из 2-го т. соответствует Слову 55 из 1-го т.). Кроме того, в тексте 2-го т. есть неск. ссылок на Слова из 1-го т. Так, напр., в Беседе 3 из 2-го т. (а именно, в главе 41 из ее 1-й сотницы) автор говорит: «Сию книгу в напоминание 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 сир. текста

1-го т. (Слово 15 греч. перевода = Слово 65 рус. перевода), где тот же автор пишет: «Сие на память себе и всякому читающему написал я, как постиг из разумения Писаний... а немногое из собственного опыта» (*Исаак Сирий, прп. Слова подвижнические. 1911. С. 344*). В Беседе 32 из 2-го т. автор говорит: «Относительно этого чина, если кто желает услышать в точности, пусть прочитает выше длинное Слово, написанное нами о духовной молитве» (II 32. 6). К этому месту в рукописи Bodl. syr. E. 7 имеется сходя: «Это Слово написано в Первой части». Речь идет о Слове 22 из 1-го т., посвященном молитве (Слова 31-32 греч. перевода = Слова 15-16 рус. перевода).

В обоих томах Бесед И. С. используется один и тот же аскетический словарь: это касается, в частности, таких терминов, как *'ihidāyā* (отшельник, инок), *šelyā* (безмолвие), *dubbārā* (поведение, образ жизни, образ бытия, подвижничество), *sukkālē* (прозрения, мысли), *zaw'ē* (движения, побуждения, порывы), *temhā* (изумление), *lebbā* (сердце), *hawwā* (ум), *re'yānā* (разум), *mad'ā* (мысль, мышление, сознание, разум), *hergā* (размышление), *te'oriyā* (созерцание), *pulhānā* (служение, служба), *'enyānā* (беседа), *magiānūtā* (осенение), *gelyānā* (откровение), *nahhīrūtā* (озарение), *quṭṭā'ā* (уныние), *'arpellā* (темное облако, тьма) и др. Даже такой редкий термин, как *qestonārē* (истязатели, стражи, судебные следователи), заимствованный из латыни через греч. транскрипцию (κουστωσιωνάριοι), встречается в творениях И. С. дважды - один раз в 1-м т. (Слово 58 = Слово 37 греч. перевода = Слово 34 рус. перевода),

другой раз - во 2-м т. (Беседа 9), причем при упоминании о *gestonārē* -истязателях во 2-м т. И. С. добавляет «о которых говорилось выше», что можно истолковать как ссылку на 1-й т.

В обоих томах встречаются одинаковые идиомы, такие как «духовное созерцание» (*te'oriya d-rūḥ*), «духовная молитва» (*ṣlōtā rūḥānāyā*), «чистая молитва» (*ṣlōtā d-ḥiṭā*), «тайная молитва» (*ṣlōtā kasyā*), «сердечная молитва» (*ṣlōtā d-lebbā*), «труд молитвы» (*amlā da-ṣlōtā*), «молчание разума» (*šelyā d-re'yānā*), «сокровенный свет» (*muhrā kasyā*), «сокровенное служение» (*puḥānā kasyā*), «духовный образ жизни» (*dubbārā rūḥānā*), «духовное знание» (*ida'tā d-rūḥ*), «жизнь (подвижничество) в безмолвии» (*dubbārē da-b-šelyā*), «духовные тайны» (*rāzē rūḥānē*), «духовные прозрения» (*sukkālē rūḥānāyē*), «смирение сердца» (*mukkākā d-lebbā*), «движения души» (*zaw'ē d-napšā*), «служение добродетели» (*puḥānā da-myatrūtā*), «море мира» (*yammeh d-'almā*), «корабль покаяния» (*'elpā da-tyābūtā*), «новый век» (*'almā ḥadtā*), «собеседование знания» (*'enyānā d-ida'tā*), «детский образ мыслей» (*šabrūt tar'ūtā*), «опьянение в Боге» (*rawwāyūtā d-b-alahā*), «писания Духа» (*ktābay rūḥā*), «Божественное откровение» (*gelyānā 'alahāyā*), «Божественный помысел» (*ḥuṣṣābā 'alahāyā*), «внутреннее умолкание» (*šelyūtā gawwāytā*), «рассудительное смирение» (*mukkākā d-puršānē*), «изумление в Боге» (*tehrā d-b-alahā*), «море безмолвия» (*yammā d-šelyā, yammā d-šelyūtā*), «совершенство знания» (*gnirūtā d-ida'tā*) и мн. др.

Оба тома характеризуются сходным образным строем (напр., в них используются морские образы -

корабль, море, волны, плавание, кормчий, ныряльщик, жемчужины и проч.). Тематика обоих томов также в значительной степени совпадает - в них идет речь 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 1-м, и во 2-м томе содержатся ссылки на авторитетных для восточносир. традиции авторов, таких как *Евагрий Понтийский*, Феодор Мопсуестийский и *Диодор, еп. Тарсийский*. Стилистика, грамматика и синтаксис обоих томов также неопровержимо свидетельствуют о том, что они написаны одним автором.

Беседы 4-41 из 2-го т. изданы Брокком в серии CSCO (далее: II 4-41). Текст Бесед 1-2 (далее: II 1-2), а также 4 сотниц «Глав о знании» (Главы о знании. I-IV), составляющих Беседу 3, пока не издан.

Том 3

Единственная известная науке рукопись 3-го т. (*palgūtā da-īlāt*) творений И. С. (Tehran. Issayi Collection. Ms. 5) датируется приблизительно 1900 г. и представляет собой копию более раннего манускрипта. Рукопись включает 133 листа, из к-рых первые 111 содержат сочинения И. С.- 17 Слов, по содержанию близких к вошедшим в 1-й и во 2-й тома. Слова 14 и 15 из 3-го т. соответствуют Словам 22 и 40 из 1-го т., а Слово 17 - Беседе 25 из 2-го т. Из оставшихся 14 Слов лишь два (4-е и 13-е) известны по др. манускриптам

(Dawra monastery. syr. 680; Vat. syr. 509; Mingana. 601).

Том 5

Неск. рукописей, упоминаемых в каталогах библиотек христ. Востока, содержат собрание Слов под названием «Пятый том (*palguta d-ḥammeš*) божественного мужа Исаака, святого и отшельника, епископа Ниневийского». Текст этих рукописей недостаточно изучен, и мнения ученых относительно авторства И. С. расходятся (см.: *Chiala. Dall'ascesi eremitica*. 2002. P. 71-73).

Переводы

На рубеже VIII и IX вв. Авраамием и Патрикием, монахами Саввы Освященного лавры, был сделан греч. перевод текста зап. редакции 1-го т. творений И. С. (см. предисловие иером. Никифора (Феотокиса) к кн.: *Του οσίου Ισαάκ του Σύρου τα ευρεθέντα ασκητικά*. 1977. Σ. 15). Науке известно более 160 рукописей этого перевода. Разница между сир. оригиналом творений И. С. и их греч. переводом касается, в частности, состава и порядка Слов. По замечанию архиеп. Филарета (Гумилевского), «в греческом переводе известна менее чем половина творений святого Исаака Сирина» (*Филарет (Гумилевский)*. Учение. 1859. Т. 3. С. 175), т. к. на греч. язык не был переведен 2-й т. его творений. Впрочем, и из оригинальных 82 Слов 1-го т. в греч. перевод не вошли 14 Слов, а именно Слова 19, 20, 21, 23, 24, 26, 29, 31, 49, 54, 56, 71, 75, 76 по изданию Беджана. В то же время в греч. перевод вошли неск. Слов, не

принадлежащих перу И. С., а именно Слова 43, 2, 7 и 80, соответствующие Словам 8, 68, 9 и 20 русского перевода «Слов подвижнических». В сирийском корпусе творений И. С. этих Слов нет, зато они имеются в корпусе творений другого сирийского мистического писателя, жившего в VIII в., - Иоанна Дальятского (см. *Иоанн Саба*), причем рукописная традиция единогласно атрибутирует их именно этому автору (см. в: *Beulay R. Introduction // Jean de Dalyatha. La Collection des lettres / Ed. crit. R. Beulay. Turnhout, 1978. P. 269-270 [17-18]. (РО; 39. 3))*. Слово 9 русского перевода «Слов подвижнических» И. С. представляет собой не что иное, как Письмо 18 Иоанна Дальятского. Остальные 3 Слова принадлежат к собранию Бесед Иоанна Дальятского: Слово 8 рус. перевода («О хранении и блюдении себя от людей расслабленных и нерадивых...») является Беседой 1; Слово 68 («Об отречении от мира и о воздержании от вольного обращения с людьми») - Беседой 18; Слово 20 («Ежедневное напоминание о том, что всего нужнее...») входит в Беседу 20 из собрания Бесед Иоанна Дальятского.

Кроме того, в греч. перевод творений И. С. вошло «Послание к преподобному Симеону Дивногорцу» (Слово 55 в рус. переводе), к-рое ни в одной сир. рукописи не надписано именем И. С. Во всех сир. рукописях, а также в араб. и эфиоп. версиях Послание надписано именем *Филоксена Маббугского*. Послание сохранилось в 2 версиях - полной и краткой; большинство имеющихся рукописей содержат полную версию, в которой произведение

названо «Послание к Патрикию Эдесскому». Авторство Филоксена подтверждает вся рукописная традиция, с чем согласны и большинство ученых-сирологов. По свидетельству Андре де Аллэ, изучившего все доступные сирийские рукописи Послания, «подтверждаемая всей сирийской рукописной традицией, атрибуция «Послания к Патрикию» Филоксену нам представляется неопровержимой» (*Halleux A., de. Philoxène de Mabbog: Sa vie, ses écrits, sa théologie. Louvain, 1963. P. 257*).

Еще одна особенность греч. перевода заключается в том, что в нем все цитаты из Феодора Мопсуестийского, Диодора Тарсийского и Евагрия, имеющиеся в сирийском оригинале творений И. С., либо вовсе исключены, либо приписаны др. авторам, в частности свт. Григорию Богослову или свт. Кириллу Александрийскому. Так, напр., Слово 19 из сирийского текста 1-го т., содержащее неск. ссылок на Феодора Мопсуестийского, в греч. переводе опущено. В греч. переводе сир. Слова 22 (по греч. версии, это Слово 32, по рус. переводу - 16) 2 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 цвету, в ней во время молитвы просиявает свет Святой Троицы» - Творения аввы Евагрия. М., 1994. С. 123-124) надписаны именем «Божественного Григория» (*Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. 1911. С. 67*). Цитата из

«Толкования на книгу Бытия блаженного Кирилла» («Что имел Бог от начала, то всегда имеет и будет иметь до бесконечности, как сказал блаженный Кирилл в Толковании на Книгу Бытия» - Слова подвижнические. 1911. С. 431), содержащаяся в греческом Слове 48 (в рус. Слове 90), в действительности является цитатой из одноименного толкования Феодора Мопсуестийского (см.: *Isaac Syrus. De perfectione religiosa*. 1909. 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 И. С. фрагмент толкований Феодора Мопсуестийского опубликован в кн.: *Theodorus Mopsuestenus. Fragmenta Syriaca*. Lipsiae, 1869. Р. 2). Греч. перевод И. С. является буквальным и потому сохраняет мн. неясности сир. оригинала: в нек-рых случаях текст, очевидно, переводился без достаточного понимания его смысла. Кроме того, в текст при переводе вкрались многочисленные ошибки.

Помимо греческого известны и др. переводы творений И. С., сделанные в период между IX и XVI вв. (см.: *Chiala. Dall'ascesi eremitica*. 2002. Р. 334-362).

Самый древний араб. перевод творений И. С. был сделан с сир. текста в кон. IX - нач. X в. переводчиком по имени Ханун ибн Юханна ибн ас-Салт. К этой же эпохе относится др. араб. перевод «Слов святого мар Исаака», сделанный, возможно, в

лавре св. Саввы Освященного или на Синае: сюда включено 40 Слов И. С. в переводе с сирийского. Позднее появилась др. коллекция творений И. С. на араб. языке - сборник в 4 книгах. 1-я кн. включает 28 Слов, из к-рых часть - неподлинны, а др. часть представляет собой Беседы из 2-го и 3-го томов. Кн. 2 (45 Слов) и кн. 3 (44 Слова) - почти полный перевод 1-го т., однако кн. 3 переведена не с сирийского, а с греческого антиохийским диак. Ибн аль-Фадлом (XI в.) и почти полностью совпадает с ранее переведенным с сирийского сборником 40 Слов. Кн. 4 содержит 5 Слов, из к-рых 4-е соответствует Слову 49 из 1-го т., а остальные являются неподлинными. Сохранились араб. рукописи с молитвами и др. текстами, приписанными И. С., но не имеющими к нему отношения.



Лист из рукописи «Слова постнические Исаака Сирина» (РГБ. МДА. Фунд. Ф. 173. № 151. Л. 1). 1-я четв. XIV в. с глоссами кон. XIV — нач. XV в.

Первый перевод творений И. С. на груз. язык был сделан в кон. IX - нач. X в. (сохранились рукописи, датируемые 906 и 925), возможно, в лавре св. Саввы

Освященного на основании сир. оригинала или только что выполненного там же греч. перевода Авраамия и Патрикия. Вскоре последовал 2-й груз. перевод, более полный, выполненный прп. *Евфимием Святогорцем* с греческого. Эфиоп. версия сочинений И. С. включает 33-35 слов, порядок к-рых соответствует 3-й кн. араб. версии. Все Слова взяты из 1-го т. Во мн. рукописях этот текст входит в трилогию под названием «Книга монахов», в к-рую включены также тексты Филоксена Маббугского и Иоанна Сабы. Вероятно, перевод сделан с арабского в XVI в. Однако наличие одной рукописи XV в., содержащей некоторые тексты И. С., заставляет думать, что существовал более древний эфиоп. перевод его отдельных Слов, к-рый позднее был дополнен.

Лат. версия творений И. С. содержит 50 Слов из 1-го т. его сочинений. В Патрологии Миня (PG. 86) приводится 53 Слова, но 3 из них принадлежат Иоанну Сабе. Относительно времени появления лат. версии мнения ученых расходятся; terminus ante quem - XIII век. Возможно, перевод сделан во время лат. оккупации К-поля (1204-1261) или даже раньше (XII в.). Среда, к к-рой принадлежал переводчик, - либо «духовные францисканцы», либо бенедиктинцы, либо итало-греч. монашество на юге Италии. Первое печатное издание И. С. на латыни вышло в Венеции в 1506 г.

С лат. версии творения И. С. были в средневек. период переведены на португ., испан., каталанский, франц. и итал. языки. В XIII-XIV вв. был сделан франц. перевод творений И. С. XV веком датируется первая известная науке рукопись с португ. переводом. Каталанская версия выполнена в XV в.: она имеется в рукописи, принадлежавшей кор. Марии Арагонской († 1458). Испан. перевод был сделан Бернардом Бойлем во время его пребывания в мон-ре Монсеррат в 1480-1484 гг. Особым успехом пользовалась итал. версия творений И. С., выполненная в XIII-XIV вв.: перевод считался эталоном чистоты итальянской речи. По этой причине 1-е печатное издание, увидевшее свет в 1500 г. (т. е. на 6 лет раньше латинского перевода), многократно переиздавалось Академией дела Круска (главные издания - 1720, 1839, 1845, 1957).

Полный перевод греч. собрания Слов И. С. на славянский язык был сделан болг. мон. [Закхеем](#) (по прозвищу Вагил) в нач. XIV в. (до того на слав. языке существовали лишь фрагменты сочинений И. С.). Во 2-й четв. XIV в. на Афоне появляется еще один слав. перевод Слов И. С., выполненный старцем мон. Иоанном. Оба перевода получили уже в XIV в. самое широкое распространение, в особенности в монашеских кругах: об этом свидетельствуют многочисленные сохранившиеся рукописи. В кон. XVIII в. прп. [Паусий \(Величковский\)](#) осуществил новую редакцию слав. перевода сочинений И. С., опубликованную в 1812 г., но запрещенную

цензурой и потому не имевшую распространения вплоть до 1854 г., когда она была издана повторно Оптиной пустынью.

Первый русский перевод творений И. С. вышел в свет в 1821-1849 гг. в ж. «Христианское чтение»: он включал 30 Слов, переведенных с греч. издания Никифора. В 1854 г. был опубликован полный рус. перевод, выполненный МДА. В 1884 г. свт. Феофан Затворник включил во 2-й т. «Добротолюбия» ряд Слов И. С.; он воспользовался изданием 1854 г., но заново перевел некоторые места. В 1911 г. проф. МДА С. И. Соболевский вновь перевел Слова И. С. с греческого (Слова подвижнические. 1911; далее: I). При переводе Соболевский учитывал появившиеся в то время нем. переводы отдельных Слов И. С. с сирийского. Рус. перевод Бесед 1-2 и 4-41 из 2-го т. творений И. С. был выполнен иером. Иларионом (Алфеевым; ныне митр. Волоколамский) в 1998 г. Перевод был сделан с сир. текста с учетом англ. перевода Брока (для Бесед 4-41).

Румын. версия творений И. С. появилась в 3-й четв. XVIII в. и связана с прп. Паисием (Величковским). Первый перевод на румын. язык выполнен его учеником Макарием Нямецким. Этим переводом пользовался сам прп. Паисий в 1771 г. в своей попытке исправить слав. текст. В XX в. Д. Станилоае полностью перевел на румын. язык творения И. С. с греч. печатного издания Никифора Феотокиса.

В XIX-XX вв. сочинения И. С. переводились, в частности, с греческого печатного текста 1770 г. на

новогреческий (1871), французский (1981) и английский (1984); с русского издания 1854 г. - на японский (1909). С сирийского текста творения И. С. были переведены частично на немецкий (1876), затем на английский (1923). 38 Слов из 1-го т., а также Беседа 3 из 2-го т. («Главы о знании») имеются в итальянском переводе (1984).

Влияния

Язык и аскетическая терминология И. С. находятся под сильным влиянием *Иоанна Анамейского* и Евагрия (*Brock. Introduction. 1995. P. XXXVII-XXXVIII*). Хотя И. С. не упоминает имени Иоанна, он пользуется мн. выражениями, заимствованными из его аскетического языка. Напротив, имя Евагрия И. С. неоднократно упоминает и цитирует его сочинения как в 1-м, так и во 2-м т. Для И. С. Евагрий - человек, «изобилующий духовными откровениями» (II 35. 12), «облеченный во Христа» (II 17. 3), «блаженный» (II 35. 7 и др.), «восхитительный среди святых» (II 18. 21). И. С. говорит о Евагрии как о «мудреце среди святых», к-рый «каждому деланию определил его собственный образ» (I 61 (334) = B8 (106)).

