

Алексей Муравьёв

Психологическая модель Исаака Сирина, её терминология и родословная

Один из важнейших корпусов текстов аскетической традиции Христианского востока – корпус восточно-сирийских мистиков. Самый известный из них, ставший единственным в православной традиции – Исаак с горы Матут (известный в греко-славянском мире под именем преподобного Исаака Сирина). И хотя другие писатели (Иоанн Дальятский, Иосиф Хаззайя, Шимьон де Тайбутех) не менее, может быть, были достойны такой известности, именно Исаак стал эталоном византийской аскетики, подобным авве Исаяи или авве Дорофею. Исаак поселился в Хузистане в тяжёлые годы войны с арабами и падения Сасанидского государства (650-680-е), и его аскетика была отчасти уходом в область духа из мира, в котором рушились все мыслимые и немыслимые устои.

Первый том аскетических трактатов Исаака был переведён с сирийского на греческий в цитадели оригенизма – палестинской Великой Лавре двумя иноками Патрикием и Авраамием и стал под именем «Исаака Сириянина, епископа богоспасаемого града Ниневия» классическим референтным текстом

византийской исихастской традиции. Вторым том Исаака остался достоинством сирийской традиции вместе с сочинениями других мистиков этого направления. Исаак, как свидетельствуют о нём биографы, довольно рано ослеп, и его трактаты записывали его ученики. Состав сборника таков, что легко разлагается на составные части, среди которых первые шесть трактатов выступают как программные. Это заметно и из композиции, и из частоты привлечения агиографических иллюстраций, которые служат о многих трактатах первого тома для объяснения теоретических построений. Остальные тома (неопубликованный арабский перевод даёт понять, что всего было пять томов) так и остались неизвестными византийцам.

Надо сказать, что этика и аскетика Исаака подверглись достаточно подробному анализу в работах о. И. Поповича и о. И. Алфеева. Однако, указанные авторы, к сожалению, не придали достаточного значения той психологической модели, на которой строится аскетика и этика Исаака, увлечшись традиционным наброском аскетических целей и методов писателя. Точнее говоря, И. Алфеев верно обозначил её контекст, но не развил его до уровня серьёзной аргументации. Для того чтобы выяснить, какова та модель, исходя из которой Исаак строил свою аскетическую методу, надо представить себе, что он читал, каковы были его авторитеты и учителя. Кроме того, надо держать в голове то соображение, что для раннесредневекового восточного писателя аскетика была практической дисциплиной, психология (отчасти и медицина) – её базой, а мистика – объяснением её цели. При этом для понимания природы этого аскетического метода важно понимать его происхождение и смысл.

Корни

Как для всякого христианского писателя древности для Мар Исаака главной книгой была Библия. Однако, содержащаяся там антропология и психология вкупе с аскетическими наставлениями хотя и оказали на Исаака некоторое влияние, но оно было, скорее, фоном, нежели основой его собственных аскетико-психологических рассуждений. Прежде всего тут интересен библейский цитатник отца сирийского подвижничества. Вполне естественно, что Исаак, подобно всем сирийским инокам, знал Псалтырь наизусть. Известно, что при поступлении в монастырь от послушника требовали именно такого знания. Подсчёты цитирования в первом из пяти томов (которой единственный был переведён на греческий) показывают, что горный отшельник знал не один лишь Псалтырь, но практически всю Библию¹. Вторым том, изданный Броком, также свидетельствует о весьма изрядной библейской цитатной базе², в которой Евангелие от Матфея, скажем, занимает место не меньшее, чем Псалтырь. Одним словом, делать

¹ Miller, 1984 pp. 565-568.

² Brock, 1995 pp. 183-185.



Прорись из афонской рукописи XII в. «св. Исаак Сирина». Взято из книги С. Кьяла «Dall' asceri eremitica alla misericordia infinita» (Флоренция, 2004).

какие-то выводы из этого списка цитат кроме того, что в юности в Катаре мар Исхак получил серьёзную библейскую подготовку, не представляется возможным.