И. С. был знаком и с творениями *Аффраата* и прп. *Ефрема Сирина*, которых цитировал. Из переводной лит-ры И. С. были известны «*Ареопагитики*», «Беседы Макария Египетского», *Aprophthegmata Patrum*, сочинения Марка Подвижника, *Нила Анкирского* и аввы *Исаии*, «Житие святого Антония», написанное

свт. *Афанасием I Великим*, а также некоторые др. памятники житийной, аскетической и догматической лит-ры.

В области догматики и экзегетики главными авторитетами для И. С., как и для всей восточносир. традиции, были Феодор Мопсуестийский и Диодор Тарсийский. На Феодора И. С. многократно ссылается и в 1-м, и во 2-м томе, называя его Блаженным Толкователем (B9 (113); B19 (160); B22 (168); B44 (319) и др.) и «светом всего мира» (B19 (155)). В одной из Бесед И. С. анафематствует противников догматических мнений Феодора, говоря, что «видение нашего ума не в силах вместить блеск его сочинений, вдохновленных божественным Духом» (II 39. 7). О Диодоре Тарсийском И. С. также отзывается с большой похвалой как об «истинном свидетеле», «мудрейшем», «блаженном», «великом учителе Церкви», «чудном среди учителей», «из чьего источника пил сам яснозвучный Феодор» (II 39. 10-11; ср. цитату из Диодора в B37 (285)).

Богословие

Учение о Боге

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

пределами человеческого понимания и превыше всякого словесного описания. Но она, согласно И. С., 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» (II 39. 22). 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» (Главы о знании. IV 79-80).

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: «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 твари» (II 38. 1-2).

Воля Божия, исполненная любви, является первоисточником всего существующего во вселенной (II 10. 24). Бог не есть только Демиург вселенной и ее Перводвигатель; Он - «поистине Отец словесных существ, которых родил Он Своим попечением, чтобы стали они наследниками славы Его во время грядущее, дабы явить им богатство Его для их наслаждения нескончаемого» (Главы о знании. I 1). Бог, согласно И. С., есть тот единственный «истинный Отец, Который Своей безмерно великой любовью превосходит всякую отеческую любовь» (I 25 (118) = B51 (361)). 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 все (I 67 (350) = B7 (103)). Ни одно создание не исключено из области любвеобильного Промысла Божия, но всякому в равной мере уделяется любовь Создателя: «Как есть равенство и постоянство в знании Его, так есть равенство и постоянство в любви Его» (II 38. 3).

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: «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 пал» (II 40. 3).

Промыслительная забота Бога и Его любовь распространяются на ангелов, которые были первым произведением творческого акта Бога,- включая тех, к-рые отпали от Бога и превратились в демонов. Согласно И. С., любовь Создателя не уменьшается по отношению к падшим ангелам после их падения и она ничуть не меньше, чем полнота любви, к-рую Он имеет по отношению к прочим ангелам (II 40. 2).

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» (Главы о знании. IV 87). Прежде сотворения человека Бог уже знал о его будущей греховной жизни и все-таки сотворил его (II 5. 11). Бог знал всех людей прежде, чем они стали праведниками или грешниками, и в Своей любви не изменился из-за того, что они подверглись изменению (II 38. 3). Даже многие предосудительные деяния человека принимаются Богом с милостью, «ибо Бог благ и милосерден: не в обычае у Него судить слабости естества и дела, совершенные по необходимости, даже если они предосудительны» (II 14. 15).

Когда Бог наказывает человека, Он делает это из любви и ради его спасения, а не ради воздаяния. Образ Бога Судии заслонен в восприятии И. С. образом Бога Любви (*ḥubba*) и Милости (*raḥmē*).

Милосердие (*mrahmanūtā*), говорит И. С., несовместимо с правосудием (*kinūtā*), и, в то время как милосердие «относится к области праведности», справедливость принадлежит «к области зла» (I 85 (419-420) = B50 (345)). 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» (I 85 (419-420) = B50 (345)).

По мнению И. С., не следует понимать буквально те ветхозаветные тексты, где речь идет о ярости Божией, о Его гневе, ненависти или ревности. 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 Его естеству. Так как новозаветное откровение приблизило нас к правильному понятию о Боге, мы должны видеть под буквой ВЗ сокровенный и путеводный Промысл Божий, а не воспринимать все буквально, как написано (II 39. 19).

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 Сущности (I 41 (173) = B65 (455)). Все святые «стремятся обрести в себе признак полного уподобления Богу - стать совершенными в любви к ближнему» (I 48 (208) = B74 (510)). Учение И. С. о любви как средстве уподобления Богу наиболее ярко представлено в знаменитом тексте о «сердце милующем»: «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 вред 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 Богу» (I 48 (206) = B74 (507-508)).

Учение о творении

Тварный мир, согласно И. С., получил начало во времени. Изначально существовало только божественное Бытие, не обусловленное категориями времени или телесности. Как подчеркивает И. С., понятие времени неразрывно связано с понятиями изменения и телесности, т. е. материальности (Главы о знании. I 17).

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» (II 10. 19). Бог сотворил миры потому, что хотел, чтобы они познали Его, и населил их разумными существами, дабы они могли приобщиться к славе Его божественного естества. По Своей благодати Он удостаивает и «людей, которые суть прах от земли, естество немотствующее, благодаря творческому искусству Его возвыситься до состояния 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 земле» (II 1. 72).

Ангелология

И. С. заимствовал учение о девятичинной ангельской иерархии из корпуса «Ареопагитик». Ссылаясь на библейский текст, он говорит о значении имен различных чинов небесной иерархии: «Эти чины толкуются: Серафимы - с еврейского «согревающие и сожигающие»; Херувимы - обильные знанием и мудростью; Престолы - Божия 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 посылаемые» (I 17 (70-71) = B25 (187-188)).



Прп. Исаак Сирин. Миниатюра из «Постнических слов Исаака Сирина». Кон. XV в. (РНБ. Кир.-Бел. 64/189. Л. 22 об.)

Согласно И. С., Бог сотворил ангельскую иерархию «внезапно из ничего» (II 10. 24) как некую динамичную структуру, находящуюся в непрерывном движении по направлению к Богу. Это движение осуществляется на всех уровнях ангельской иерархии, «и никакого нисхождения там вовсе нет, так как у восхождения нет предела. Начиная от самого старшего и первого из всех почину и до самого последнего, все они каждый день - с момента своего создания и доныне - постоянно восходят» (Главы о знании. II 70).

Динамизм, подвижность, легкость ангелов подчеркиваются И. С., 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 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». Ангелы никогда не устают в исполнении воли Божией (II 10. 24) и носят в себе подобие Бога, «насколько это возможно» (II 20. 8). По сравнению с людьми они «ближе к Богу», поскольку «плоть не препятствует им четко видеть тайны святилища Его; они не подвержены страстям и подобны Богу» (Главы о знании. IV 86). Главная задача ангелов заключается «в возношении хвалений Богу в том великом безмолвии, что разлито по всему их миру, - чтобы через это возводиться к созерцанию этого славного естества Троицы и пребывать в изумлении, видя величие этой неизреченной славы» (II 12. 1). Ангелы находятся в постоянном изумлении и восхищении теми тайнами и откровениями, которые нисходят на них от божественного естества (II 8. 6).

Демонология

И. С. воспроизводит традиц. для патристики т. зр., согласно к-рой диавол был одним из высших светоносных ангелов, но из-за гордости и непослушания ниспал с неба, воспротивился Богу и сделался злым. Внезапно, «во мгновение ока», он «лишился силы, которой обладал, и ниспал, как

молния, от славы своей». После этого «лукавый помысел получил начало в тварях и в бесчисленных чинах духовных естеств» (Главы о знании. III 87-88). Демоны, отпавшие от Бога вместе с диаволом, пребывают в омрачении и лишены духовного знания: потому они не могут видеть ангельские чины, находящиеся выше их (I 17 (69) = B25 (184)). Они обладают теми же свойствами, что и ангелы, но не имеют в себе света, будучи носителями тьмы (I 18 (72-73) = B27 (196)). Воля демонов направлена на то, чтобы причинять вред; однако без позволения Бога они не могут повредить человеку (I 31 (139-140) = B53 (386)). 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» (II 9. 6). 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» (II 9. 12).

Космология и антропология

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 И. С. 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 суши (I 17 (71) = B25 (188)).

Человек тоже создан как храм Бога, как Его жилище (II 5. 6). Человек одарен бесконечным бытием, по подобию Бога. Человек обладает 5 несравненно великими дарами - жизнью, чувственным восприятием, разумом, свободной волей и властью (II 18. 18). Говоря о составе человека, И. С. следует традиционному для святоотеческой антропологии делению человеческого естества на дух, душу и тело (B4 (45) и др.). Он также воспроизводит учение о 3 частях души - желательной, раздражительной и разумной (*rehmtā, mānā, mlilūtā*, соответствующие греческим τὸ ἐπιθυμητικόν, τὸ θυμικόν, τὸ λογικόν).

Хотя у И. С. отсутствует подробное изложение догмата о грехопадении, к-рое привело к утрате изначального богоподобия человека, к повреждению и искажению всей его природы, однако его учение о страстях и грехе полностью соответствует этому догмату. Согласно И. С., страсти свойственны человеку потому, что он пребывает в противоестественном состоянии. Бог при сотворении человека не вложил в его естество страсти и грех (I 4 (21) = B3 (26)); изначальная природа души была

чистой и светлой, так как имела в себе божественный свет, и лишь впосл., когда душа вышла из своего естественного состояния, в нее были привнесены страсти (I 3 (18) = B3 (21)). И тело, и душа подвержены страстям, если они выходят из своего естественного состояния и впадают в противоестественное (I 4 (21-22) = B3 (25)). Впрочем, по утверждению И. С., есть страсти, к-рые от Бога: это страсти, вложенные в тело и душу для их пользы и возрастания (I 4 (21) = B3 (25)). Вред человеку наносят только греховные страсти: «Кто не удаляется добровольно от причин страстей, тот невольно впадает в грех,- считает И. С.- 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 этого» (I 57 (292) = B5 (61)).

По учению И. С., и ангелы, и люди, согласно изначальному божественному замыслу, должны были достичь равного состояния богоподобия (Главы о знании. I 62). И. С. считает, что после грехопадения намерение Бога в отношении людей не изменилось. 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, т. о., не повлияло роковым образом на судьбу 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: «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... в какое великолепие восстановит Он из праха бытие наше, к какому богоподобию и какой сияющей славе Он вызовет нас и приведет к тому, что все мы станем богами и сынами Божиими» (Там же. III 70).

В контексте этого представления о благодати и милосердии Божиим И. С. рассматривает и 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. Смерть была благословением, т. к. 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 (II 39. 4). Такой подход к библейскому рассказу основан на экзегезе Феодора Мопсуестийского. Смерть, согласно И. С., явилась следствием божественной «хитрости»: под маской наказания за грех Бог скрыл Свое

истинное намерение, заключавшееся в спасении человечества (II 39. 5).

Учение о Боговоплощении. Христология

По словам И. С., Боговоплощение является моментом, когда в наивысшей степени проявляется любовь Бога к человеку; на эту любовь человек призван ответить своей горячей любовью к Богу. Бог предал на крестную смерть Своего Сына не потому, «что Он не мог искупить нас иным образом», но научая нас «преизобилующей любви Своей». По любви к людям 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 сверхизобильным излиянием любви своей и человеколюбия ко всем» (I 48 (207-208) = B74 (509-510)). Т. о., Боговоплощение произошло благодаря любви Отца и Сына к человеку; благодаря Воплощению человек способен достичь такого совершенства любви, при к-ром он становится богоподобным.

Воплощение Сына Божия, согласно И. С., стало новым откровением о Боге в сравнении с ВЗ. 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... Пришествием

Своим Он излил благодать Свою на мир, не в землетрясении, не в огне, не в страшном и могучем звуке, но как дождь на скошенный луг и как капли, тихо падающие на землю, так видим Он был беседующим с нами иным образом - то есть когда Он, словно в сокровищнице, утаил Свое величие под покрывалом плоти, и среди нас беседовал с нами в ней, сотворив ее для Себя Своей волей во чреве Девы...» (I 53 (232-233) = B82 (574-575)).

Основные христологические тексты И. С. содержатся в Беседах из 2-го т. В «Послании к Мар Ишозха» И. С. говорит о значении крестной жертвы Спасителя, благодаря к-рой произошло спасение человечества. Все мы должны сокрушенно взирать на «предмет страдания Господа нашего (т. е. крест)», т. к. благодаря этому мы возвышаемся «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 христианам». Теперь, когда через Христа нам открыт доступ к Богу, «не боимся мы ничего, в отличие от прежних поколений, которые трепетали перед демонами» (II 1. 37).

И. С. размышляет об именах Христа, соответствующих Его двум естествам - божественному и человеческому: «Господь Христос есть и Первородный и Единородный». Объясняя различие между этими наименованиями, И. С. говорит, что ««первородный» предполагает многих

братьев, тогда как «единородный» не предполагает какого-либо иного бытия, рожденного перед Ним или после Него. Два этих имени подтверждаются в Боге и Человеке, объединенных в одно Лицо, причем свойства обоих естеств не смешиваются благодаря этому соединению» (Главы о знании. I 49). Согласно И. С., Христос - «Первородный из всей твари,- т. е. из всех разумных существ, как видимых, так и невидимых», т. к. после Своего воскресения Он первым родился в жизнь иного мира из мертвых. Он является Первородным по отношению к нам, «поскольку до Него не было никого, кто был бы рожден для иного мира». Он также справедливо называется Первородным «и по отношению к бесплотному естеству, потому что и оно также ожидает рождения» (Там же. II 65-66).

Термин «домостроительство» (*mdabrānūtā*), соответствующий греческому οἰκονομία, употребляется И. С. во мн. значениях: в частности, он указывает на божественный план спасения человека, осуществленный через искупительный подвиг Христа. И. С. подчеркивает, что домостроительство спасения есть тайна, выходящая за пределы человеческого разума; она «выше, чем оставление грехов и уничтожение смерти» (Там же. IV 84).

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. Бог хочет, чтобы, когда люди осознают это, их любовь также возросла и они «были пленены любовью Его, ибо смертью Сына Своего Он способствовал этому явлению великой силы Царства Небесного, которое есть любовь». Даже смерть Господа была не для искупления человеческого рода от греха, а только «для того, чтобы мир познал любовь, которую Бог имеет к твари». Господь «вкусил смерть в страшном страдании Креста», хотя для нашего искупления «достаточно было смерти - Его смерти! - без всего остального, что произошло», поскольку «Он Сам весьма ясно указал цель Свою пресвятыми устами Своими: Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного (Ин 3. 16). Сказал же Он это о Воплощении и о том обновлении, которое принес Он миру» (Главы о знании. IV 78).

Для И. С. искупление означает прежде всего восстановление того первенства любви во взаимоотношениях между Богом и тварным миром, к-рое 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: «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 снисхождения, что хочет, чтобы Отцом называло Его грешное естество - прах от земли, презренные люди, плоть и кровь. Без великой любви могло ли это произойти?» (II 40. 14).

И. С. говорит о Христе как о «Человеке, Который полностью стал храмом» Божества, «Человеке, в Котором живет Божество», «Человеке, Которого от нас взяло Божество в жилище Себе» (II 11. 12-13); Человечество Христа названо «одеждой Божества Его» (II 11. 24). Пользуясь традиционным для своей Церкви языком, И. С., однако, далек от такой крайне дифизитской трактовки личности Иисуса Христа, при которой считалось бы недопустимым приписывать Христу как Богу то, что относится к Нему как к человеку. И. С. 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, к-рыми мы обозначаем Бога Слово: «Мы также без опасения называем человечество Господа нашего, Который поистине есть Человек, Богом, Создателем и Господом, и слова о том, что «Его руками были устроены миры и все было сотворено» (ср.: Евр 11. 3), мы божественным образом относим к Нему. Ибо Тот, Кому принадлежит все это, добровольно вселился в Него и дал Ему честь Своего Божества и власть над всем... Он даровал Ему быть покланяемым 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 Нему, поднято до Того, Кто принимает это на Себя, возжелав, чтобы Он участвовал в этой славе». Все это стало известным для нас «через Крест», так что «точное знание о Создателе получили мы через этот предмет, который столь презренным считают неверующие» (II 11. 21-22).

Несмотря на четкое разграничение двух естеств, образ исторического Христа в богословском мышлении И. С. не раздваивается: И. С. 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. Т. о., подчеркивается универсальный характер пришествия Бога на землю и вселения Его в человеческую плоть.

По учению И. С., 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 Он (Бог) поднял Его (Христа) 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 Человек, исполненный святости и в чести и сиянии неизреченном пребывающий теперь с Богом» (II 11. 29).

Речь, т. о., идет о спасении человека Христом через соединение человеческого естества с Божеством. И. С. 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. Традиц. для христ. Востока идея обожения здесь понята динамически - как восхождение человека, а вместе с ним и всего тварного мира к божественной славе, святости и свету.

В одной из молитв И. С., обращенной ко Христу, присутствует идея восхождения человека к Богу через вочеловечение Слова: «О Тайна, возвышенная за пределы слова и молчания, вочеловечившаяся, чтобы обновить нас посредством добровольного соединения с плотью, открой мне путь, по которому я был бы возведен к Твоим тайнам, идя по ясной тропе безмолвия от помышлений мира сего» (II 5. 7).

Боговоплощение понимается как жертва Бога Сына, принесенная по любви Отца к миру и соединившая тварный мир с Богом. И. С. говорит о соединении мира с Богом как о «смещении» (*hulana*): «Всецелое сокровище Твое 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!» (II 5. 18).

Утверждение о «смещении» мира с Богом является своеобразным преодолением крайностей дифизитства, стирающим грань между божеством и человечеством, между Богом и тварью, нарушением того четкого барьера между Богом и творением, который характерен для крайне дифизитской позиции Церкви Востока. Если Феодора Мопсуестийского и его учеников упрекали в таком разделении божества и человечества, при котором образ Христа как бы раздваивался, то у И. С., представителя того же христологического направления, мы наблюдаем некий отход от крайностей дифизитства. И. С. не говорит о единении или, тем более, о «смещении» двух естеств во Христе, однако у него нет и той резкой грани между божеством и человечеством, ощущение которой характеризовало школу Феодора.

И. С. находит возможным говорить о «смещении» Бога с тварью через воплощение Слова именно потому, что нетварное Слово Божие и тварный человек Иисус - одно и то же Лицо. Поэтому в молитве И. С. обращается ко Христу как к единому Лицу, являющемуся одновременно Богом и человеком: «О Христос, одевающийся светом, как ризою (Пс 103. 2), Который ради меня стоял обнаженным перед Пилатом, облеки меня в силу

Твою, которой Ты осенил святых и благодаря которой вышли они победителями из борений мира сего. 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 Тобою» (II 5. 22-23).

Учение о Кресте

В сир. христ. традиции исключительное место занимает почитание Креста как символа спасения человека и знака невидимого присутствия Бога. И. С. уделяет большое внимание осмыслению богословия Креста Христова. Он подчеркивает, что в Кресте нет особой силы, отличной от той вечной и безначальной силы, к-рая привела в бытие миры и к-рая управляет всей тварью в соответствии с волей Божией. В Кресте живет та самая божественная сила, к-рая жила в ковчеге завета, «которому Народ поклонялся с великим благоговением и страхом»; эта сила совершала «чудеса и страшные знамения среди тех, кто не стыдился называть его даже Богом, то есть кто смотрел на него в страхе, как бы на самого Бога, ибо честь досточестного имени Божия была на нем». Та же самая сила «живет, как мы веруем, в этом поклоняемом образе Креста, который почитается нами в великом сознании присутствия Божия» (II 11. 3-4; ср.: Исх 26. 10-22). Силой, к-рая жила в ковчеге завета и делала его столь страшным и

исполненным всевозможных сил и знамений, была 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? Не были ли страшные откровения Божии явлены в нем, вызывавшие почитание его? Ибо Шехина Божия жила в нем - та самая, что живет теперь в Кресте: она ушла оттуда и таинственно вселилась в Крест» (II 11. 5).

Говоря о поклонении Кресту, И. С. отводит обвинение в идолопоклонстве - то самое, к-рое выдвигалось против защитников иконопочитания в Византии в VIII-IX вв. Хотя контекст визант. полемики с иконоборчеством был иным, мысли И. С. о присутствии Божества в материальных предметах перекликаются с тем, что писали визант. полемисты его времени относительно присутствия Бога в иконах. В частности, И. С. говорит о том, что обвинение в идолопоклонстве было бы справедливым, если бы Крест изготовлялся не во имя «Человека, в Котором живет Божество», т. е. воплотившегося Сына Божия (II 11. 13). Он также ссылается на толкования «православных отцов» (имеется в виду *Нарсай*), согласно к-рым золотая крышка, помещенная наверху ветхозаветного ковчега, прообразовала человеческое естество Христа (I 11. 15).

И. С. 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 там (т. е. в ковчеге завета), и наполняется ею и становится местом божественной Шехины» (II 11. 12). 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, по словам И. С., «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» (II 11. 13).

И. С. 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 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 образ (т. е. Крест.- *митр. И.*)... 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 Его» (II 11. 12). 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 И. С. отмечает, что благоговение, окружавшее ветхозаветные священные предметы, вызывалось страхом наказания, к-рому подвергался всякий, кто дерзал действовать неуважительно по отношению к ним; в НЗ «излилась благодать без меры, и строгость поглощена мягкостью, и появилось дерзновение... а дерзновение обычно прогоняет страх, благодаря великой милости Божией, которая изливается на нас во все времена» (II 11. 15-16).

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 (II 11. 17-19). Крест почитается нами во имя Христа и ради Христа. 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 Создателя (II 11. 21-22).

Материальный Крест, прообразом к-рого 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 к-ром упразднятся все материальные символы. Домостроительство Христа, начавшееся в ветхозаветные времена и продолжающееся до скончания века, заключено в символе Креста: «Когда бы ни смотрели мы на Крест таким образом, с утихшими мыслями, собирается и встает перед внутренними очами нашими воспоминание всецелого домостроительства Господа нашего» (II 11. 24-26).

Эсхатология

И. С. 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, к-рый должен постоянно присматривать за детьми и исправлять их. 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 (Главы о

знании. III 71). Границей между земной жизнью и жизнью будущего века является смерть. Согласно И. С., 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 тело» (I 19 (77-78) = B28 (202-204)).

Страшный Суд представляется И. С. 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, к-рого 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 небесных» (I 7 (36-37) = B9 (114)).

Жизнь будущего века, согласно И. С., является «постоянным и неизреченным покоем в Боге» (II 18. 3). Эта жизнь «не имеет конца или изменения» (Главы о знании. I 19). Телесная активность там заменяется умственной деятельностью, которая есть «усладительный взгляд и нерассеянное видение» (II 8. 2). 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?» (I 80 (394) = B40 (304)). 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 (I 18 (76) = B27 (201)). В будущем веке всякая духовная деятельность, свойственная этому миру, прекратится. В частности, на смену молитве в ее настоящей форме придет сверхъестественное состояние, к-рое «выше молитвы» и к-рое лишь иногда испытывают святые в земной жизни (Главы о знании. III 46).

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» (II 10. 20). Будущее блаженство станет уделом тех, кто уже во время земной жизни достиг «земли обетованной» и соединился с Богом. Однако И. С. не исключает из Царства Небесного и тех, кто хотя и не увидел эту землю вблизи, но 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 Него (I 66 (346) = B12 (123)). 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 (I 58 (311) = B6 (86-87)). Хотя в Царстве Небесном много обителей, все они находятся внутри него. За пределами Царства - геенна огненная. Промежуточного состояния между Царством

Божиим и геенной И. С. не признает (I 58 (311-312) = B6 (88)).

Райское блаженство, говорит И. С., заключается в приобщении человека к любви Божией, к-рая есть «древо жизни» и «хлеб небесный», т. е. Сам Бог (I 83 (397) = B43 (316-317)). Гееннское мучение, напротив, заключается в невозможности приобщиться к любви Божией. Это не означает, что грешники в геенне лишены любви Божией: напротив, любовь даруется всем одинаково - и праведникам и грешникам. Но для первых она становится источником радости и блаженства в раю, для вторых - источником мучения в геенне: «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 утешениями» (I 18 (76) = B27 (201-202)).

И. С. опровергает дуалистическое представление о совечности добра и зла, Бога и дьявола. Он исходит из общепринятого в христ. традиции учения о том, что Бог не является создателем зла и потому зло не является сущностью: «Грех, геенна и смерть вовсе не существуют у Бога, ибо они являются действиями, а не сущностями. Грех есть плод свободной воли. Было время, когда грех не существовал, и будет время, когда он не будет существовать» (B26 (189)).

И. С. был сторонником учения о всеобщем спасении, что сближает его со свт. *Григорием, еп. Нисским*. И. С. считает, что идея возмездия вообще неприменима к Богу. Все действия Бога по отношению к человечеству проистекают из Его «неизменной и вечной доброты», любви и сострадания. Поэтому богохульным является мнение, будто Бог может делать что-либо из мести или воздаяния. 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 обретено в Нем, ибо таким образом мы приписали бы немощь этому Естеству... 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». 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 (II 39. 2). При «правильном образе мысли о Боге» следует отклонять всякую идею о том, что «какая-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» (II 39. 3).

И. С. считает, что исход человеческой истории должен соответствовать величию Творца, участь человека должна быть достойной милосердия Бога и гееннское мучение должно иметь конец: «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 превратятся, и которых Он все-таки сотворил» (II 39. 6). В подтверждение своих взглядов И. С. ссылается на учение Феодора Мопсуестийского о том, что мучения в будущем веке не бесконечны, а также на мысли Диодора Тарсийского, к-рый считал, что мучение грешников в геенне кратковременно, а блаженство их после освобождения оттуда - вечно (II 39. 14).

Все несчастья и страдания, выпадающие 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: «Бог - не мститель за зло, но исправитель зла... 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 - мздовоздатель и по способу возмездия совершает дела Свои, в чем именно усматриваешь ты здесь доказательство возмездия, о, человек?» (II 39. 15-16). Идея любви противоречит идее возмездия, и 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: «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!» (II 39. 17).

Согласно И. С., состояние удаления от Бога является противоестественным и Бог не допустит, чтобы те, кто удалились 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 к-рой 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 И. С. необходимость конечного спасения грешников и демонов, к-рые не будут обречены Богом на вечную погибель, поскольку «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 сознания» (II 40. 4). Все отпавшие от Бога, по мысли

И. С., вернуться к Нему благодаря тому кратковременному мучению в геенне, к-рое 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 ненасытимо, даже если некое домостроительство (т. е. геенна) может временно действовать по причинам, известным одному Богу, в соответствии с определенным отрезком времени, установленным Им согласно воле Его премудрости» (II 40. 5). Бог не может забыть ни одно Свое создание, и для каждой твари уготовано место в Его Небесном Царстве. Для тех же, кто неспособен сразу войти в Царство, уготован переходный период мучения в геенне огненной. Геенна страшна, но «ограничена в своей продолжительности» (II 40. 7).

И. С. было чуждо мнение, согласно к-рому большинство людей будут мучиться в геенне огненной и лишь немногие избранные будут наслаждаться в Царстве Небесном. Он уверен, что, наоборот, «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» (II 40. 12).

Учение И. С. о всеобщем спасении, как и аналогичное учение свт. Григория Нисского, весьма существенно расходится со свидетельством Свящ. Писания о вечности мучений и с православным догматическим богословием. Приверженность И. С. идее всеобщего спасения может быть объяснена влиянием Феодора Мопсуестийского и Диодора Тарсийского, развивавших эту идею. Что касается Оригена, с именем к-рого обычно связывают возникновение учения об апокатастасисе, то с его сочинениями И. С. вряд ли был знаком. Будучи епископом Церкви Востока, И. С. едва ли мог знать об осуждении учения Оригена об апокатастасисе на Вселенском V Соборе (к сер. VI в., когда в К-поле рассматривали учение Оригена, Церковь Востока уже более 2 столетий находилась в разрыве с визант. Церковью, поэтому решения визант. Соборов на нее никакого влияния не оказывали). Кроме того, учение И. С. весьма существенно отличается от оригеновской эсхатологии. Для Оригена апокатастасис не конец истории, а лишь переходный этап к появлению нового мира: под влиянием платонизма Ориген учил, что прежде сотворения мира некий другой мир существовал и после всеобщего восстановления,

когда настоящий мир закончит свою историю, новый мир будет создан Богом, а после него - еще один мир - и так до бесконечности. Отпадение людей от Бога и возвращение к Богу будут вновь и вновь совершаться, и Бог еще не раз воплотится, чтобы взять на Себя грехи людей и искупить их (*Orig. De princîp. III 5. 3*). Учение И. С. о всеобщем спасении свободно от какого бы то ни было влияния платонических и др. чуждых христианству идей. У И. С. это учение основано на новозаветном благовестии о Боге, Который «хочет, чтобы все люди спаслись» (1 Тим 2. 4). Оно, по сути, является развитием учения ап. 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» (1 Кор 15. 28). Для И. С. спасение всех людей - прямое следствие безграничной любви Божией к человеку - любви, по к-рой Бог сотворил мир, воплотился и взял на Себя грехи людей, чтобы спасти их и ввести в Царство Свое, к-рому не будет конца.

Аскетика

Отречение от мира

Главный герой и адресат всех произведений И. С.- *ihîdayā*, буквально «одинокый», «единый». Этим термином в сир. языке времен И. С. обозначался монах-отшельник в противоположность *dayrāyā*, монаху общежительного мон-ря. Одинокость у И. С.- не синоним безбрачия и отшельнической жизни: это прежде всего опыт единения с Богом. Если

большинство людей тяготеют к одиночеству, воспринимая его как чисто негативный опыт вынужденной изоляции, оставленности, отсутствия «другого», с к-рым можно было бы разделить радости и скорби земного существования, то для И. С. это прежде всего опыт приобщения к Богу: «Одиночество позволяет нам приобщаться божественному Уму и в короткий срок беспрепятственно приближает нас к просветленности ума» (Главы о знании. II 31).

По учению И. С., 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» (I 1 (2) = B1 (2)). Слово «мир» в этом контексте понимается как собирательный термин, обозначающий все страсти, вместе взятые (I 2 (14-15) = B2 (18)). 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 упокоевание. Отрешись прежде от всякого внешнего союза, и тогда сможешь быть сердцем в союзе с Богом, потому что единству с Богом предшествует отречение от материального» (I 56 (276) = B4 (40)).

В сирийской традиции монаха-отшельника часто называли «странником» (*'akṣnāyā*). Странничество - это прежде всего удаление от мира и мирских развлечений, сознание кратковременности и

непрочности настоящей жизни, отказ от земного ради достижения небесного: «Во все дни жизни своей, куда бы ты ни пришел, признавай себя странником» (I 56 (282) = B4 (47)). По словам И. С., «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 утешения» (Главы о знании. I 85).

Идеал странничества и 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: «...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... 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 врагу» (I 50 (224) = B78 (536-538)).

По мнению И. С., 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: «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 братья 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 обрести» (Главы о знании. II 41, 43).

Отшельническая жизнь способствует внутреннему сосредоточению, при к-ром ум человека успокаивается от помыслов и обретает изначальную цельность, утраченную в грехопадении. «Безмолвие от помыслов» в свою очередь способствует достижению «чистоты сердца», о к-рой 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 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 очи» (Там же. IV 51-52).

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, прекращает всякое общение не только с мирянами, но и с братьями по монашескому чину. И. С. указывает 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 покаяния (ср.: Пс 1. 3). 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» (I 69 (355) = B16 (131-132)).

Удаление от людей, необходимое для отшельника, включает в себя расторжение всех родственных и дружеских связей. Отречение от родственников -

одна из традиц. тем монашеской лит-ры. Развивая ее, И. С. ссылается на случай с монахом-отшельником, к-рый 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» (I 23 (115) = B41 (312)).

Для достижения полноты богообщения монах должен, по И. С., «удерживать» себя от милосердия по отношению к ближним. В какие-то моменты необходимо совершенно забыть о существовании др. 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 удерживать 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 безмолвии» (I 14 (58) = B18 (153)). Хотя речь здесь идет о воздержании от дел милосердия в определенные, установленные для молитвы часы, очевидно, что И. С. ставил безмолвие ума выше деятельности на благо человеку и требовал отречения от последнего, хотя бы по временам, для достижения первого.

Любовь к Богу и ближнему

И. С. убежден, что идею удаления от людей не следует противопоставлять заповеди о любви к ближнему; по его мнению, такого рода самоизоляция не ведет к утрате или отсутствию любви к людям. Напротив, удаление от людей ведет к приобретению любви: «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 радоваться будешь при лицезрении его, как при видении светлого ангела. Хочешь ли также, чтобы жаждали твоего лицезрения любящие тебя? Имей свидание с ними только в определенные дни» (I 23 (115-116) = B41 (312-313)). Очевидно, что И. С. не дает здесь рекомендаций, относящихся ко всем людям вообще, но говорит лишь о 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. И. С. 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. По его словам, было много людей, к-рые прославились своей активностью во внешнем доброделании, однако из-за постоянного пребывания в гуще мирских дел они не успевали заботиться о собственной душе, и потому Бог попустил им впасть «в мерзкие и гнусные страсти».

Их ошибкой стало то, «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» (I 56 (281) = B4 (46)).

И. С. 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 необходимом для других (I 58 (312-313) = B6 (89)). 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 освободить от рабства. Лучше тебе примириться с душой твоей в единообразии тройственного состава - тела, души и духа, - чем учением своим умиротворять разномыслящих... Полезнее для тебя позаботиться о том, чтобы мертвость души твоей по причине страстей

воскресить устремлением помыслов твоих к Богу, нежели воскрешать мертвых» (I 56 (280-281) = B4 (45-46)).

Говоря вне контекста отшельнической жизни, И. С. подчеркивает необходимость добрых дел по отношению к ближним. Он возражает некоему монаху, утверждавшему, что «монахи не обязаны подавать милостыню»: только тот монах, считает И. С., 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» (I 14 (55) = B18 (148-149)).

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. Отшельники 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. 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 страстей» (I 41 (173) = B65 (455)).

Любовь, о к-рой говорит И. С., есть дар, получаемый непосредственно от Бога. Учение И. С. 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, к-рая рождает в нем просветленную любовь (*hubbā śarvā*) к человечеству: «Никогда человек, не удостоившись прежде усладительной и опьяняющей любви к Богу, не бывает способен приблизиться к просветленной любви к людям» (II 10. 33-34). Именно 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» (II 10. 35).

Речь здесь идет об особой, высшей форме любви к ближнему, к-рую И. С. называет «просветленной» и «совершенной» и к-рая, будучи даром Божиим, «не принадлежит» человеческой природе. Это не та естественная любовь к человеку, животным и птицам, что встречается в нек-рых людях, но сверхъестественная любовь, рождающаяся от «опьянения» любовью к Богу (II 10. 35-36).

«Просветленная любовь к людям» - это та жертвенная любовь, к-рая делает человека подобным Богу, любящему равным образом грешников и праведников: «Но 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» (II 10. 36).

Предлагаемый И. С. 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 плачущими, 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» (I 89 (424) = B50 (349-350)). Т. о., просветленная любовь к ближнему, при к-рой человек не хочет видеть его грехов и недостатков, а видит только достоинства, рождается из очищенного сердца и безмолвного ума, совершенно умолкнувшего для дел мира.

Учение о безмолвии

И. С. часто пишет о «безмолвии» (*šelyā*), к-рое заключается в добровольном отказе от дара слова для приобретения внутреннего молчания; только при этом условии человек может услышать присутствие Бога, пребывая в непрестанном молчаливом и молитвенном предстоянии перед Богом, в упразднении от всякой активности слова и мысли для достижения покоя ума: «И вот определение безмолвия (*d-šelyā*): умолкание (*šelyūtā*) по отношению ко всему. А если и в безмолвии окажешься исполненным смятения и будешь смущать тело рукоделиями, а душу - заботой о ком-нибудь, то суди сам, 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!» (I 14 (59) = B18 (154)).

Безмолвие, согласно И. С., «предохраняет чувства от внешнего смятения и способствует трудам телесным и душевным» (II 1. 19). Есть 2 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» (I 89 (424) = B50 (350)). 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 молчанию... Молчание способствует безмолвию. Как же это? Живя в многолюдной обители, невозможно не встречаться нам с кем-нибудь». И. С. приводит в пример жизнь прп. Арсения Великого, к-рый всю жизнь стремился к безмолвию: «...поскольку он понял, 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 излишними» (I 41 (171-172) = B65 (450-452)).



Прп. Исаак Сирий. Роспись ц. Преображения Господня Покровского мон-ря в Бюси-ан-От, Франция. 2004–2007 гг. Мастер С. Н. Добрынин

Помимо прп. Арсения Великого, к-рый «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» (I 14 (59) = B18 (154)), И. С. приводит в пример др. древних святых, а также языческого философа, который взял себе за правило хранить молчание в течение неск. лет и не нарушил его даже под угрозой смертной казни (I 91 (434) = B57 (403-404)); речь идет о философе Секунде (II в.).