Текстологические и филологические исследования патристических источников, проведенные С. Броком и другими исследователями (Ж.-Б. Шабо, И. Халифе-Хашем, С. Кьяла), помогли выделить круг авторов и текстов, число пересечений Исхака с которыми выше определённой средней величины и о которых (с учетом историко-литературных критериев) можно сказать, что они могли повлиять на мысль хузистанского отшельника. Прежде всего, надо упомянуть Иоанна Апамейского (Отшельника или Саввы)³, влияние которого на Исхака можно считать доказанным. Этот мистико-аскетический писатель создал целый ряд интересных трактатов и комментариев, долгое время представлялся загадкой. Однако работы Штроттмана и особенно А. де Аллэ позволили наконец отождествить его с писателем V в (Halleux de, 1983). Психологическая систематика присутствует у него в «Диалоге о душе и человеческих аффектах», а также в письмах, изданных Л.Г. Ригнеллом. Известный трактат прямо разбирает устройство души и её функциональные части. А во втором письме Иоанн подробно говорит о движениях души (*regshe nafshanaye*) и природных свойствах её. Другие свидетельства его интереса к устройству человеческой психики встречаются в его трактатах. Взгляд Иоанна Отшельника на природу души и правильную тактику обращения с ней исследователи сопоставляют именно с платонистической психологией⁴, при том, что диалектическое понимание частей как «видимой» и «невидимой» в русле аскетики – явная инновация. Одним словом, творческий импульс Иоанна Отшельника в творчестве мар Исхака очевиден, но он – не решающий.

Удивительно, но среди источников и любимых авторов Исхака мы почти не увидим Мар Афрема (известного в Византии как «Ефрем Сирийский»), известного поэта-богослова и экзегета IV в. Сабино Кьяла, исследовавший ефремовские цитаты у Исхака, считает, что ефремовские «эхо» кое-где слышно у мар Исхака. В качестве примера такого эха он приводит образы умного луча и ныряльщика из первого трактата первого тома. Есть основания считать ефремовскими отзвуками ещё несколько образов, однако, в любом случае, широкого использования текстов мар Афрема у Исхака не обнаруживается. Два Сирина оказываются не такими уж близкими.

В списке источников практически нет и «персидского мудреца» Афрата. Тут, правда, необходимо уточнение, что выявленные учёными заимствования из беседы Афрата о молитве встречаются как в трактате Иоанна Отшельника «О молитве»⁵, так и в корпусе Авраама Натпарского.

³ Jean

⁴ Jean, 1984 pp. 35-37.

⁵ Brock S.P. "John the Solitary. On Prayer" Journal of Theological Studies 30 (1979). С. ...

Логично предположить, что раз Персидский мудрец был основательно подзабыт традицией, то «затаенные цитаты» встретятся и в корпусе мар Исхака. Однако до настоящего времени такие параллели не выявлены. Что же касается греческой патристики, то Исаак несколько раз цитирует ареопагитский корпус, хотя С. Брок замечает во втором томе несколько выражений, встречающихся в древнем сирийском переводе Ареопагитик, но назвать их репрезентативными было бы не совсем верно. Отдельную проблему представляет собой роль макарьевского корпуса в писаниях Исаака. С одной стороны сам этот корпус имеет сирийское происхождение, да и многие детали его имеют сирийскую топику. В первом томе шесть трактатов содержат упоминание имени аввы Макария, однако, отсылки даются не к корпусу, а к житийному и апофтегматическому преданию действительного Макария Египетского. Брок отмечает некоторые переклички с сочинениями Феодора Мопсуестийского, которые, впрочем, вполне естественны для Церкви Востока, но назвать их «решающими» довольно трудно – Исхак не писал на христологические темы. Так или иначе, если исключить Иоанна Апамейского, на мар Исхака имело место только одно серьёзное влияние. Это влияние традиции, обычно называемой христианским платонизмом⁶. Она была широко представлена и в Византии, и на Востоке. Определённый удар нанёс по ней Ориген, слишком радикально в ранние годы встраивавший платоническую космологию в христианское учение, однако именно благодаря его последователю Евагрию Понтийскому, эта традиция попала в широкие слои мыслящей и богословствующей публики, где накрепко связалась с аскетизмом. В восточно-сирийском мире, который и породил мар Исхака, сочинения Евагрия были очень популярны и читаемы⁷. Главный богословский авторитет VI в. Бабай Великий, вернувший христологию Церкви Востока к двухсубъектной схеме (две природы с их ипостасями во Христе), переводил библейскую экзегетику Евагрия (а также «Сотницы»), и эти переводы вполне мог читать и Исхак в монастыре Бет-Аве. Все это заставляет нас внимательнее всмотреться в эту традицию, чтобы понять, как устроена психологическая концепция мар Исхака, на которой он строит свою аскетику.