В писаниях И. С. содержатся рассказы о безмолвнической жизни его современников - монахов и отшельников. В послании к некоему другу (имя адресата неизвестно) И. С. приводит

свидетельства подвижников, с к-рыми ему довелось встречаться и беседовать, о том, каковы бывают плоды безмолвнической жизни. По словам одного из них, жизнь в безмолвии ведет к сосредоточению ума и углублению его внутренней духовной деятельности: «Для меня та польза от безмолвия, что, когда удаюсь из дома, в котором живу, ум мой отдыхает от приготовления к войне и обращается к лучшему деланию». Др. собеседник И. С. 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 3-го подвижника, безмолвие отсекает от ума вредные воспоминания и помыслы; по причине этого ум возвращается в свое первоначальное состояние. 4-й 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 может 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, 5-й собеседник И. С. говорит о том, что безмолвие помогает «подчинить чувства власти души» (I 42 (178-180) = B66 (468-470)).

Опыт молчания как отсутствия слов является опытом приобщения к вечной жизни, ибо, по утверждению И. С., «молчание есть таинство будущего века, а слова суть орудие этого мира» (I 42 (180) = B66 (470)). 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 уста» (I 85 (412) = B46 (334)).

Монашеское восхождение к Богу

Согласно И. С., монашество занимает особую позицию по отношению к миру как некое сообщество сынов и избранников Божиих. В то время как «мир веселится в наслаждениях», сыны Божии живут в скорбях, исполняя волю Божию: «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 трудах» (I 36 (156) = B60 (424-425)).

У монашества особая роль и внутри Церкви, особая миссия по отношению к прочим христианам.

Каждый монах, считает И. С., 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 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 Христовой» (I 63 (340) = B11 (119)).

Монашеская жизнь является невидимым мученичеством ради получения венца святости (I 21 (91) = B35 (242)). Она есть «взятие креста» и потому несовместима с исканием покоя: «Путь Божий есть ежедневный крест. Никто не восходил на небо, живя прохладно» (I 35 (152) = B59 (418)). 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 прославимся. Ум не прославится с Иисусом, если тело не страдает с Ним» (I 74 (371) = B35 (222)).

Путь восхождения к Богу бывает различным для каждого монаха, однако отправная точка для всех

одна: это аскетическое трудничество, включающее в себя молитву и воздержание (II 31. 1). И. С. придает большое значение посту и телесному воздержанию как одному из средств самодисциплины (I 21 (89-90) = B35 (238-240)). От телесного делания, согласно И. С., 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 от пшеничного зерна. А кто не имеет душевного делания, тот лишен и духовных дарований» (I 56 (276) = B4 (40-41)). Умерщвление тела способствует обновлению души: «Насколько тело иссушается и ослабевает... настолько же душа день ото дня обновляется и процветает» (II 24. 3). Однако в телесных трудах нет никакой пользы, если они не сопровождаются внутренним «мысленным служением» и если человек ограничивается только ими. Монах, к-рый в деле спасения полагается лишь на внешние подвиги, подобен фарисеям, осужденным Господом (II 24. 1-5).

И. С. различает 3 степени монашеского пути: степень новоначальных, средних и совершенных. На 1-й степени «весь образ мыслей человека и размышление бывают в страстях, хотя ум и направлен на доброе». 2-я 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». 3-я степень характеризуется откровением божественных тайн, когда Бог отверзает монаху дверь в награду за его подвижнические труды (I 66 (345-346) = B12 (121-122)).

В соответствии с этим есть 3 вида духовного делания, каждый из которых соответствует 3 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 усердием 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 сердца» (II 22. 1-3).

Сказанное не означает, что поститься следует только новоначальным, читать 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, совершенным более свойственно внутреннее делание (II 22. 4-6).

Учение об искушениях и богооставленности

И. С. известен своими описаниями возвышенных мистических состояний, которых удостоиваются

подвижники, достигшие высоких степеней духовного преуспевания. Однако он уделяет также значительное внимание «обратной стороне» христ. подвижничества - испытаниям и страданиям, через к-рые по необходимости проходит подвижник на пути к Богу. И. С. чаще всего говорит о 2 видах искушения: об испытании человека Богом или об искушении человека дьяволом. В 1-м случае речь идет об опыте, необходимом для познания Бога, во 2-м - о том, чего христианин должен бояться и стараться избежать.

Те искушения-испытания, к-рые посылаются от Бога, имеют целью уврачевание недугов души; они полезны находящимся на любой стадии духовного роста: «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 волю» (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 (I 49 (219-220) = B77 (531)). Интенсивность искушений возрастает по мере приближения человека к Богу - это закон духовной жизни (I 78 (387) = B39 (298)). И. С. подчеркивает, что Бог не посылает человеку искушений сверх его сил: Он всегда соразмеряет искушения с

возможностями человека перенести их. Однако, если человек неспособен 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... 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 утешение» (I 78 (387-388) = B39 (298)).

И. С. объясняет, чем отличаются искушения, к-рые посылаются Богом, от тех, что происходят по действию диавола. Искушения от Бога посылаются «друзьям Божиим, которые смиренномудры»: последние подвергаются искушению не в наказание, а в целях божественной педагогики (I 78 (389) = B39 (299-300)). 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. И. С. подразделяет искушения от диавола на 2 вида - душевные и телесные. К душевным относятся «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», когда, например, 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» (I 79 (390-391) = B39 (300-301)).

Согласно И. С., диавол ополчается на подвижника 4 способами. 1-й способ заключается в том, что диавол с момента вступления человека на путь подвижничества насылает на него тяжелые и сильные искушения, чтобы с самого начала свергнуть его в пучину отчаяния и совратить с избранного пути. 2-й способ - это когда диавол выжидает определенное время, пока первоначальная ревность в подвижнике остынет, и тогда приближается к нему. 3-й 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, 4-й 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» (I 60 (323-331) = B36 (269-278)).

И. С. часто говорит о состоянии, которое в сир. языке выражается при помощи термина *meštabqānūtā* (оставленность), или *meštabqānūtā d-men 'alāhā* (богооставленность). Семантически близкими к ним являются термины *'amṭānā* (помрачение) и *quṭṭā 'ā* (уныние, отчаяние; этот термин соответствует греч. ἀκηδία - уныние, отчаяние, безнадежность). 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. Опыт богооставленности для каждого христианина имеет только 2 возможных исхода - либо умножение веры и приближение к Богу, либо утрата веры в Бога. И. С. предостерегает от того, чтобы в периоды оставленности и искушений проклинать Бога, что может привести к потере веры. Так, нек-рые люди в эти периоды приходят к сомнению в Промысле Божиим (I 1 (3) = B1 (3)) и к мысли о том, «что Бог для них больше не существует,

в то время как именно от Бога все это и происходит» (II 26. 6). Вместо того чтобы гневаться на Бога, лучше было бы вспомнить о Его всеблагоем 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» (II 26. 7).

Чувство богооставленности овладевает человеком по разным причинам. Одна из причин - пренебрежение традиц. внешними формами молитвы и отсутствие благоговения: имея в виду мессалиан, И. С. пишет о «тех, кто пренебрегает почтительными внешними формами, страхом Божиим и благоговением, которые следует показывать в молитве: каким бедствиям подвергаются они в состоянии богооставленности» (II 14. 3). 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 (I 79 (391-392) = B39 (302)). 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 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 страха» (I 88 (416) = B48 (339)).

Чтобы избежать богооставленности, уныния и помрачения, безмолвнику следует, по мнению И. С., 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» (Главы о знании. II 23). Если же час богооставленности и уныния наступил, подвижник должен 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 несомненной вере» (II 9. 5). Др. совет для подвижника, оказавшегося в состоянии богооставленности, - вспоминать о своей

первоначальной ревности и о ранних годах своего подвижничества (I 2 (9-10) = B2 (11-12)). Еще один совет - читать Свящ. Писание и «книги учителей», т. е. писания св. отцов (I 64 (342) = B13 (124)). Но бывает такая степень оставленности и помрачения, при которой человек не находит в себе сил ни читать Писание, ни молиться. На этот случай И. С. дает следующий совет: «Если не имеешь ты силы совладать с собой и пасть на лицо свое в молитве, накрой голову мантией своей и спи, пока не пройдет для тебя этот час омрачения; только не выходи из келии своей. Этому искушению подвергаются более всего желающие проводить жизнь умственную и в шествии 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 претерпит это, не выходя за дверь. Ибо после этого, как говорят отцы, достигнет он великого покоя и силы» (I 88 (417) = B48 (339-340)).

Учение о смирении

Одной из главных тем в творениях И. С. является тема смирения. Согласно И. С., смирение есть одно из качеств Бога, к-рое было явлено миру в воплощении Слова. В ВЗ 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» (I 53 (233) = B82 (575)). Каждый христианин призван подражать Христу в смирении. Приобретая смирение, человек уподобляется Господу и облекается в Него: «Всякий, кто облекся в то одеяние, 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» (I 53 (233-234) = B82 (575-576)). Смирение в сочетании с христианским трудничеством делает человека «богом на земле» (I 58 (317) = B6 (95)). Усыновление Богу и уподобление Ему происходят 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 (I 46 (198-199) = B72 (499)).

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

ними: «Смирренного никогда человек не преследует ненавистью, не уязвляет словом и не презирает. 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 своему» (I 53 (234) = B82 (576-577)). Уподобление Творцу через смирение возвращает человеку его первоначальное безгрешное состояние, а также ту гармонию между ним и вселенной, к-рая была утрачена в результате грехопадения. Не только люди, но и животные и стихии повинуются смиренному, как они повиновались Адаму в раю; даже демоны становятся слугами его (I 53 (235) = B82 (577-578)).

Смирение, согласно И. С., может рождаться из страха Божия, а может происходить от любви к Богу. Первое характеризуется сокрушением сердца, второе же - духовной радостью (I 89 (421) = B50 (346)). И. С. сравнивает смирение с состоянием младенчества: смиренные ради Бога должны уподобляться младенцам в своей простоте и незлобии: «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» (I 49 (214-215) = B77 (525)).

Признаки смирения бывают как внутренние, так и внешние. Внутренним признаком смирения является глубокое чувство Божественного присутствия, рождающееся во время молитвы: «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... Он осмеливается только так говорить и молиться: по воле Твоей, Господи, да будет со мною» (I 48 (213-214) = B74 (517-518)). Др.

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» (I 89 (420) = B50 (346)). Полное презрение к славе мира сего является признаком смирения, происходящего от духовной мудрости (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 (II 37. 1-2). 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: «Смиреномудрый на 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 его» (I 48 (213) = B74 (516)).

К числу внешних признаков смирения относится, в частности, отсутствие интереса к земным развлечениям и увеселениям, стремление избежать суеты мира, многозаботливости, роскоши (I 48 (212-213) = B74 (515-526)). Другим внешним проявлением смирения является безропотное перенесение унижений и обид (I 57 (294) = B5 (63-64)). Смирение проявляется также в том, что человек стремится быть в пренебрежении у других людей: «Унижай себя, и увидишь в себе славу Божию. Ибо где произрастает смирение, там источается Божия слава. Если будешь стараться пребывать в явном уничижении, 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 быть почитаемым, будучи внутренне исполненным язв. Презирай честь, чтобы стать почтенным» (I 57 (303-304) = B5 (76-77)). Истинное смирение, согласно И. С., выражается в оказании подчеркнутого уважения ближним: «Когда выступишь 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» (I 57 (306) = B5 (79)).

Крайней степенью смирения в его внешнем выражении является юродство - явление, широко распространенное на всем правосл. Востоке во времена И. С. Юродство заключается в намеренном принятии на себя облика глупца или в совершении вызывающих и предосудительных действий с целью быть осужденным др. людьми. Подвиг юродства принимали на себя те аскеты, к-рые приобретали известность благодаря своей св. жизни. 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, 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» (I 23 (111-112) = B41 (307-308)).

Учение о покаянии и слезах

И. С. говорит о покаянии как лекарстве, установленном самим Богом для постоянного духовного обновления и исцеления человека (II 40. 8-9). Покаяние должно сопутствовать человеку каждый день и час: «Ежечасно надлежит нам знать, что в сии двадцать четыре часа дня и ночи имеем мы нужду в покаянии» (I 47 (201) = B73 (502)). И. С. определяет покаяние как «оставление прежнего и печаль о нем»

(I 48 (205) = B74 (507)) и как «приближающееся к Богу неослабное прошение об оставлении прошедшего и мольба о хранении будущего» (I 47 (201) = B73 (502)). 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» покаянием (I 83 (399) = B43 (317)). О покаянии говорится как о втором крещении: эта тема традиционна для всей восточной патристической мысли. Согласно И. С., 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» (II 10. 19). 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» (I 83 (397) = B43 (315)). Покаяние ставится выше мученичества: «Истинно кающийся есть живой мученик. Слезы по своим действиям превосходят кровь, и покаяние превосходит мученичество» (Главы о знании. I 53). Почувствовать собственную

греховность важнее многих добродетелей и дара чудотворения: «Восчувствовавший грехи свои лучше того, кто молитвой своей воскрешает мертвых... Кто один час провел, вздыхая о душе своей, тот лучше доставляющего пользу всему миру своим лицезрением. Кто сподобился увидеть самого себя, тот лучше сподобившегося видеть ангелов» (I 41 (175) = B65 (463-464)).

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: «Тому, кто показывает хотя бы малое страдание и волю к сокрушению о происшедшем, Он сразу, в тот же час, без промедления дарует прощение грехов» (II 40. 13-14). 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, к-рое превышает Его справедливость, о Промысле Божиим, распространяющемся на все творение, и в особенности о воплощении Бога Слова, к-рое стало залогом примирения между Богом и человеком: «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» (II 40. 15-17).

Неотъемлемой составляющей покаяния и аскетического монашеского подвига являются слезы. В сир. языке для обозначения монаха употреблялся термин *'abīlā*, буквально означающий «плачущий». Согласно сир. традиции, монах - это в первую очередь тот, кто плачет - о себе, о других, обо всем мире: «Тот плачущий (*'abīlā*), - пишет И. С., - кто, по упованию будущих благ, все дни жизни своей проводит в алчбе и жажде. Тот монах (*iḥidāyā*), кто пребывает вне мира и всегда молит Бога, чтобы получить ему будущие блага. Богатство монаха - утешение, находимое в плаче» (I 58 (309) = B6 (8-84)). В соответствии с представлением о монахе как человеке, деланием которого является плач покаяния, И. С. говорит: «Какое иное занятие у монаха в келии его, кроме плача? Разве бывает у него время от плача обратиться к другой мысли? И какое занятие лучше этого? Само пребывание 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 (*'abīlā*), то есть исполненным горечи в сердце» (I 22 (98) = B35 (251-252)).

Покаянный плач, по учению И. С., должен быть непрерывным. По мере приближения человека к плоду духовной жизни слезы должны становиться все более частыми - до тех пор, пока они не станут литься ежедневно и ежечасно (I 21 (92-93) = B35 (244-245)). Вместе с тем непрерывный плач еще не вершина духовного восхождения. Вершиной является такое состояние, при котором человек под действием непрерывного плача приходит к «умиротворению помыслов» и духовному покою: в этом состоянии слезы становятся «умеренными». Согласно И. С., рождение в человеке покаянного плача означает вступление его на путь к Богу. На начальном этапе слезы бывают кратковременными, на среднем они льются непрерывно, а на высшем - приходят «в меру» (I 65 (343-344) = B14 (125-127)).

Слезы покаяния, рождающиеся в человеке от сознания собственной греховности, сопровождаются «горечью в сердце» и сокрушением. Однако динамика духовного развития человека предполагает постепенный переход от этого вида слез к другому - к сладким слезам умиления: «Бывают слезы сожигающие, и бывают слезы укрепляющие, - говорит И. С. - 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 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 укрепляют тело, и исходят без принуждения сами собою; и не только, как сказано, укрепляют тело человеческое, но и вид человека изменяется... Пока помышление человека безмолвствует, эти слезы льются по всему лицу. Тело получает от них некое насыщение, и радость отпечатлевается на лице» (I 21 (93-94) = B35 (245-246)). 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: «Блаженны чистые сердцем, потому что нет времени, когда бы не услаждались они этой сладостью слез, и в ней всегда зрят они Господа (ср.: Мф 5. 8). Пока еще слезы на глазах их, они сподобляются видения откровений Его на высоте молитвы своей; и нет у них молитвы без слез... Все святые стремятся к сему входу, потому что слезами отверзается перед ними дверь для вхождения в страну утешения» (I 21 (98-99) = B35 (253)).

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 (I 21 (106) = B35 (261-262)). Слезы умиления должны сопровождать молитву (Главы о знании. III 37); они являются признаком того, что молитва принята Богом (I 30 (138) = B53 (384)).

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 умягается, делается подобным младенцу, и как скоро начнет он молитву, льются слезы» (I 41 (171) = B65 (451)).

Непрестанный плач, согласно И. С., рождается в человеке от 3 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 воспаляет 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» (II 18. 4-6). Тот же человек, к-рый не обладает потоком слез, «лишен не только слез, но и причин слез, и нет в нем корней, порождающих их. Другими словами, вкуса любви Божией никогда не ощущал он; мысль о божественных тайнах никогда не возбуждалась в нем благодаря постоянному пребыванию с Богом; нет у него и смирения (*mukkākā*) сердца, хотя он и воображает, что обладает смирением (*makkikūtā*)» (II 18. 7).

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 этих 3 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 сердечного» (II 18. 14-15).

Учение о молитве

Молитва является наиболее часто обсуждаемой и наиболее детально разработанной аскетической темой И. С. На основании его творений можно не только составить достаточно полное представление о том, как молились он сам и др. члены Церкви Востока его времени, но и получить подробные сведения о теории и практике молитвы во всей вообще восточно-христ. традиции. Для И. С. беседа ума с Богом есть наивысшее делание христианина, с к-рым не может сравниться никакое др. 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... Такая молитва делает ум подобным Богу, уподобляет его движения тем, что свойственны будущему веку... Она вмещает в себя различные и многообразные деяния» (Главы о знании. IV 31).

I. Основные требования к молящемуся. Во-первых, молиться следует внимательно и нерассеянно: внешняя деятельность не должна отвлекать от молитвы. И. С. приводит в пример отшельника, который говорил: «Удивляюсь, слыша, что некоторые в келиях 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» (I 12 (53) = B18 (146)). 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» (Главы о знании. III 14). В-третьих, во время молитвы человек не должен представлять в уме какие-либо чувственные образы - это опять же весьма традиц. для вост. аскетики тема. Воображение, согласно И. С., 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... 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 сердца» (Там же. II 59). В-четвертых, молиться нужно со смирением: «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 той отеческой заботы, которую отцы имеют о детях своих младенцах» (I 49 (214) = B77 (524)). В-пятых, молиться нужно с глубоким чувством и слезами. Чувство сердечной скорби, сопровождающееся телесным 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» (I 11 (51-52) = B18 (144)). В-шестых, молиться нужно усердно, «пламенно и с горячностью» (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, произноси слова прошения твоего с умилением и рассудительным пониманием» (I 30 (137) = B53 (384)). В-восьмых, во время молитвы необходимо иметь твердое упование на Бога (I 30 (133) = B53 (379)). Не следует просить у Бога земных благ, к-рые Он подаст нам без всякого прошения (I 5 (27) = B3 (32-33)). 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 Промысл (I 25 (118) = B51 (360-361)). Вместо того чтобы спрашивать у Бога «что Ты дашь мне?», свободнорожденная душа просит Его о сохранении в ее сердце сокровища веры, хотя «даже в такой просьбе не нуждается Бог» (II 8. 24). Наконец, молитве должен соответствовать весь образ жизни (*dubbārā*) подвижника: «Молитва, с которой не соединено прекрасное поведение,- словно орел с подрезанными крыльями» (Главы о знании. III 50).

II. Внешние формы молитвы. И. С. придает большое значение традиционным формам молитвы. Он описывает многообразие форм молитвы, характерное для совр. ему подвижников Церкви Востока: «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 (*sbisūt syām burkē*)... 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 преходящий 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 молитвы» (II 30. 4-7). Здесь перечислены различные внешние формы молитвы, включая псалмопение, чтение, поклоны.

И. С. 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... Оно - вершина всех трудов, полнота всех заповедей, исполнение всякой добродетели» (Главы о знании. I 20). И. С. придает большое значение поклонам, считая их одним из наиболее важных духовных упражнений: «Больше упражнения в стихословии возлюби на молитве твоей поклоны» (I 40 (167)). Он

рекомендует ежедневно совершать «бесчисленные коленопреклонения» во время молитвы (I 61 (334)). 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?» (I 10 (49)). Др. внешним действием, сопровождающим молитву, бывает ударение головой о землю: «Слезы, ударение головой о землю во время молитвы и падение ниц с горячностью пробуждают в сердце горячность этой сладости, и сердце с похвальной восторженностью воспаряет к Богу» (I 69 (355)). Еще одной формой молитвы является «лежание на лице». Это выражение обозначает, вероятно, т. н. позу *прор. Илии* (ср.: 3 Цар 18. 42): человек становится на колени и склоняется лицом к земле. Такая поза весьма традиционна для христ. Востока времен И. С. (о чем свидетельствуют многочисленные визант. и сир. миниатюры, изображающие молящихся людей). И. С. описывает человека, который «три ночи и три дня лежит на лице своем перед Крестом» (II 14. 46). Он также подчеркивает, что каждому аскету подходят те или иные внешние формы молитвы; нет одного правила, к-рое было бы одинаковым для всех (I 58 (319-320)). Будучи вообще не склонен к полемике, И. С. тем не менее неоднократно полемизировал с «мессалианскими извращениями» (см.: II 14. 22, 47). Секта *мессалиан*, возникшая в IV в. и получившая распространение на всем христ. 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, И. С. чутко реагировал на проявления ложного мистицизма и различного рода извращения молитвенной практики и потому постоянно опровергал мессалианские мнения. В частности, он настаивал на том, что никто не должен пренебрегать внешними формами молитвы и традиц. положениями тела во время 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... 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» (II 14. 8-12). И. С. 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 (II 14. 13). Мессалианская молитвенная практика становится объектом резких обличений И. С. По его словам, мессалиане пренебрегли внешними формами

молитвы «и вообразили, будто достаточно для Бога одной молитвы сердца; будто, когда лежат они на спине или сидят непочтительно, тогда, дескать, достаточно лишь внутренней памяти»; по этой причине они «не принимают на себя благоговейное положение ни внутренне, ни наружно, и не воздают честь Господу, почитая Его всеми членами тела и благоговением на лице (II 14. 14). Своим отвержением внешних форм молитвы мессалиане поставили себя в оппозицию церковной традиции, утверждает И. С. Древние отцы не только молились в сердце, но и совершали 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» (II 14. 22). Среди внешних форм молитвы, отвергнутых мессалианами, И. С. упоминает многочисленные поклоны с многократным (по пять или десять раз) целованием креста (II 14. 24), а также молитву стоя с воздетыми руками.

Несмотря на всю важность внешних форм молитвы, И. С. подчеркивает, что они являются лишь вспомогательным средством для достижения чистой молитвы. Вне контекста антимессалианской полемики И. С. говорит о необходимости внешних

форм молитвы гораздо более сдержанно. Он, напр., допускает молитву сидя - особенно для пожилых людей (I 70 (359)). 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» (II 14. 15). Внешние формы молитвы необходимы, однако они должны соразмеряться с силами и возможностями человека. Для старых и немощных, к-рые освобождаются от необходимости совершения многочисленных поклонов, а также для всякого человека, утрудившегося в молитвенном подвиге, продолжительное моление своими словами может заменить традиц. внешние формы молитвы (II 21. 1-3). Молиться можно на коленях, стоя или сидя; главное - чтобы молитва совершалась с чувством страха Божия (II 21. 4-6). Т. о., сознательный отказ от внешних форм молитвы из пренебрежения к ним 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 вовсе нельзя.

III. Молитва перед Крестом. В силу исключительного почитания Креста в сир. традиции одной из наиболее распространенных форм молитвы в Церкви Востока была молитва перед Крестом. И. С. упоминает неск. форм молитвы перед Крестом. Одна из них - «лежание перед Крестом». Во 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 включает в себе всякую частичную молитву и службу,- не ясно ли, что тем самым ты исполнил правила?» (II 4. 4). Др. 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. И. С. описывает человека, к-рый «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» (I 56 (289)). Еще одна форма почитания Креста - многочисленные поклоны перед ним (I 56 (289)). И. С. упоминает, в частности, о 30 и более поклонах, совершаемых в один прием, а также о падении ниц перед Крестом на 3 часа (I 59 (322)). Многократное целование Креста является еще одной формой почитания Креста в сир. традиции. Древние отцы, подчеркивает И. С., совершали поклоны, после к-рых целовали Крест 5 или 10 раз (II 14. 24), а нек-рые современники И. С. целовали Крест по 20 раз во время молитвы (I 10 (48-49)).

IV. Молитвенное чтение Писания. Термин «чтение» (*deyānā*), часто встречающийся у И. С., указывает на молитвенное чтение Писания. Речь идет о вдумчивом, неспешном чтении вслух (чтение про себя не было распространено в древности). Для И. С., как и для всей монашеской традиции его времени, 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. И. С. 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... 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 Писания» (I 1 (4)). Келейное чтение может включать в себя не только Писание, но и сочинения отцов Церкви на догматические и аскетические темы (II 21. 13-15). Чтение Писания и отцов, а также житий святых является, подобно молитве, беседой с Богом. И. С. рекомендует чередовать 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 (I 56 (283-286)).

Круг чтения монаха должен быть строго ограничен Свящ. Писанием и аскетической лит-рой. Если инок

погружается в чтение книг, посвященных различным темам, не связанным напрямую с подвижнической жизнью, это может привести его к рассеянности и препятствует достижению им состояния чистой молитвы: «Даже если они ведут тебя на небо, не полезно тебе читать эти книги, за исключением тех, что говорят об образе жизни странников (*'aksnāyē*). Достаточно книг Нового Завета и тех, которые говорят об отшельническом образе жизни, то есть о совершенстве знания и просветлении ума» (Главы о знании. IV 72). И. С. предупреждает своих читателей-монахов, что «не всякое писание полезно» (I 40 (167)), а только то, которое способствует духовному преуспеянию и к-рое помогает молитве. И. С., в частности, предостерегает иноков от чтения полемической литературы, посвященной опровержению тех или иных богословских установок и религ. позиций: «Следует тебе сохранять себя от чтения книг, которые подчеркивают различия между религиозными мнениями (*re'yānā d-dehlā*) с целью, так сказать, их опровержения, ибо это то, что еще более вооружает против души дух богохульства» (B4 (48)). 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 полемическая лит-ра («полемические

слова в опровержение мнений той или иной стороны») - ничто из этого не приносит пользы отшельникам. «Такие чтения и подобные им оставим здоровым,- говорит И. С. с иронией,- сами же, будучи больными, воспользуемся лекарствами, то есть сочинениями, составленными для исцеления страстей наших... Займемся только книгами, которые посвящены монашескому пути и говорят нам о его порядке и внешней форме» (II 1. 45).

Чтение в келии должно совершаться в безмолвии и тишине (I 56 (279-283)): это 1-е условие для того, чтобы чтение принесло духовную пользу. 2-е условие - сосредоточенность и отсутствие посторонних мыслей и забот (I 56 (283)). 3-е 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» (I 85 (408)).

И. С. 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 (I 1 (5-6)). Акцент делается на субъективном отношении человека к читаемому тексту: есть слова и изречения, к-рые оставляют его холодным, а есть такие, к-рые возжигают в нем пламя любви к Богу.

Важно не пропустить по небрежности эти «многозначачие» стихи, чтобы не лишиться тех духовных прозрений, к-рые 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 к-ром он совершенно погружается умом в Бога, «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» (I 21 (99-100)).

При всей важности, придаваемой чтению Писания, И. С. признавал, что возможно такое духовное состояние, при к-ром чтение окажется излишним. Пока человек не принял Св. 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» (I 58 (314)). И. С. подчеркивал приоритет внутреннего духовного опыта над любым формальным выражением этого опыта, в т. ч. чтением Писания. Для И. С. важен не столько читаемый текст, сколько те духовные прозрения, к-рые человек получает благодаря ему. Чтение как одна из форм беседы с Богом ведет инока туда, где прекращается умственная деятельность на человеческом уровне, т. к. ум вступает в непосредственное соприкосновение с Божеством.

V. Ночная молитва. Ночное бдение является традиц. как для общехрист. литургической практики, 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 И. С.,- да будет в глазах твоих досточестнее всех дневных деланий» (I 40 (168) = B64 (477)). Ночное бдение - это «усладительное делание», во время к-рого «душа ощущает ту бессмертную жизнь, и ощущением ее совлекается одеяния тьмы и приемлет в себя Духа Святого» (I 42 (179) = B66 (469)). И. С. говорит о ночном бдении как об ангельском делании, возводящем человека к Богу: «Не думай, человек, чтобы во всем иноческом делании было какое-либо занятие важнее ночного

бдения. Поистине, брат, оно важнее и необходимее всего для воздержника... Душа, трудящаяся над тем, чтобы пребывать в этом бдении, и достойно живущая, будет иметь херувимские очи, чтобы непрестанно возводить ей взор и созерцать небесное зрелище» (I 70 (356-357) = B17 (134)).

И. С. дает конкретные рекомендации относительно того, как следует совершать ночное бдение в келии. К молитве надо приступать не сразу, но сначала сделать поклон, совершить краткую предначинательную молитву, перекреститься, постоять молча и затем молиться своими словами (I 52 (230) = B80 (546)). Ночное бдение у каждого подвижника традиционно включало в себя определенное «правило» - последовательность молитв, псалмов, чтений, поклонов, предназначенных для произнесения всякий раз, когда совершается бдение. И. С., 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» (I 52 (231) = B80 (547)). Никогда не следует вычитывать псалмы поспешно, с желанием поскорее закончить бдение:

«Если помысел внушает тебе: «Поспешి несколько, ибо дел у тебя много - скорее освободишься», - то не обращай внимания на него, но вернись назад на одну мармиту (раздел Псалтири.- *митр. И.*) 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: Желая не слова вычислять, но обителей достигнуть» (I 52 (231) = B80 (548)). Если же в результате долгого стояния на бдении подвижник изнеможет от бессилия и помысел будет нашептывать ему «Закончи, потому что не можешь стоять», нужно ответить: «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» (I 52 (231) = B80 (548)).

Порядок ночного бдения неодинаков 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 формулы (наподобие Иисусовой молитвы, широко распространенной в Византии уже во времена И. С.), а также на практику молитвы не преклоняя колен: «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 стоянии» (I 52 (231-232) = B80 (548-549)).

Сам Христос, пишет И. С., «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 молитвы (B80 (556)).

«Молитва, приносимая ночью, обладает великой силой - больше, чем дневная молитва. Поэтому все праведники молились ночью, преодолевая тяжесть тела и сладость сна» (B80 (558)). Неслучайно сатана больше всего ненавидит подвиг ночной молитвы и всячески старается помешать человеку в совершении бдения: примеры этого многочисленны в

житиях прп. Антония Великого, блж. Павла, Арсения Великого и др. егип. 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'itā*): благодаря ему понимание (*mad'ā*) возвышается, разум (*re'yana*) собирается и ум (*hawna*) воспаряет, взирает на духовные вещи, обновляется молитвой и ярко сияет» (B80 (560)). В этом тексте И. С. одновременно используются 4 термина, обозначающие в сир. языке умственные способности человека. Он как бы хочет подчеркнуть, что ночная молитва способна охватить собой и полностью преобразить всю интеллектуальную сферу человеческой природы. Ночная молитва имеет у И. С. всеохватывающий характер и рассматривается как универсальное средство для достижения просветления ума. Любимый герой И. С., прп. Арсений Великий, «накануне воскресного дня становился спиной к солнцу и простирал руки к небу - до тех пор, пока солнце не взойдет и не осветит его лицо» (B80 (561)). Таким же образом и прп. Пахомий Великий, равный Арсению, проводил ночи в бдениях и до такой степени очистил свое сердце, что видел невидимого Бога, словно в зеркале. «Таковы плоды бдения, таковы блаженства упражняющихся в нем, и таковы венцы этой борьбы» (B80 (564)). Преображение ума, очищение сердца и мистическое видение Бога являются главными плодами ночного бдения.

VI. Молитвенное правило. Говоря о молитвенном правиле, И. С. подчеркивает, 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... И 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 смущения» (I 30 (136)). По учению И. С., правило, включающее 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. Правило полезно в состоянии духовного расслабления, но излишне в периоды посещения благодати (II 4. 2-4). Вершиной молитвенного делания является чистая молитва: тот, кто ее достиг, не нуждается в исполнении правил. Однако если человек не достиг чистой молитвы, он не должен оставлять правило, и если он молится чистой молитвой лишь по временам, ему следует соблюдать правило в остальное время. Соблюдение правил необходимо в период духовного младенчества; когда же человек достигает зрелости, они становятся

ненужными. 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». 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 ограничениям (II 4. 5-9).

Полемизируя с мессалианами, И. С. делает акцент на пользе и необходимости молитвенного правила. Однако и в этом случае он говорит о таких состояниях, при которых человек может пренебречь молитвенным правилом в результате наслаждения, происходящего от божественной любви: «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 сделку благодаря изменению, произведенному завидным товаром, который попал в его руки... 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 правилу» (II 14. 7). И. С. находит «золотую середину» между критикой мессалианского презрительного отношения к молитвенному правилу и собственной мыслью о том, что исполнение правила не всегда обязательно и не всегда возможно для правосл. подвижника. Он решительно отмежевывается от практики мессалианства, подчеркивая, что оставление правила в правосл. традиции вызвано не гордостью и презрением, а преизбытком любви к Богу, заставляющим человека в нек-рые моменты молитвы совершенно забывать о правиле. «И если 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» (II 14. 7).

Молитвенное правило полезно, потому что оно научает смирению; отсутствие правила может привести к гордости (II 14. 18). 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 молитв - люди, которые сами полностью сделались алтарем молитвы... Причина, по которой эти блаженные отцы стремились соблюдать закон, словно рабы, заключалась в боязни гордыни» (II 14. 20-22). 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 свободы (II 14. 31-33).

Согласно И. С., «есть закон свободы, и есть закон рабов». Последний заключается в вычитывании определенного количества молитв за каждой службой. Однако 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 (II 14. 34). Напротив, «закон свободы» не предполагает фиксированной последовательности и определенного количества произносимых молитв. Каждому монаху следует исполнять установленное седмичное число молитв, однако их содержание и продолжительность представляется свободному выбору молящегося: «Закон свободы состоит в неизменном исполнении семи служб, которые Святая Церковь установила для нашего целомудренного образа... 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» (II 14. 35).

VII. Молитвы И. С. Нек-рые Беседы И. С. имеют форму развернутых молитв. Одна из его Бесед представляет собой пространную молитву обо всем мире. Она начинается с благодарения Богу за сотворение человека, к-рый создан Богом как Его живой храм: «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 облаком этой вечной тайны и потоком славы, проистекающим от изумления, ибо в

области молчания поклоняется ей все мыслящее, освящаясь и делаясь достойным Тебя» (II 5. 1). Затем следуют различные покаянные прошения. После молений ко Христу, в которых И. С. 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, к-рое характеризует евхаристические анафоры древневост. Церкви. Неслучайно 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 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» (II 15. 3-26). Следуют молитвы о больных и пленных, об избавлении Церкви от гонений и внутренних нестроений, о сохранении любви и единомыслия между царями и священниками (т. е. между гражданскими и церковными властями). Наконец, следуют прошения о заблудших и об умерших без покаяния и веры (II 15. 29-30).

VIII. Размышление о Боге и чистая молитва. Особый вид молитвы - размышление о Боге (*hergā d-b-alahā*). Оно включает в себя воспоминание всего домостроительства Божия по отношению к роду человеческому, начиная с сотворения человека и кончая Боговоплощением (Главы о знании. II 84). Вместе с тем в понятие размышления о Боге входит также размышление о подвижнической жизни и о христ. добродетелях, а именно о делах праведности, о телесной чистоте, о посте, о псалмопении, о различных добродетелях и страстях. Такое размышление ведет к духовному озарению (II 10. 4-6). Человек, к-рый слишком сильно занят 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 долу (II 10. 11-13). Размышление о Боге, сопровождающееся забвением всего мира, ведет человека к состоянию духовного созерцания, когда он проникает умом в «облако» славы Господней, уподобляясь ангельским чинам (II 10. 17). Просветленное размышление о Боге является одной из высших стадий молитвенного подвига: от него один шаг до «изумления» - состояния, в к-ром ум бывает совершенно исхищен из мира и всецело пленен Богом (II 10. 29, 38-39).