⁶ При всей условности этого термина ему нет альтернативы. И Й. Рист, и Э. фон Иванка указывали, что термин «платонизм» явно неточен, но описать это явление полноценно пока не получается.

⁷ Frankenberg, 1912; Muyldermans, 1952.

Платонистическая психология

Платонизм оказался той средой, в которой был поставлен вопрос об устройстве психики в её отношении к онтологии, точнее, к космологии. Душа, как объясняет Платон в «Федре», связывает человека с миром неподвижных идей, иллюстрацией чего служит образ возничего. Именно в силу наличия разума-«возничего» душе присуще и особое «зрение». В отношении ко всему человеческому существу душа есть сущность. Развивая мысль о душе как о сущности человека, философ говорит, что душа, по его мнению, есть не только идея, но и цель вещи. Тем самым он намечает прямой путь к аристотелевскому пониманию души как энтелехии. Говоря о характеристиках души, в «Федре» (245c-247d) Платон определил, во-первых, «сущность и логос души» как её *самодвижение* и вытекающее из самодвижения *бессмертие*, а во-вторых признал природу души состоящей в том, чтобы *двигать* тело, находясь с ним во внешнем или внутреннем единстве. Наконец, заслугой Платона надо признать и деление души на «соединённую силу крылатой парной упряжки и колесничего» т.е. двух противоположных стремлений сопрягаемых разумом.

Рассуждение о происхождении человека в «Тимее» стало первым логическим выражением понятия духа (*πνεῦμα*) как души. Однако для античного мировоззрения «дух» есть иное, нежели для библейско-семитского. Вообще, соматогенная теория психики, которую излагает Тимей, сама по себе любопытна своим несколько механистическим пафосом.

...одна часть души имеет более благородную природу, а другая – более низкую, они разделили полость этого туловища надвое, как бы обособляя мужскую половину дома от женской, а в качестве средостения поставили грудобрюшную преграду. Ту часть души, что причастив мужественному духу и возлюбила победу, они водворяли поближе к голове, между грудобрюшной преградой и шеей, дабы она внимала приказам рассудка и силой помогала ему сдерживать род вожделений, едва только те не пожелают добровольно подчиниться властному слову, исходящему из верховной твердыни акрополя. Сердцу же, этому средоточию сосудов и роднику бурно гонимой по всем членам крови, они отвели помещение стража; всякий раз, когда дух закипит гневом, приняв от рассудка весть о некоей несправедливости, совершающейся извне или, может статься, со стороны своих же вожделений, незамедлительно по всем тесным протокам, идущим от сердца к каждому органу ощущения, должны устремиться увещевания и угрозы, дабы все они оказали безусловную покорность и уступили руководство наилучшему из начал. ...

Другую часть смертной души, которая несет в себе вожделение к еде, питью и ко всему прочему, в чём она нуждается по самой природе тела, они водворили между грудобрюшной преградой и областью пупа, превратив о всю эту область в подобие кормушки для питания тела; там они и посадили эту часть души на цепь, как дикого зверя, которого невозможно укротить, но приходится питать ради его связи с целым, раз уж суждено возникнуть смертному роду.