«Чистая молитва» (*śloṭā dīkṭā*), согласно И. С., заключается в «размышлении о добродетели». Не следует думать, что чистая молитва есть полное отсутствие мыслей; напротив, она есть «блуждание» (*pehūā*) мысли по божественным предметам (II 15. 2). Есть 2 вида блуждания ума: дурное и хорошее. Даже чистая молитва состоит в блуждании, однако это «прекрасное блуждание», т. к. ум концентрируется на благих и божественных вещах: «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» (II 15. 4-5). И. С. утверждает, что чистая молитва характеризуется «мудрыми» словами, источник которых не в мудрости человеческой, а в самой Премудрости Божией (Главы о знании. III 13). Он также 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 благодати» (Там же. III 42-44). Чистая молитва в понимании И. С. 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... Как скоро мысль переступила этот предел, не будет уже она иметь ни молитвы, ни движения, ни плача, ни власти, ни свободы, ни прошения, ни вожделения чего-либо в этой жизни или в будущем веке» (I 16 (61)). Те, кто достигают чистой молитвы, очень редки: «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» (I 16 (62)).

Учение о высших духовных состояниях

I. «Духовная молитва» и «молчание разума». Согласно И. С., разница между чистой молитвой и состоянием, к-рое наступает за ее пределами, заключается в том, что при чистой молитве ум человека наполнен

различными молитвенными движениями (*zaw'e*), как, напр., молениями об избавлении от искушений, тогда как в за-предельном состоянии ум освобождается от всяких движений. Есть чистая молитва, а есть «духовная молитва» (*ślōtā rūhānāyā*): последнее выражение трактуется И. С. 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» (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: «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 некой несказанной и неизъяснимой тишине, ибо действие Духа Святого пробуждается в

нем, и поднимается он выше области душевного знания» (II 32. 4).

Тишина, или молчание (*ṣetqā*), и «духовная молитва» являются для И. С. синонимами. Состояние молчания разума не приобретается человеческими усилиями, но является даром Божиим (II 15. 7).

«Молчание разума» не есть синоним бессознательного и бесчувственного забвения. Напротив, это состояние предельно интенсивной деятельности разума, к-рый оказывается во власти Бога и бывает влеком в неизведанные глубины Духа: «Как скоро он вступает в эту область, 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 тела» (I 16 (64) = B22 (169-170)).

В учении И. С. о «молчании разума» прослеживается влияние Евагрия Понтийского. Говоря о том, что состояние безмолвия характеризуется «опьянением» ума под действием Св. Духа и видения божественного света, И. С. 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 Евагрий: «Молитва есть чистота ума, которая одна, при изумлении человека, уделяется от света Святой Троицы»... И еще Евагрий говорит: «Чистота ума есть воспарение мысленного. Она уподобляется небесному цветку, в ней во время молитвы сияет свет Святой Троицы» (I 16 (67) = B22 (174)). В греч. переводе Слова имя Евагрия дважды заменено на «божественного Григория», хотя цитаты взяты из подлинного сочинения Евагрия (см.: *Evagr. Skemm.* 27 (377), 4 (274)). И. С. следует учению Евагрия о видении умом собственной светозарной природы, а также учению «Ареопагитик» о блаженном незнании, к-рое превышает всякое человеческое знание (I 16 (67) = B22 (174-175)). Духовная молитва, согласно И. С., есть приобщение к будущему веку, опыт рая на земле. Опыт созерцания, к-рого 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 понимание, уразумение которых возможно только силой Святого Духа... От этой молитвы Святой Дух возносит их к созерцанию, которое называется духовным видением» (I 21 (105) = B35 (260)).

II. Созерцание. Термин *te'oriya* (созерцание, от греч. θεωρία), часто употребляемый И. С., заимствован из богословского языка Евагрия и «Ареопагитик». У раннесир. авторов, включая Афраата, прп. Ефрема Сирина, Нарсая и *Иакова Саругского*, этот термин не встречается. Филоксен Маббутский был одним из первых сир. писателей, использовавших его; в VI-VII вв. он входит в употребление у восточносир. аскетических писателей благодаря их знакомству с сочинениями Евагрия (*Brock. Some Uses of the Term Theoria. 1995. P. 407*). Термин «созерцание» встречается у И. С. в сочетании с различными эпитетами: сущностное, божественное, сокровенное, точное, умственное, возвышенное, духовное, истинное. И. С. 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 Брок, эти выражения заимствованы по преимуществу из языка Евагрия (*Ibid. P. 418*). И. С. трактует термин «созерцание» как «духовное видение» (I 21 (105) = B35 (260)). Нередко созерцание синонимично «видению Бога». И. С. говорит о сверхъестественном состоянии души, к-рое есть «возбуждение к созерцанию сверхсущностного Божества» (I 4 (19) = B3 (23)). В этом состоянии душа «на крыльях веры возносится над видимой тварью и всегда пребывает... в несложном созерцании и невидимом рассматривании божественного Естества» (I 28 (131) = B51 (377)). Вместе с тем И. С.

подчеркивает, что праведники не могут видеть сущность Божию: когда человек поднимается до созерцания Бога, он видит не естество Его, но «облако славы Его» (II 10. 17). 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, наподобие отражения в зеркале (ср.: 1 Кор 13. 12), а там они увидят откровение истины» (I 85 (405) = B45 (324)). Впрочем, в др. текстах И. С. говорит и о созерцании сущности Божией.

Термин *te'oriyā* используется И. С. как в тринитарном, так и в христологическом контексте. И. С. проводит различие между «созерцанием сущности Божества» и «созерцанием ипостасных различий» в божественном естестве (Главы о знании. II 4). Пользуясь терминологией Евагрия, И. С. также различает «второе естественное созерцание» (ср.: *Evagr. Cap. cogn. 2. 3*) и «созерцание, которое предшествует ему»; одно принадлежит тленным существам, состоящим из души и тела, другое - бесплотным духам (Главы о знании. II 105). И. С. различает «естественное (*kuṇāyā*) созерцание», т. е. относящееся к естеству души, и «духовное (*rūḥānīyā*) созерцание», которое является сверхъестественным даром Божиим. Первое характерно для человека в его естественном состоянии до грехопадения; второе относится к

будущему блаженству (I 80 (392-394) = B40 (303-304)).

Созерцание неразрывно связано с безмолвием и молчанием: «Свет созерцания происходит вместе с постоянным умолканием (*śelyūtā*) и отсутствием внешних впечатлений. Ибо когда ум пуст, он постоянно пребывает в ожидании, пока созерцание не воссияет в нем» (Главы о знании. I 29).

Созерцание может сопровождаться посещением ангелов: «Когда... бываем мы в изумлении при мысленном созерцании высшего естества, когда, как говорит святой Евагрий, 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 тишина» (I 46 (197) = B72 (497); ссыла на Евагрия отсутствует в греческом и русском переводах).

На учение И. С. о созерцании оказала влияние иерархическая система автора «Ареопагитик», согласно которой непосредственное созерцание Бога невозможно для людей, однако им доступно частичное созерцание через посредство ангелов. Божественные откровения, согласно «Ареопагитикам», передаются от Бога ангелам через посредство Иисуса Христа, а от ангелов - людям. Следуя этому учению, И. С. говорит об иерархическом порядке передачи откровения от Бога к высшим ангелам, от высших к низшим и от низших ангелов к человеку: «Низшие учатся у тех,

которые наблюдают за ними и обладают большим светом; и таким образом учатся одни у других, восходя постепенно до той единицы, которая имеет учителем Святую Троицу... 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» (I 18 (74-75) = B27 (197-199)).

III. Видения, откровения, прозрения. К термину «созерцание» тематически примыкают термины «видение» (*ḥẓānā*) и «откровение» (*gelyānā*). И. С. определяет «божественное видение» (*ḥẓānā 'alāhāyā*) как «сверхчувственное откровение ума» (B20 (162)). Термины «видение» и «откровение» часто выступают у И. С. в качестве синонимов. Между ними, однако, существует семантическое различие: «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...» (I 21 (96) = B35 (249-250)). Т. о., «откровение» является понятием более общим, чем «видение». Термин «откровение» указывает на внутренний опыт, в то время как «видение» - на конкретные и зримые явления из нематериального мира. К области видений относятся, в частности, явления ангелов мученикам

и подвижникам (I 57 (295-296) = B5 (65)). Не только ангелы, но и умершие святые являются подвижникам во сне (I 30 (134-135) = B53 (381)). Что же касается термина «откровение», то он указывает на внутреннее соприкосновение человека с неземной реальностью - соприкосновение, не означающее обязательно видение к.-л. 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 мире» (I 87 (415) = B47 (338)).

В одной из Бесед 1-го т., не переведенной на греч. язык, И. С. говорит о 6 видах откровений, которые упоминаются в Свящ. Писании: посредством чувств; посредством душевного зрения; через восхищение мысленное; «в чине пророчества»; «в некоем умственном виде»; «словно бы во сне». Откровения посредством чувств происходят либо «посредством стихий», как, напр., Неопалимая купина, облако славы Божией, либо без участия чего-либо материального, хотя и «при посредстве телесных чувств», как, напр., 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 серафимов (ср.: Ис 6. 1). «Восхищение мысленное» - это то, что случилось с ап. Павлом, когда он был восхищен на третье небо и слышал неизреченные глаголы Божии (ср.: 2 Кор 12. 2-4). 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 др. ключевые догматические истины христ. веры. Наконец, откровение может быть дано человеку во время сна (B20 (156-159)). И. С. 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 И. С., откровения не должны приравниваться к полноте истины и совершенному знанию, так как они лишь «некоторые соответствующие силе человека знаки и символы» (B20 (159-160)).

В той же Беседе И. С. говорит о «тайнах, которые в прозрении о естестве Божиим достигает разум» (B20 (160)). Термин «прозрение», или «мысль» (*sukkālā*), чаще всего употребляемый И. С. во мн. ч. (*sukkālē*), 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. И. С. подразделяет прозрения на 2 вида - те, что порождают молитву, и те, что порождают тишину (II 1. 34). «Прозрения» могут возникать внезапно во время молитвы или чтения Писания. Ум человека входит во «святое святых тайн Писаний», проникает в их сокровенный духовный смысл, непосредственно соприкасаясь с Богом. При этом, как и в состоянии молчания разума, молитва у человека прекращается: «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... чем даже чин молитвы... 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» (II 30. 8-9). Говоря о себе в третьем лице, И. С. подчеркивает, что его учение основано на собственном опыте: «Есть среди собравшихся здесь человек, который всегда испытывает такое состояние: знаю я, что тотчас же начинается колотиться сердце его, когда встречает он

этот вид чтения; а происходит это от опыта» (II 30. 11).

IV. Осенение и озарение. Сирийское слово *magnānūtā* означает «осенение», «сошествие», «заступничество»; оно указывает на некое особое действие высшего по отношению к низшему (Brock. Maggnanuta. 1988. P. 121-129). У И. С. «осенением» называется благодатное воздействие Св. Духа на человека: «Осенение есть имя, указывающее на помощь и заступничество, а также на получение небесного дара... Есть два вида действия в осенении, которое приходит к людям от Бога: одно - таинственно и умственно, другое - действенно» (II 16. 2-3 = B54 (390)). Первый вид осенения есть «освящение, принимаемое посредством божественной благодати; то есть, когда, по действию Духа Святого, освящается человек телом и душой (II 16. 5-6 = B54 (390-391)). Второй вид осенения есть «умственная сила, защищающая человека и носящаяся над ним 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» (II 16. 7 = B54 (391)). Т. о., 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» (*nahhirūtā*) - еще один термин, выражающий прямое воздействие Бога на человека: он происходит от *nahrā* (свет) и указывает на такое действие Бога в человеке, которое сопровождается видением «духовного света». По учению И. С., «человек получает озарение в соответствии с тем, каков его образ жизни по отношению к Богу». И. С. говорит также о природе того света, к-рым Бог озаряет человека: «Свет не-умственный - 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 свету» (Главы о знании. I 12-13).



Праотец Исаак и прп. Исаак Сирин. Икона. 2007 г. Иконописец иером. Амвросий (Тимрот) (частное собрание, Москва)

Очевидно, И. С. был знаком с учением Евагрия о том, что существуют два света: один - тринитарный

свет Божественной сущности, другой - естественный свет человеческой души, к-рый, хотя и родственен первому, не тождествен ему. У И. С. нет такого последовательного сопоставления двух видов света, однако, когда он говорит о свете, речь чаще всего не идет ни о к.-л. видимом и конкретном свете, ни о божественном свете в том смысле, в каком говорили о нем визант. мистические писатели (прп. Симеон Новый Богослов, свт. 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 и был знаком И. С., то никогда не был им подробно описан. В этом смысле И. С. нельзя считать предшественником визант. исихазма. В греч. переводе 1-го т. творений И. С. имеется выражение «свет Святой Троицы», однако это и др. подобные выражения содержатся не в подлинных текстах И. С., а либо в приписанных ему сочинениях Иоанна Дальятского и Филоксена Маббугского, либо в цитатах из Евагрия. И. С. же чаще всего говорит о том, что душа подвижника становится светом, а не о том, что человек созерцает тринитарный божественный свет (см., напр.: II 6. 1-4). Источниками духовного озарения и «воссияния света» внутри человека служит молитва и др. аскетические делания. Размышление о «служении праведности», по мнению И. С., является источником озарения (II 10. 4). Др. источники - память о Боге и ночное бдение: «Если душа просияла памятью о Боге

и непрерывным бдением день и ночь, то Господь устраивает для ограждения ее облако, осеняющее ее днем и светом огненным озаряющее ночь; во мраке ее просияет свет» (I 58 (308) = B6 (82-83)). Наконец, коленопреклонения, совершаемые с умилением, тоже способствуют воссиянию света в человеке: «В то время как Бог внутренне приводит сердце твое в умиление, непрерывно твори поклоны и коленопреклонения... Тогда воссияет внутри тебя свет, и правда твоя возблистает скоро, и будешь, как сад цветущий и как источник неоскудевающей воды» (I 56 (289) = B4 (58)). Воссияние света в душе человека является источником непрерывной радости: «...наполнена душа его на всякий миг светом и радостью и ликует душа его непрерывно. И словно на небе живет человек в озарении помыслов своих, которые вера сердца его дает ему; и с того времени удостаивается он также откровения прозрений» (II 8. 25).

V. 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. Греч. слово *ἔκστασις*, буквально означающее «исступление», не имеет прямой параллели в сир. языке: ближайшими аналогами являются термины *temhā* и *tehrā*, к-рые оба переводятся как «изумление». Эти термины часто встречаются в

сочинениях И. С., указывая на то мистическое состояние, к-рое грекоязычные авторы называли экстазом (в греч. версии И. С. оба термина, как правило, переводятся словом ἔκστασις).

В Септуагинте термин ἔκστασις употребляется, в частности, в рассказах о сне Адама (синодальный перевод: Быт 2. 21: «И навел Господь Бог на человека крепкий сон») и о сне Авраама (Быт 15. 12: «И крепкий сон напал на Авраама»); в Пешитте в обоих случаях говорится о *šelyā* (безмолвии). Будучи знаком с библейскими толкованиями Феодора Мопсуестийского, И. С. знал, что греч. термин, употребленный в обоих библейских текстах, скорее соответствует сир. термину *temhā*, чем термину *šelyā*: «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» (*šelyā*) говорит об «изумлении» (*temhā*). 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 века» (Главы о знании. IV 95).

Говоря о феномене мистического изумления, И. С. пользуется и другим библейским образом - «мрака» (

arpella), в который вступил Моисей для встречи с Богом (Исх 20. 21): в Пешитте этот термин использован для передачи греческого *νόφος* (мрак, тьма). На основе библейского повествования о Моисее автор «Ареопагитик» построил свое учение о божественном мраке, к-рый есть не что иное, как божественный свет, созерцаемый в состоянии блаженного «незнания» и «нечувствия» (Areop. EH. 1-5; Ibid. Ep. 10). И. С. пользуется апофатическим языком «Ареопагитик», когда говорит об изумлении, к-рое охватывает ум, оказавшийся внутри божественного «облака»: «Умственный мрак 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 видению» (Главы о знании. I 51-52). Характерная для «Ареопагитик» терминология «незнания» и «нечувствия» используется И. С. и в том случае, когда он говорит об отличии кратковременных созерцаний и откровений от продолжительного мистического изумления, носящего 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, сопровождающие опьянение и теплоту сердца. Что же касается всецелого изумления на молитве и полного нечувствия здешних реальностей, это не обретается среди познаний и наслаждений духовных» (Там же. IV 48).

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» (I 3 (17) = B3 (20)). Изумление может рождаться из молитвенного размышления: «Ибо великую и нескончаемую сладость возбуждают в сердце и в неизреченное изумление приводят ум безмолвие и... размышление» (I 21 (103) = B35 (259)). 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» (Главы о знании. I 67). Изумление может проистекать от непрестанной памяти Божией: «Долговременным

хранением памяти о Боге душа по временам приводится в изумление и удивление» (I 57 (301) = B5 (73)). Наконец, И. С. отмечает действие Св. Духа в качестве одной из причин изумления: «Премудрость Духа... смиряет душу и возбуждает ее к исследованию Бога, словно в изумлении» (Главы о знании. III 20).

В писаниях И. С. упоминается неск. видов изумления, отличающихся степенью интенсивности переживаемого опыта. Первым из них является духовный восторг во время молитвы или чтения Писания, при к-ром 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... 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» (I 21 (101-103) = B35 (254-257)). 2-й вид изумления - тот, при к-ром внешним признаком является расслабление членов тела: «Нередко бывает, что человек преклонил колена в молитве, и руки его воздеты к небесам, лицо устремлено на Крест 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 припадает к земле и помыслы его изменяются, так что он не может делать поклонов от радости, возбуждающейся во всем теле его» (I 56 (289-290) = B4 (58)). 3-й вид изумления характеризуется полной потерей самосознания и выходом ума из тела. Это то изумление, о к-ром известно из житий святых, пребывавших в таком состоянии неск. часов или даже дней (I 21 (105) = B35 (260-261)). И. С. 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» (I 31 (141) = B53 (388)). Бывает также изумление, которое начинается во сне, вызывает пробуждение и продолжается наяву (B71 (492-493)).



Прп. Исаак Сирин. Миниатюра из «Слов

постнических Исаака Сирина». Сер. XVII в. (ГИМ. Син. № 111. Л. 21 об.)

Изумление сопряжено с чувством духовной радости, причиной к-рой является чувство свободы и любви к Богу, сопровождающееся освобождением от страха (II 20. 10-11). Радость о Боге и изумление могут стать постоянным переживанием человека (II 29. 9).

Однако И. С. подчеркивает, что в экстатическом 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 И. С. говорит, что «нет страдания более жгучего, чем любовь к Богу». Но сразу же добавляет: «Господи, удостой меня испытать из этого источника!» (II 18,16). Чем ближе человек к Богу, тем сильнее его жажда богообщения, к-рая ненасытима. Потому радость и страдание переживаются одновременно, будучи двумя аспектами одного и того же опыта (II 24. 2).

VI. «Опьянение» любовью Божией. К термину «изумление» семантически примыкает термин «опьянение» (*rawwāyūtā*), указывающий на особенно сильное чувство любви к Богу, радости и духовного восторга в состоянии мистического экстаза. Тема «трезвого опьянения» - одна из центральных во всей христ. мистической традиции, начиная с Оригена и свт. Григория Нисского (см.: Lewy Y. *Sobria ebrietas: Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*. Giessen, 1929). У И. С. тема духовного опьянения

является синтезом всей его системы мистического богословия. Символика опьянения употребляется И. С. чаще всего, когда он говорит о любви к Богу, охватывающей человека. Любовь, согласно И. С., есть дар, к-рый невозможно приобрести человеческими усилиями. Аскетическое делание, в т. ч. чтение Писания, способствует достижению любви, однако без дара свыше истинная любовь не может появиться в человеке. О любви нельзя прочесть в книгах: ее можно только вкусить или испытать: «Любовь к Богу не есть нечто пробуждающееся бессознательно или незаметно; и благодаря одному лишь знанию Писаний не может она пробудиться в человеке; и никто не может полюбить Бога, принудив себя к этому... 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 Нему» (II 18. 2).

Символика вина и опьянения дает И. С. возможность описывать различные феномены мистической жизни, к-рые иным образом трудно было бы описать при помощи слов. Так, напр., жажда богообщения, характерная для периодов оставленности, символизируется у него алкогольной жаждой, испытываемой пьяницей при отсутствии вина: «Сердце с похвальной восторженностью воспаряет к Богу... 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 его» (I 70 (355) = B16 (131)). Говоря о расслаблении членов тела, которым сопровождается изумление, И. С.

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 вином» (I 87 (415) = B47 (337-338)). Забвение мира с его печалью 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 страстям» (I 51 (229-230) = B78 (543)). В мистическом переживании изменяется духовное состояние человека, и он оказывается способен к таким переживаниям, к-рые 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: «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... Ибо, как упившиеся вином представляют себе какие-то извращенные подобия вещей, так упоенные и согретые этой надеждой не знают ни скорби, ни чего-либо мирского» (I 58 (317) = B6 (95)).

И. С. пользуется символикой опьянения, говоря о бесстрастии, к-рого достигают подвижники: «Бесстрастие не состоит в том, чтобы не знать страсти, но в том, чтобы не принимать страсти благодаря опьянению ума через славу души» (Главы о знании. I 33). Та же символика используется И. С., когда он говорит о действии молитвы на душу подвижника: «Хочешь ли ты украшать тело свое посредством утомительного стояния или, может быть, ты хочешь сделать душу свою угодной Богу? Тогда произнеси лишь пять слов с пониманием (ср.: 1 Кор 14. 19) и будешь объят опьянением» (Главы о знании. I 55). Использование образа вина дает возможность И. С. поведать о той небесной радости и сладости, которые характерны для мистического опыта: «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 Духа» (I 85 (412) = B46 (334)).

С темой опьянения у И. С. связана тема «божественного безумия», характерная для мн. христ. писателей. Она присутствует уже у ап. Павла, который противопоставляет «безумие» христ. проповеди «мудрости века сего» (ср.: 1 Кор 1. 18-23), а «безумие» христ. образа жизни - мирской славе (1 Кор 4. 10-13). Мистические писатели чаще всего говорят о безумии, когда хотят подчеркнуть парадоксальный, невыразимый и сверхрациональный характер опыта соприкосновения с Богом. Об этом опыте И. С. говорит в одной из молитв: «О, Христос, умерший ради нас по любви Твоей... удостой меня стать вместилищем любви 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 Твоими» (Главы о знании. I 88). Опытом божественного безумия, согласно И. С., обладали как апостолы и мученики, так и иноки-аскеты разных времен: «Этим духовным опьянением опьянены 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 безумными (ср.: 1 Кор 3. 18). Иные же скитались в пустынях, в горах, в вертепах и в

пропастях земных (ср.: Евр 11. 38-39), и в нестроениях были самые благоустроенные. Да сподобит нас Бог достичь этого безумия!» (I 73 (369-370) = B33 (219-220)).

Символика вина и опьянения иногда перерастает у И. С. в евхаристическую символику. Любовь является пищей и питьем, Хлебом и Вином, к-рых ежечасно причащаются любящие Бога: «Кто обрел любовь, тот каждый день и час вкушает Христа и делается от этого бессмертным... Блажен, кто вкушает от хлеба любви, который есть Иисус...» Господь «таинственно обещал апостолам», что они вкусят любовь «в Царствии Его. Ибо что означает сказанное «Да ядите и пиете за трапезою Моею в Царстве Моем» (Лк 22. 30), если не любовь? Любви достаточно, чтобы напитать человека вместо пищи и питья. Вот вино, которое веселит сердце человека (Пс 103. 15)». Всякий, кто испил этого вина, вступает на путь блаженства: «Испили его невоздержанные - и устыдились; испили грешники - и оставили пути преткновений; испили пьяницы - и стали постниками; испили богатые - и возжелали нищеты; испили убогие - и обогатились надеждой; испили больные - и стали здоровыми; испили невежды - и умудрились» (I 84 (398-399) = B43 (316-317)).

VII. Вера и знание. Учение И. С. о разных видах и степенях знания, а также о соотношении знания и веры составляет теоретическую основу его мистицизма и потому должно рассматриваться в

контексте всей его мистической системы. Согласно И. С., вера и знание являются двумя противоположными путями. Приобретение веры означает умолкание знания, и умножение знания содействует угасанию веры: «Знание противно вере. Вера во всем, что к ней относится, есть нарушение законов знания, впрочем - не духовного знания». По мнению И. С., «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». Знание и вера, т. о., «противятся друг другу». Домом веры становится «младенчествующая 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 естества» (I 25 (117-119) = B51 (360-362)).

Вера 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: «...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» (I 25 (119) = B51 (362)). 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 христ. мучеников и подвижников (I 25 (120) = B51 (363)). 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 нем» (I 25 (123) = B51 (367)).

Несмотря на такое подчеркивание превосходства веры над знанием, И. С. не был 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» (*ḥaymanūtā*) и «знания» (*ida'ūtā*) в первом и во втором случае имеют разную семантическую нагрузку. Когда И. С. 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 достойных поклонения Ипостасей Божественной сущности, в свойства естества и в чудное домостроительство по отношению к человечеству путем восприятия естества, 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» (I 28 (131) = B51 (376-377)). 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, т. к. выводит человека за его пределы. Термин «знание» в данном контексте означает ту «мудрость века сего», которая есть «безумие пред Богом» (1 Кор 3. 19). Это «мирское знание», уводящее человека от Бога и противоположное вере.

«Мирское знание» является первым видом знания из трех, описываемых И. С. Оно способствует прогрессу цивилизации, науки и искусства: «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» (I 26 (125-126) = B51 (369-371)). Однако помимо «голового знания» есть еще христ. гносис, характеризующийся стремлением познать Бога и приблизиться к нему посредством исполнения заповедей и различных форм подвижничества. Это вторая степень знания, свойственная религ. человеку, который, однако, в своем восхождении еще не достиг совершенства. Находясь на этой степени, человек творит «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 указывает сердцу стези, ведущие нас к вере, через него собираем мы напутствие к будущему веку. Но и здесь еще знание телесно и сложно» (I 27 (127) = B51 (372-373)).



Прп. Исаак Сирин. Фреска алтарной преграды Успенского собора Московского Кремля. Между 1480 и 1515 гг.

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 книг и знание, приобретаемое от изучения их, и другое - знание истины, содержащейся в книгах. Первое обретает силу благодаря постоянному размышлению и труду в изучении, тогда как последнее - от исполнения заповедей и просветленного сознания, обращенного к Богу» (Главы о знании. III 99). Истинное знание, согласно И. С., 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... Что есть знание? Ощущение бессмертной

жизни. Что такое бессмертная жизнь? 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 Бога» (I 38 (160) = B62 (431)). Человек не может получить истинное знание, пока не достигнет чистоты ума, детской простоты и святости. Необходимо отречься от душевного знания, чтобы приобрести духовное (I 49 (216-217) = B77 (526-528)). Духовное знание не приобретается человеческими усилиями: оно есть дар свыше. Оно не является прямым следствием добродетельной жизни и не порождается добродетелями, однако дается в награду за добродетели. Это духовное знание возводит человека на высшую ступень веры, которая является уже не «верой от слышания» (ср.: Рим 10. 17), но «осуществлением ожидаемого и уверенностью в невидимом» (Евр 11. 1), или, по выражению И. С., «движением, исполненным уверенности, которая возбуждается в уме по благодати Божией» (Главы о знании. I 64). 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... 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 слуха» (I 84 (401) = B44 (320)).

И. С. 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 познания к сверхрациональной вере, от неосмысленной веры к духовному знанию, от мирского знания к божественному «незнанию», или «сверх-знанию». Путь к познанию Бога, к-рое 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 богатства» (I 85 (405) = B45 (324)).

Почитание

И в Византии, и на Руси И. С. был почитаем в числе преподобных отцов, авторов аскетических творений.

В визант. рукописях, содержащих греч. перевод сочинений И. С., его имя сопровождается титулом τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν (преподобного отца нашего), а в слав. рукописях - титулом «иже во святых отца нашего». Почитание И. С. в Византии возникло, вероятно, вскоре после появления греч. перевода его творений. Вместе со слав. переводами сочинений И. С. его почитание пришло на Русь. Никакого формального акта канонизации И. С. ни в Византии, ни на Руси не было. Об этом, в частности, свидетельствует тот факт, что память его празднуется вместе с др. наиболее известным в Византии и на Руси сир. духовным писателем - прп. Ефремом Сирином. Отдельного богослужебного чинопоследования для И. С. не существовало ни в Византии, ни на Руси.

Имя И. С. упоминается и его сочинения цитируются в авторитетных памятниках визант. и рус. церковной лит-ры. В частности, игумен К-польского монастыря Богородицы Евергетиды (Благодетельницы) Павел Евергетин включил цитаты из сочинений И. С. в сборник святоотеческих текстов «Евергетинос», составленный в К-поле между 1048 и 1054 гг. и получивший широкое распространение. Изречения И. С. включены в Пандекты Никона Черногорца (2-я пол. XI в.; переведен на слав. язык в XII в.). Цитаты из сочинений И. С. занимают существенное место в «Уставе о жительстве скитском» прп. Нила Сорского (кон. XV - нач. XVI в.). Сочинения И. С.

отсутствовали в греч. *«Добротолубии»* (изданном в 1782), поскольку издание «Добротолубия» следовало за изданием «Слов подвижнических» И. С. на греческом языке (появившимся в 1770). Однако святитель *Феофан Затворник* включил сочинения И. С. во 2-й т. рус. «Добротолубия» (изданного в 5 томах в 1877-1890).

Иконография

В визант. искусстве изображения И. С., несмотря на широкую известность его сочинений, не получили особого распространения. Наиболее ранним сохранившимся образом преподобного является миниатюра из рукописи «Слова постнические Исаака Сирина» 1389 г. (РГБ. Опт. Ф. 214. № 462. Л. 2 об.). Эта рукопись, написанная на церковнослав. языке среднеболг. извода писцом мон. Гавриилом, была создана в *Великой Лавре* на Афоне, с кон. XV - нач. XVI в. находилась в *Саввы Освященного лавре* близ Иерусалима, ок. сер. XIX в. преподнесена в дар архим. Леониду (Кавелину) и хранилась при его миссии в Иерусалиме; в 1858 г. подарена им в Оптину Введенскую пуст. (Попова. 2003).

Миниатюра с образом И. С. выполнена в традициях визант. живописи. И. С. представлен, согласно сложившемуся типу изображения преподобных, в светло-охристой рясе, темно-коричневой монашеской мантии с куколем на плечах, с аналавом; на голове - белая с черными двойными полосами повязка наподобие чалмы, свидетельствующая о его вост. происхождении (в похожем головном уборе изображается прп. Иоанн

Дамаскин). Лицо вытянутое с узкой бородой, доходящей до груди. Правая рука И. С. поднята в жесте благословения, в левой - раскрытый свиток, на котором написаны начальные строки «Слов подвижнических» в славянском переводе («Страх Божій на[ча]ло е(сть) добродетели, гл(аголя)т еже быти рождєніе веры»). Как предполагает О. С. Попова, ввиду отсутствия др. сохранившихся изображений И. С. визант. времени, эта иконография могла быть создана незадолго до написания рукописи в 1389 г. или даже впервые в ней, настолько значителен запечатленный образ. Попова приводит также замечание архим. Леонида (Кавелина) о виденной им фреске И. С. той же иконографии в соборе мон-ря Протат на Афоне, на юж. стороне у правого клироса (Попова. 2003. С. 102. Примеч. 5). Сохранилось изображение И. С. в греч. рукописи XIV в. (Vat. gr. 2235) - он представлен в полный рост; правая рука поднята в жесте благословения, в левой - закрытая книга. На фреске в иконостасе Успенского собора Московского Кремля (это первоначальный иконостас, выполненный предположительно между 1480 и 1515 и впоследствии закрытый новым иконостасом, изготовленным по приказу патриарха Никона) И. С. изображен между прп. Феодосием Великим и прп. Ефремом Сирином, в монашеской одежде, без головного убора: левая рука поднята в молитвенном жесте и обращена ладонью во вне, правая прижата к груди. В одной из слав. рукописей Слов, датируемой 1802 г., И. С. изображен сидящим в 3/4-ном

обороте, с раскрытой книгой, в к-рую он вписывает слова «Страх Божий начало до[бродетели]». В такой же позе И. С. изображается на совр. греческих иконах (в частности, на иконе Фотия Кондоглу, 1944).

Соч.: Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου τὰ εὗρεθέντα ἀσκητικά. Λειψία, 1770; Слова духовно-подвижническия, переведенныя с греческаго старцем Паисием Величковским. М., 1854, 20042; Слова подвижническия / Пер. под ред. А. В. Горского. М., 1854. Серг. П., 18932; То же / Пер. с греч. С. Соболевского. Серг. П., 19113 (по тексту I); De perfectione religiosa / Ed. P. Bedjan. P.; Lpz., 1909 (по тексту B); Traités religieux, philosophiques et moraux, extraits des œuvres d'Isaac de Ninive par Ibn As-salt / Texte arabe publ. P. Sbath. Le Caire, 1934; Mayamir Mar Ishaq / Ed. Samuil Tawadrus As-Suryani. Dayr al-Suryan, 1968 [араб. версия]; *Saint Isaac le Syrien*. Sentences: Un trésor de sagesse. Monastère s. Nicolas de la Dalmerie, 1979; Œuvres spirituelles: Les 86 discours ascétiques: Les lettres / Trad. J. Touraille. P., 1981; The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian. Boston, 1984; Discorsi spirituali / Comunità di Bose. [Magnano], 1985; On Ascetical Life / Transl. M. Hansbury. Crestwood (N. Y.), 1989; The Heart of Compassion: Daily Readings with St. Isaac of Syria / Ed. A. M. Allchin. L., 1989; Discorsi spirituali: capitoli sulla conoscenza, preghiere, contemplazione sull'argomento della gehenna, altri opuscoli / Introd., trad., not. P. Bettolo. Magnano,

19902; Главы 46, 76, 77 / Пер. С. С. Аверинцев // От берегов Босфора до берегов Евфрата: Антология. М., 1994. С. 276-282; *Isaac le Syrien*. Homélie: Extraits choisis et traduits / Ed. Archim. Placide (Deseille). Saint-Laurent-en-Royans, 1995; 'The Second Part': Chapters IV-XLI / Ed. S. Brock. Louvain, 1995. (CSCO; 554. Syr.; 224) (по тексту II 4-41); О совершенстве духовном: (Беседы 19, 20, 21, 55) / Пер. с сир.: игум. Иларион (Алфеев) // ЦиВр. 1998. № 4 (7). С. 179-191; О божественных тайнах и о духовной жизни / Пер. с сир., предисл., примеч.: игум. Иларион (Алфеев). М., 1998. СПб., 20032; 20063; *Un'umile speranza: Antologia* / Scelta, trad. dal siriano Sabino Chialà, monaco di Bose. Magnano, 1999; О знании: Избранные главы / Пер. с сир.: игум. Иларион (Алфеев) // ЦиВр. 2000. № 4 (13). С. 315-324; *Die Weisheit Isaaks des Syrers: Eine Auswahl aus seinem Werk* / Ed. S. P. Brock Würzburg, 2003; *Isaac le Syrien*. Cuvinte catre singuratici / Ed. S. Chiala; transl. I. I. Ica. Sibiu, 2003; *Œuvres spirituelles - II 41 Discours récemment découverts* / Présentation, trad., not. Dom. A. Louf. Bégrolles-en-Mauges, 2003; *Isacco di Ninive*. Discorsi ascetici: Terza collezione / Ed. Sabino Chialà. Magnano, 2004; *Isacco di Ninive*. Annuncia la bonta di Dio / Ed. Sabino Chialà. Magnano, 2006; Воспламенение ума в духовной пустыне / Пер. с сир.: А. В. Муравьев. СПб.; Афон, 2008; Главы о знании [Ркп.] (по тексту I-IV).