В других диалогах Платон говорит о ощущении, памяти и мышлении, причем он говорит впервые о памяти как о самостоятельном процессе («отпечаток перстня на воске») и считает ее одним из важнейших этапов в процессе познания. Любопытно также и то, что память в модели Платона имела и чисто гносеологическое обоснование в теории «анамнесиса». Сам процесс познания у Платона, как уже упоминалось, представал в виде припоминания, таким образом, память являлась хранилищем всех знаний, как осознаваемых, так и не осознанных. Тем самым Платон подошёл к понятию «бессознательного». Довольно важным вопросом платоновской психологии, особенно с учетом его интереса к проблеме мудрости и учения (*παιδεία*) надо признать вопрос о «эросе» (стремлении) в его отношении к душе человека. Для Платона, особенно в «Пире» важным является удержание эроса в области «возвышенного» (хотя в «Тимее» и упоминается на своем месте эрос в его банальном смысле – «стремление к чадотворению»), иначе говоря, такая его генерализация, которая бы позволила считать его относящимся к «верхней части» психического устройства. Платон достигает этого путём мифологизирования. Таким образом, стремление к высшему делает человека «любителем» (*ἐραστής*).

Следующий этап развития психологии начал Аристотель⁸, который в трактате «О душе» определил душу как первую энтелехию в возможности живого тела и форму форм, проследив развитие сущности души в многообразии ее явлений – от растительной через животную до разумной. Принципиальным для всей последующей традиции надо признать динамическое понимание души (у Аристотеля выраженные через понятия «движения» и «энтелехии»). Аристотель начинает с того, что отказывается считать душу источником движения и даже чем-то движущимся. В то же самое время душа есть причина и начало живого существа, его сущность. В душе Аристотель, считавший, что душа не состоит из элементов, выделяет несколько не частей, но функций. Высшей функцией он считал разум (разумную способность), а низшей иррациональное желательное, животную часть.

⁸ Стагирит писал, что познание души способствует познанию истины и, в частности, природы.

Принципиальным для души является способность к ощущению, которая сама по себе есть источник знания. Тем самым роль перцептивных способностей была связана с функциональной способностью искать и находить истину. Другим важным достижением Аристотеля надо признать механизм воображения (*τυπώσις*), который до определённой степени предвосхитил концепцию импринтинга, развитую Лоренцем. Иначе говоря, он выстроил схему перцепции как отражения и запечатлевания образов, которые воздействуют на ту или иную функцию души.

Заключения Аристотеля стали развивать средние платоники, а за ними неоплатоники. Именно они первыми нащупали понятие духа *в отличие* от души определив дух как первое и последнее в процессе деятельности логоса. Речь, конечно, прежде всего, о Плотине, который стоит близко к точке окончательной бифуркации христианского и языческого платонизма (Порфирий и его ученики). Плотин (при всём его скептицизме относительно энтелехии) развивает мысль Аристотеля о единстве процесса мысли и её предмета (V, 9.8). Именно он начал познание души в её отличии от тела как ушедшей в себя, в духовное состояние экстаза и охарактеризовал дух (ум) как первое порождение божественной активности, а душу – как второе. В том же трактате он говорит, что «ум выше и совершеннее, чем душа». Проблема в том, что люди более пользуются чувствами, чем умом. В мысли Плотина ум поднимается до первичного мыслящего принципа, а душе отводится вторичное место. Плотин в трактате V,5 даёт весьма яркий образ *умственного зрения* (термин, который мы будем встречать вплоть до Исаака), которое пользуется неким умным светом, исходящим от всеобщего Первоисточника. Плотин (IV, 7) повторяет мысль Платона, что «другая часть [человека] является главнейшей, она-то и есть сам человек; если это так, то отношение души к телу можно сравнить с отношением формы к материи или с отношением пользующегося к орудию, которым он пользуется; в обоих случаях душа человека — это он сам». Вообще в IV, 7 Плотин все время будто корректирует Аристотеля, то в плане энтелехии, то в плане «движущего», что и понятно: выстраивая иерархическую систему бытия на основе троичности (имея в виду Душу как одну из трёх верховных Ипостасей), он неизбежно старался видеть душу бессмертным отражением и описывать психические процессы в самых возвышенных словах: «проникновение умом (*κατανόησις*) в суть каждой вещи, проистекающее из самой души — из внутренних созерцаний и припоминания, — даёт ей бытие прежде тела, а оттого, что она обладает вечными знаниями, её бытие тоже вечно» (IV, 7.12). Неудивительно, что в подобном же направлении рассуждал и близкий к Плотину Ориген.

Патристический платонизм и психологические модели

Самое проблематичное звено патристической психологической традиции состоит естественно в Оригене, точнее в том, насколько его протологические модели (справедливо считающиеся источником всех его прижизненных и посмертных бед) повлияли на формирование патристической психологии. Насколько можно судить, по известным текстам александрийского богослова, проблема психического устройства человека интересовала его в основном в связи с проблемой материи. Вполне в согласии с основной нео-платонической интуицией дуальности, Ориген в свой ранний период рассматривал материю как остывшую форму ума (или как побочный эффект этого «остывания»), а душу как промежуточную. Если сравнить это с рассуждениями Аристотеля и Плотина, то уже здесь будет виден отход в сторону большей простоты и схематичности. Интересна получающаяся тут неизбежно подчинённость души по отношению к уму. Ум – первичен, душа – следствие метаморфозы. Иначе говоря, там, где Плотин шёл путём Платона, постулируя ум как структурную часть (функцию) души, Ориген сделал выбор в сторону протологии. Это явно выражено в *De Principiis* II,8: «душа в Ветхом Завете употребляется в порицательном смысле... она охладела к ревности праведных». Ориген считает, что «*νοῦς* вследствие падения сделался душою». Иначе говоря, он признаёт душу либо в вегетативном смысле, либо вовсе добавляет в неё категорию греховности («падение»). Вопрос о психологии Оригена в поздний его период, когда он откорректировал многие свои протологические постулаты, ещё не до конца ясен, дело в том, что он всё более погружался в библейский язык, в котором для психологии в её платоническом смысле вовсе не было места. В «Филокалии», собранной каппадокийцами, душа присутствует в основном в составе трёхчастного деления человека и в библейских цитатах, которые, как считал Ориген, выдают негативное к ней отношение. В целом, можно сказать, что в ранний период психология Оригена выводится из его протологии, но также и имеет отчётливый неоплатонический оттенок, а в позднейший период александриец полностью переходит на библейский язык, который оказывается регрессивным в научном плане.

Послеоригеновская мысль находится в состоянии неустойчивого равновесия между библеизмом (вся психология которого без остатка сведена к дуальности *שׁפּוֹן \ רִוּן*, т.е. двухуровневой схемы) и платонической систематизацией на основе многоаспектно-функциональной модели. Например, св. Василия Великого психологические модели (платонического типа) интересовали исключительно как рабочий материал для аскетике. Вот образец типичного рассуждения: «Гнев, пожелания, робость, зависть, приводят к замешательству *душевную прозорливость*. Как мутное око не воспринимает видимых предметов, так невозможно с возмущенным

сердцем приступать к познанию истины. Поэтому, должно удалиться от всех мирских дел и не *вводить в душу* посторонних *помыслов*... только *чистый* и *мирный* ум способен восходить к познанию или созерцанию истины» (в этом известнейшем пассаже важным является понятие «чистого ума»). Мы уже видим несколько уровней: чувства (гнев и т.д.) рожают помыслы и влияют на способности души к познанию. Впрочем, можно заметить, что ум здесь предстаёт по-платоновски как высшая способность души. «Ум есть ничто прекрасное, — говорит св. Василий в другом месте, — и в нём мы имеем то, что делает нас созданными по образу Творца». В разделении способностей души Василий следует Платону. Ниже разума стоят силы раздражительная и вожделетельная (θυμός, ἐπιθυμητικόν). Раздражительная (волевая) *способность души* должна подчиняться разуму. Если она выходит из этого подчинения, она обращается в бешенство, и уродует душу, перерождаясь в страсть, в гнев. «Внутренняя буря смятенного духа» помрачает и ослепляет ум, делает невозможным «ведение». Но сама по себе, «раздражительность есть душевный нерв, сообщающей душе тонус, силу к прекрасным делам». Василий, как заметил Флоровский, утверждает познавательный объективизм нашей мысли, но, при этом он всегда подчеркивает активность мысли. Впрочем, почти всегда он сворачивает на инструментальные, аскетические проблемы – и здесь у него видна проблема психической мотивации. В предисловии к «Пространному изложению правил» св. Василий формулирует три основных мотива исполнения заповедей: страх наказания, рабская покорность и надежда на воздаяние. Мотивации (прежде всего убеждение) порождают διάθεσις (аффект, склонность: «любы убо во склонности есть»). В аскетической психологии Василия особую роль играет «памятование» (μνήμη), то есть особое упражнение души, опирающееся на способность *памяти*. Итак, св. Василий, следуя в целом платоновской схеме, трехчастного устройства психики, на высшей ступени души полагает ум (разум), которому необходимо подчинить остальные части души, посредством особых упражнений памяти воспитывая верные мотивации (склонности).