Лит.: Краткое сведение о жизни святого Исаака Сириянина и о Словах его // *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1854. С. V-XX; *Филарет (Гумилевский)*. Учение. 1859, 1996р. Т. 3; *Иустин (Полянский), еп.* Нравственное учение святого отца нашего Исаака Сирина. СПб., 1874, 19022; *Chabot J.-B.* De sancti Isaaci Ninevitae vita, scriptis et doctrina. P., 1892; *idem*. Lit. syr. 1934; *Isho'denah*. Le Livre de la Chasteté composé par Jésusdenah, Évêque de Baçrah / Ed. J.-B. Chabot // Mélanges d'archéologie et d'histoire ecclésiastiques. P., 1896. Vol. 16. P. 255-292; *Besson M.* Un recueil de sentences attribué à Isaac le Syrien // Oriens Chr. 1901. Vol. 1. P. 46-60, 288-298; *Studia Syriaca* / Ed. I. Rahmani. In Monte Libano, 1904. Т. 1; *Четверухин И., свящ.* Сведения о прп. Исааке Сирине и его писаниях // *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Серг. П., 1911. С. III-XII; *Маслов С. И.* Новый список «Слов постнических» Исаака Сирина... в древнейшей славянской редакции. К., 1912; *Marriott G. L.* Isaac of Nineveh and the Writings of Macarius of Egypt // JThSt. 1918/1919. Vol. 20. P. 345-347; *Baumstark*. Geschichte. 1922; *Hausherr I.* Un précurseur de la théorie scotiste de la fun d'incarnation, Isaac de Ninive // RechSR. 1932. Vol. 22. P. 316-320; *Peterson E.* Nilus, de octo spiritibus im Isaak-Florilegium // ZKTh. 1932. Bd. 56. S. 596-599; *Флоровский Георгий, прот.* Византийские Отцы V-VIII веков. П., 1937; *Arseniew N.* Geistige «Nüchternheit» und Gebet: Eine Züge aus der Mystik des christlichen Ostens, hauptsächliche nach der

mystischen Lehre des Isaak von Syrien // Zeitschrift für Ascese und Mystik. Würzburg, 1940. Vol. 15. S. 136-143; *Van der Ploeg J.* Un traité nestorien du culte de la Croix // Le Muséon. Louvain-la-Neuve, 1943. Vol. 56. P. 115-127; *Vööbus A.* History of Asceticism in the Syrian Orient. Louvain, 1959-1988. 3 t. (CSCO; 184, 197, 500. Subs.; 14, 17, 81); *idem.* Eine neue Schrift von Ishaq von Ninive // OS. 1972. Bd. 21. S. 309-312; *Ortiz de Urbina.* PS. 1965; *Πόποβιτς I.* Η γνωσεολογία του αγίου Ισαακ του Σύρου // Θεολογία. 1967. T. 38. Σ. 206-225, 386-407; *Khalifé-Hachem E.* La prière pure et la prière spirituelle selon Isaac de Ninive // Mémorial Mgr Gabriel Khouiri-Sarkis, 1898-1968. Louvain, 1969. P. 157-173; *idem.* Isaac de Ninive // DSAMDH. 1971. Vol. 7. Col. 2041-2054; *idem.* Les versions arabes d'Isaac de Ninévie // Proc. of the 28th Intern. Congr. of Orientalists. Wiesbaden, 1976. P. 36-37; *idem.* L'âme et les passions des hommes d'après un texte d'Isaac de Ninive // PdO. 1984/1985. T. 12. P. 201-218; *Brock S. P.* St Isaac of Nineveh and Syriac Spirituality // Sobornost. Ser. 7. L., 1975. N 2. P. 79-89; *idem.* Secundus the Silent Philosopher: Some Notes on the Syriac Tradition // Rheinisches Museum für Philologie. Fr./M., 1978. Bd. 121. S. 94-100; *idem.* Divine Call and Human Response, the Syriac Tradition II: St Isaac of Nineveh // The Way. L., 1981. Vol. 21. P. 68-74; *idem.* The Prayer of the Heart in Syriac Tradition // Sobornost. 1982. Vol. 4. N 2. P. 131-142; *idem.* Syriac Perspectives on Late Antiquity. L., 1984; *idem.* Isaac of Nineveh: Some Newly Discovered Works // Sobornost. 1986. Vol. 8. N 1. P.

28-33; *idem.* The Syriac Tradition // The Study of Spirituality / Ed. C. P. M. Jones et al. L., 1986. P. 199-215; *idem.* The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life. Kalamazoo, 1987; *idem.* Maggnanuta: A Technical Term in East Syrian Spirituality // Mélanges Antoine Guillaumont. Gen., 1988. P. 121-129; *idem.* The Spirituality of the Heart in Syrian Tradition // The Harp. Kerala, 1988. Vol. 1. N 2/3. P. 93-115; *idem.* Humanity and the Natural World in the Syrian Tradition // Sobornost. 1990. Vol. 12. N 2. P. 131-142; *idem.* Lost - and Found: Part II of the Works of St Isaac of Nineveh // StPatr. 1990. Vol. 19. N 4. P. 230-233; *idem.* Studies in Syriac Christianity. Hampshire; Brookfield, 1992; *idem.* [Брок С./]. Христология Церкви Востока // ВДИ. 1995. N 2. C. 39-53; *idem.* Introduction // Isaac Syrus. 'The Second Part', Chapters IV-XLI / Ed. S. Brock. Louvain, 1995. P. XI-XLV (CSCO; 554. Syr.; 224); *idem.* Some Uses of the Term Theoria in the Writings of Isaac of Nineveh // PdO. 1995. Vol. 20. P. 407-419; *idem.* St. Isaac the Syrian: Two Unpublished Texts // Sobornost. 1997. Vol. 19. N 1. P. 7-33; *idem.* Aspects oecuméniques des oeuvres de Saint Isaac le Syrien // Le Monachisme syriaque: Aux premiers siècles de l'Eglise IIe - début VIIe siècle: Patrimoine syriaque: Actes du colloque VI. Antélias, 1999. T. 1: Textes français. P. 121-127; *idem.* From Qatar to Tokyo, by Way of Mar Saba: The Transl. of Isaac of Beth-Qatraye (Isaac the Syrian) // Aram. Leuven, 1999/2000. N 11/12. P. 475-484; *idem.* Syriac into Greek at Mar Saba: The Transl. of Isaac the Syrian // The Sabaite

Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present / Ed. J. Patrich. Leuven, 2001. P. 201-208; *idem*. An Ecumenical Role Played by Monastic Literature: The Case of Isaac the Syrian // One in Christ. L., 2005. Vol. 40. N 3. P. 53-58; *idem*. The Wisdom of St. Isaac of Nineveh. Piscataway, 2006; *idem*. Discerning the Evagrian in the Writings of Isaac of Nineveh: A Preliminary Investigation // Adamantius. 2009. Vol. 15. P. 60-72; *Liche D. A.* Tears and Contemplation in Isaac of Nineveh // Diakonia. Bronx (N. Y.), 1976. Vol. 11. P. 239-258; *Sanders J.* Un manuel de prières populaire de l'Eglise syrienne // Le Muséon. 1977. Vol. 90. P. 81-102; *idem*. Une prière inédite d'Isaac de Ninive // Von Kanaan bis Kerala: FS J. P. M. van der Ploeg. Kevelaer; Neukirchen-Vluyn, 1982. S. 499-511; *Пигулевская Н. В.* Культура сирийцев в средние века. М., 1979; *Mascia P. T.* The Gift of Tears in Isaac of Nineveh // Diakonia. 1979. Vol. 14. P. 255-265; *Touraille J.* Isaac le Syrien, témoin de l'impossible // Contacts. P., 1982. Vol. 34. N 118. P. 170-178; *Miller D.* Translator's Introduction // *Isaac Syrus.* The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian. Boston, 1984. P. LXIII-CXII; *idem*. Translator's Epilogue // Ibid. P. 481-515; *Bettiolo P.* Introduzione // *Isaac Syrus.* Discorsi spirituali / Comunità di Bose. [Mangana], 1985; *idem*. Povertà e conoscenza: Appunti sulle Centurie gnostiche della tradizione evagriana in Sina // PdO. 1988. Vol. 15. P. 107-125; *idem*. Avec la charité comme but: Dieu et création dans la méditation d'Isaac de Ninive // Irénikon. 1990. Vol. 63. P. 323-

345; *idem.* «Prigionieri dello Spirito»: Libertà creaturale et eschaton in Isacco di Ninive e nelle sue fonti // Annali di Scienze Religiose. 1999. N 4. P. 343-363; *idem.* 'Con lo scopo della carita': Dio e mondo negli scritti di Isacco di Ninive // Mistero di Cristo, mistero dell'uomo: La nuova 'questione antropologica' e Radici della fede / Ed. B. Della Pasqua, N. Valentini. Mil., 2005. P. 65-89; *idem.* Misericordia e giustizia nella meditazione di un solitario siro-orientale del VII secolo, Isacco di Ninive // Secondo Giustizia: Atti del III colloquio organizzato dal gruppo Oggi la Parola, Camaldoli, 30 ottobre - 1 novembre 2004 / Ed. L. Ceradini Leonori. Palazzago, 2005. P. 47-63; *Bunge G.* Mar Isaak von Ninive und sein «Buch der Gnade» // OS. 1985. Vol. 34. N 1. S. 3-22; *idem.* Mar Isaac of Nineveh and His Relevance Nowadays // Christian Orient. Kottayam, 1986. Vol. 7. N 4. P. 193-195; *Гранстрем Е., Тихомиров Н.* Сочинения Исаака Сирина в славяно-русской письменности. М., 1987. Ркп.; *Tsirpanlis C. N.* Praxis and Theoria: The Heart, Love and Light Mysticism in Saint Isaac the Syrian // The Patristic and Byzantine Review. Kingston, 1987. Vol. 6. P. 93-120; *D'Antiga R.* Isacco di Nineve e la preghiera spirituale // Palestra del Clero. Rovigo, 1988. Vol. 9. P. 535-538; *Hunter E.* Isaac of Nineveh: The Persian Mystic // Iqbal Review / Iqbal Academy of Pakistan. Karachi, 1988. Vol. 29. N 3. P. 91-95; *Odish M.* Dio e il mondo, l'uomo e la fede in S. Isacco il Siro // Oriente Cristiano. Palermo, 1989. Vol. 29. N 4. P. 7-23; 1990. Vol. 30. N 1/2. P. 19-44; N 3. P. 25-38; *Andia Y., de.* Hésychia et contemplation chez Isaac le Syrien //

Collectanea Cisterciensia. Fleurus, 1991. Vol. 53. N 1. P. 20-48; *Beggiani S. J.* Introduction to Eastern Christian Spirituality: The Syriac Tradition. [Scranton]; L., 1991; *Valiaplackal L. J.* The Way to God according to Mar Isaac of Nineveh and St. Bonaventure: A Comparative Study. R., 1994; *Le Coz R., de.* L'Eglise d'Orient: Chrétiennes d'Irak, d'Iran et de Turquie. P., 1995; *Mansour G. J.* Humility according to St Isaac of Nineveh // *Diakonia.* 1995. Vol. 28. P. 181-186; *Сидоров А. И.* Блаженный Феодорит Кирский - архипастырь, монах, богослов: Его значение в истории древнехрист. Церкви и правосл. богословия // *Феодорит, еп. Кирский.* История боголюбцев. М., 1996р. С. 3-136; *Guillaumont A.* Le mystique syriaque Isaac de Ninive // *Idem.* Études sur la spiritualité de l'Orient Chrétien. Bégrolles-en-Mauges, 1996. P. 211-225; *Hryniewicz W.* Hoffnung der Heiligen: Das Zeugnis Isaac des Syrsers // *OS.* 1996. Bd. 45. S. 21-41; *Vasileios (Gontikakis), archim.* Abba Isaac the Syrian: An Approach to His World. Montreal, 1997; *idem.* From St Isaac the Syrian to Dostoevsky. Montreal, 2004; *Иларион (Алфеев), игум.* Мир Исаака Сирина. М., 1998; *он же.* То же, изм. загл.: Духовный мир преподобного Исаака Сирина. СПб., 20012; *он же.* Творения прп. Исаака Сирина в греч. и рус. переводах: Послесл. к публ. новооткрытых текстов // *ЦиВр.* 1998. № 4 (7). С. 146-178; *он же.* [*Illarion (Alfeyev), archbp.*] The Spiritual World of Isaac the Syrian. Kalamazoo, 2000; *idem.* L'Univers spirituel d'Isaac le Syrien. Bégrolles-en-Mauges, 2001; *idem* [*Ἰλαρίων Ἀλφέγιεβ*]. Ο ἅγιος Ἰσαὰκ ὁ Σύρος:

Ο πνευματικός του κόσμος. Αθήνα, 2005; *Kallistos (Ware), bishop*. Dare We Hope for the Salvation of All?: Origen, Gregory of Nyssa, Isaac of Nineveh // *Theology Digest*. St. Louis, 1998. Vol. 45. P. 303-317; *Hunt H.* «Praying the Body»: Isaac of Nineveh and John of Apamea on Anthropological Integrity // *The Harp*. 1998/1999. Vol. 11/12. P. 153-159; *Manoj Odalil T.* Spiritual Vision of Man: A Study Based on the Complete Works of St. Isaac of Nineveh: Thes. diss. R., 1999; *Василий (Кривошеин), архиеп.* Ангелы и бесы в духовной жизни по учению вост. отцов. М., 2000; *Louf A.* Pourquoi Dieu se manifesta, selon Isaac le Syrien // *Vannier M.-A.* L'Épiphanie. Montrouge, 2000. Vol. 80. P. 37-56; *idem.* L'homme dans l'histoire du salut selon Isaac le Syrien // *Connaissance des Pères de l'Église*. 2002. Vol. 88. P. 49-54; *Попова О. С.* Образ Исаака Сирина в визант. искусстве XIV в. // *ЦиВр*. 2000. № 4 (13). С. 293-314; *она же.* Образ Исаака Сирина в афонской миниатюре: Визант. аскеза и искусство XIV в. // *Она же.* Визант. и древнерус. миниатюры. Сб. ст. М., 2003. С. 87-104; *Федотова М. С.* К вопросу о слав. переводе постнических слов Исаака Сирина: (По рукописям XIV - нач. XVI вв. петерб. собр.) // *ТОДРА*. 2001. Т. 52. С. 498-511; *Fitch Fairaday B.* Isaac of Nineveh's Biblical Typology of the Cross // *StPatr: Papers Presented at the 13th Intern. Conf. on Patristic Studies Held in Oxford, 1999*. Leuven, 2001. Vol. 35. P. 385-390; *Rey D.* «Nombreux sont mes péchés, Seigneur, mais ta miséricorde set plus grande que mes péchés»: La doctrine de la géhenne chez Isaac le Syrien // *Lien*

des Moniales. Nantes, 2001. Vol. 147. P. 1-22; *Cambraia C. N.* A difusão da obra de Isaac de Ninive em línguas ibero-românicas: Breve notícia das tradições portuguesa, espanhola e catalã // *Performance, exílio, fronteiras: Errâncias territoriais e textuais* / Ed. G. Ravetti, M. Arbex. Bello Horizonte, 2002. P. 293-315; *idem.* Reconstruindo a tradição medieval portuguesa do «Livro de Isaac»: Estudo lingüístico comparativo das versões existentes // *Actas del XXIII Congreso Intern. de Lingüística y Filología Románica, Salamanca 2001* / Ed. F. Sánchez Miret. Tüb., 2003. Vol. 4. P. 532-567; *idem.* A circulação do Livro de Isaac em Portugal // *Filologia e Linguística Portuguesa. São Paulo, 2004. N 6. P. 101-114*; *idem.* Contributo ao estudo da tradição latina do Livro de Isaac: O cyd. ALC 387 da Biblioteca Nacional de Lisboa // *Scripta Philologica. 2005. Vol. 1. P. 6-19*; *Chialà S.* Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita: Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna. Firenze, 2002; *idem.* Bellezza e pienezza di vita nell'insegnamento di Isacco il Siro // *Bartolini E.* La vita del credente: bella, buona, beata. Bologna, 2002. P. 173-180; *idem.* L'umiltà nel pensiero di Isacco di Ninive: Via di umanizzazione e di divinizzazione // *Le ricchezze spirituali delle Chiese sire: Atti del 1. Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriana. Mil., 2002. P. 105-120*; *idem.* Une nouvelle collection d'écrits d'Isaac de Ninive // *Proche-Orient chrétien. 2004. T. 54. N 3/4. P. 290-304*; *idem.* Evagrio il Pontico negli scritti di Isacco di Ninive // *Adamantius. Pisa, 2009. Vol. 15. P. 73-84*; *Salvestroni S.* Isacco il Siro e l'opera di Dostoevsky

// StMon. 2002. Vol. 44. N 1. P. 45-56; *Hryniewicz W.* Universalism of salvations: St Isaac the Syrian // Die Wurzel alle Theologe: Sentire cum Ecclesia: FS U. von Arx / Ed. H. Gerny et al. Bern, 2003. P. 139-150; *idem.* Das Geheimnis der Gehenna in den Meditationen des hl. Isaak des Syrers // OS. 2004. Bd. 53. S. 28-44; *Mathews E. G.* The Works Attributed to Isaac of Antioch: A[nother] Preliminary Checklist // Hugoye. Piscataway, 2003. Vol. 6. Pt. 1; *Klein W.* Die Heiligkeit Isaak des Syrers (7. Jh.) in der neuzeitlichen orthodoxen Überlieferung // Syriaca: Beiträge zum 3. Deutschen Syrologen-Symposium in Vierzehnheiligen 2002. Münster, 2004. Bd. 2. S. 91-104; *Nin M.* Tres plegarias atribuidas a Isaac de Ninive // Nova et Vetera. Zamora, 2004. Vol. 58. P. 237-255; *Audo A.* Isaac de Ninive, Jean de Dalyatha et la spiritualité orientale // Mélanges en mémoire de Mgr Néophytos Edelby (1920-1995) / Ed. N. Edelby, P. Masri. Beirut, 2005. P. 43-62; *Janeras S.* Isaac de Ninive citat per Arnau de Vilanova // Revista Catalana de Teologia. Barcelona, 2006. Vol. 31. N 1. P. 239-244; *idem.* La diffusion d'Isaac de Ninive dans la Péninsule Ibérique // Eastern Crossroads: Essays on Medieval Christian Legacy / Ed. J. P. Monferrer-Sala. Piscataway, 2007. P. 247-274; *idem.* Les edicions impreses del De contemptu mundi d'Isaac de Ninive // StMon. 2007. Vol. 49. N 1. P. 85-105; *idem.* Una curiositat de traducció en el de contemptu mundi d'Isaac de Nínive // Revista Catalana de Teologia. 2007. Vol. 32. N 2. P. 331-338; *Roy J. G.* Spiritual Thoughts of St Isaac of Nineveh // Aikya Samiksha. Thiruvananthapuram, 2006. Vol. 3. Pt. 2. P.

91-104; *Dybski H.* Le piu antiche fonti sulla vita di Isacco il Siro vescovo di Ninive // *Vox Patrum*. Lublin, 2008. T. 28. N 52/1. P. 169-185; *Hagman P.* Understanding Asceticism: Body and Society in the Asceticism of St. Isaac of Nineveh. Åbo , 2008; *idem.* Isaac of Niniveh and the Messalians // *Mystik-Metapher-Bild: Beiträge des VII. Makarios-Symposiums*, Göttingen 2007, 23. bis 26. August 2007 / Ed. M. Tamcke. Gött., 2008. S. 55-66; *Hansbury M.* «Insight without sight»: Wonder as an Aspect of Revelation in the Discourses of Isaac the Syrian // *J. of the Canadian Society for Syriac Studies*. Toronto, 2008. Vol. 8. P. 60-73; *Kavvadas N.* Some Observations on the Theological Anthropology of Isaac of Nineveh and its Sources // *Scrinium*. СПб., 2008. T. 4. С. 147-157; *Madathikunnath V.* Vision of Man in Ephrem and Isaac: Ecological Implications // *Harp. Kerala*, 2009. Vol. 24. P. 425-437.

Митр. Иларион (Алфеев)