Соратник Василия св. Григорий Богослов также не воспроизводил в полной мере психологических моделей античности, хотя его знаменитая инструментальная пара «θεωρία – πράξις» показывает, что он оперировал всё же именно платонической психологией⁹. Однако у Григория вслед за Оригеном выражено намерение инкорпорировать библейскую дуальную в основе своей антропологию, имеющую отчётливый семитский характер («дух», «плоть») в богословие. В целом, можно, к сожалению, сказать, что устройство перцептивной, аффективной и ноэтической сфер человека не очень волновало великих каппадокийцев. И этот интерес был прямо

⁹ Даже в известной фразе его стихов: «Не обольщайся чрез меру приятностями запахов, мягкостью осязания и вкусом» видна некая модельность.

пропорционален стремлению разработать аскетические практики. У Василия он был. Григорий Богослов был менее склонен концептуализировать аскетический опыт, но один из его ближайших соратников имел для этого усиленную мотивировку – величайший спекулятивный богослов св. Григорий Нисский. В его трактатах «Об устройении человека», «О девстве» и других он попытался выразить синтетическое представление о человеческой душе и её устройстве, которое включало не только прошлое, но и будущее, т.е. сотериологию. Совершенно явно библистическая (и оригеновская) линия чувствуется в подчёркнутом использовании «духовной» терминологии, хотя в «Устройстве человека» мы встречаем чисто платонический пассаж: «из представляемого мыслью о человеке важнее умственная деятельность, нежели вещественное в составе, но что ум у нас не заключается в каких-либо частях, а равно и во всех и во всём, и не объёмля их извне, и не содержась внутри их» (De nat. hom. 15). Впрочем, для традиции, ведущей к Исааку Сирину, Григорий Нисский оказывается нерелевантным, для представления же о путях христианского платонизма – довольно важным.

Понтийский философ Евагрий, друг Василия и Иоанна Златоуста безусловно заслуживает отдельного разговора. Его значение для восточно-православной аскетической традиции и для её сирийской части в особенности трудно переоценить. Он явился признанным учителем аскетике, а вместе с ней – психологии для нескольких поколений сирийских духовных писателей. Уже давно никто вслед за о. Иренеем Осэрром не называет богословие Евагрия интеллектуализмом, но то, что именно Евагрий упорядочил терминологию, вводя чаще слово νοῦς – это факт. В ряде трактатов («О помыслах», «Практике» и ряде иных) Евагрий обсуждает динамику: т.н. «помыслы» (λογισμοί), т.е. особые типы (комплексы) представлений, образующие устойчивые ассоциации мышления и деятельности. Сам факт ассоциации Евагрий именуется на языке аскетике «страстью», при этом страсти почти не отличаются от помыслов, пользуясь ассоциативным характером ума. Это «почти» кроется в самом факте свободной воли: помыслы «не зависят от нас» (οὐκ ἐφ' ἡμῖν ἐστί), а страсти – это болезни души, которые лечатся специфическими аскетическими практиками. Сам Евагрий понимал диалектичность процесса: в гл. 37 «Практика» он задаётся вопросом, мысль ли приводит в движение «страсти» или наоборот. В знаменитом трактате «О помыслах» он обсуждает и процесс превращения движений (помыслов) в образы. Этот процесс он называет словом νόημα. К. Стюарт в своей статье о Евагрии к месту вспоминает мнение Аристотеля, что «мыслить невозможно без воображения» (De Memoria 4449b)¹⁰. Евагрий не сводит всю психику и вообще всего человека к уму, наоборот – он пытается выстроить некоторую иерархическую, но нелинейную

¹⁰ Stewart, 2001.

модель человека. Такую модель, зная которую, человек (аскет, а затем и «гностик») наиболее эффективно восходит, как скажет позднее мар Исхак, на ступени духовной башни (том I, трактат 1). Психология Евагрия была практической ровно настолько, чтобы заниматься «аскетической терапией», которую можно уподобить психиатрии, только вместо грубых расстройств (неврозов, психозов, психастенических и шизофренических процессов) объектом лечения выступают более тонкие болезни верхней части душевной конструкции.

Итак, какие психологические модели Исаак Сирийский мог получить в качестве сложившейся традиции? Во-первых, это унаследованная им от Иоанна Отшельника и от семейной традиции библейская психология с её дуальностью (нефеш/руах), пропущенная через экзегезу школы Феодора Мопсуестийского. Сам Феодор, погружённый в мир библейских образов и понятий, практически не интересовался механикой души, хотя посвятил немало страниц антропологической катастрофе грехопадения¹¹. Как известно, он отрицал первородный грех, но признавал изначальную смертность человека, которая неизбежно минимализирует значение горнего элемента в душе. Во-вторых, на мар Исхака оказала влияние «платоническая» святоотеческая аскетика, попавшая благодаря Евагрию к сирийцам¹². Её принципиальное значение подчёркивали многие исследователи мистической мысли сирийцев¹³. Эта аскетическая психология динамична (душа как ум в комплексе с воспринимающее-чувствительной функцией и движения – гневающееся и желающее), но феноменологическая сторона присутствует тут только как фон для развития терапевтического рассуждения. Евагрий все-таки пишет для монахов, чтобы помочь им излечить их души. И наконец, это мистическое прочтение Ареопагитского теологического и космологического иерархизма. Древнейший перевод Ареопагитик на сирийский (версия Сергия Решайнского) оказал большое влияние на многих сирийских авторов. В первом томе Исхака ареопагитские тексты цитируются дважды: в 20-м трактате (из «De Divinis Nominibus 4.11») и в 26-ом (De coelesti hierarchia 7.2). Во втором томе несколько цитат выявлено Брокком, что позволяет считать ареопагитский корпус одним из важных, хотя и умеренно используемым, источников Исхака.

Из контаминации этих традиций и возникает аскетическая система сирийского иночества, представленная в основном писателями восточно-сирийской традиции, но также выявившаяся у западных сирийцев (монофиситов) Иакова Саругского и Сергия Решайнского, а также ряда других западно-сирийских писателей. Но в сочинениях мар Исхака эта традиция наша своё полное и высшее выражение.

¹¹ Гурьев, 1890 стр. 277-279.

¹² Muyltermans, 1952; Guillaumont, 2004.

¹³ Beulay, 1987.

Душеведец с горы Матут

Теперь немного истории, без которой будет непонятно конкретное воплощение этой традиции у мар Исхака. Прежде всего, необходимо отметить непростое церковное положение, в котором оказался будущий великий учитель аскетике. Родившийся около 613 года в провинции Катар (Бет-Катра́йе), входившем тогда в состав Сасанидского Ирана. Для сироязычных христиан в условиях стремительной смены власти и перехода к исламскому владычеству наступило довольно тревожное время. После коллапса лахмидской столицы Хиры в 633 войска халифа Умара I начали завоевание Ирана. Битва при Кадисийе (636 г.), кончившаяся разгромом персидских войск открыла мусульманам путь к быстрому завоеванию страны, а разгром византийских войск при Ярмуке в том же году исключил Византию из числа даже теоретических вершителей судеб региона. Военные лагеря Куфа и Басра, основанные завоевателями в южной части государства, стали символом падения Ирана. В 642 г. битва при Нихавенде сделала арабов властителями северного и центрального Ирана, а Фарс столицей Истахр капитулировал в 649. Последний сасанидский шах Ездигерд был убит в хорасанском Мерве в 651 г.¹⁴ Таким образом, вся жизнь мар Исхака проходила в условиях далёких от мирных, а точнее говоря, в обстановке слома эпохи и национальной катастрофы. Юношей он много изучал Писание (возможно, под руководством своего родственника Гавриила Катарского¹⁵), а когда католикос увёз его на север, то он основательно изучил отеческие писания. После неудачного пятимесячного пребывания в Мосуле, где располагалась Ниневийская кафедра Церкви Востока, Исхак кружным путём возвращается на родной юг Месопотамии. Если его постриг и иноческая жизнь оказались связанными с северным монашеством (Бет-^сАве, возможно Святая Гора), то в Хузистане, недалеко от Шуштера и Хурмузд Ардашира (арабы назовут его аль-Ахуаз) он встретился с мощным иноческим движением, начало которому положил знаменитый инок Шабур, называемый Раббаном (великим). Основанная им иноческая община и стала родной для Исаака, избежавшего епископства и арабских войск, хозяйничавших в центре страны. Она располагалась недалеко от монастыря Раббана Шабура, на горе Матут, точное расположение которой в отрогах южного Загроса найти довольно затруднительно. Ишоднах пишет, что мар Исхак «взошёл на гору Матут (ܡܬܘܬ ܕܕܘܪܝܢ ܩܪܝܘܢܐ), которая находится (ܩܪܝܘܢܐ – букв. «лежит в округе») в местности Бет-Хузайе, и жил в безмолвии вместе с отшельниками, там обретающимися»¹⁶. Заметим,

¹⁴ См. О. Г. Большаков. История Халифата. М., 1993. Гл. 3; F. McGraw Conner. The Early Islamic Conquests. Princeton. 1981. pp. 157-220.

¹⁵ О нём см. (Brock, 2008)

¹⁶ Le Livre de la Chasteté, éd. J. B. Chabot (Mélanges d'Archéologie et d'Histoire 16) (Paris, 1896) p. 63 (фр. пер.: p. 277).

что именно на этой горе обитал ещё до Шабуря почитаемый отшельник Иоанн Сава (т.е. Старец)¹⁷.

О богословских взглядах прп. Исаака написано много, но большая часть старых работ – это рассуждения вне собственно восточно-сирийского контекста. Очерк Шабо¹⁸ и предисловие к Д. Миллера к книге английского перевода можно назвать счастливым исключением. В том же духе выдержана и популярная книжка о И. Алфеева¹⁹, но именно для систематизации психологической парадигматики она мало чего даёт, ибо всё множество терминов Исхака выложено без чёткой структуры. Впрочем, при некоторой усидчивости из книги русского патролога можно извлечь немало полезных сведений, хотя для систематического взгляда сейчас можно обращаться к новой книге ведущего специалиста по исааковедению – Сабина Кьяла²⁰. Если же говорить о богословии прп. Исаака в целом, то главная задача современной патрологии состоит в том, что его надо описывать в контексте тех направлений и тенденций, которые сформировали его. С одной стороны, это антиохийская традиция, притом в такой форме, которая бытовала в Церкви Востока в V-VI в.

К слову, у мар Исхака мы не находим следов специфически «несторианского» христологического дискурса. По большей части, он вообще не касается христологических тем. В отношении исповедальной тенденции Бабая Великого, возродившего «несторианство» (радикальное диофизитство, признание формулы «две природы-две ипостаси-одно лицо Единения») в специальной церковно-исторической литературе нет единого взгляда²¹. Однако для нас важно соображение, высказанное ещё Шабо, но повторенное В.М. Лурье в его рецензии на книгу иером. Илариона Алфеева. Оно сводится к тому, что аскетическое направление, к которому принадлежали южно-иракские мистики и лично Исхак с горы Матут, в определённой мере противостояло направлению Бабая, которое в века исламского владычества стало одним из основных в Церкви Востока. Исаак был представителем своеобразной «альтернативы» церковному официозу, причём такой, которая не порывала открыто с патриархом и несторианским

¹⁷ (Bettiolo, 1989).

¹⁸ Chabot, 1892.

¹⁹ Алфеев, 1998.

²⁰ Chialà, 2002.

²¹ Ряд исследователей (Р. ЛеКоз, М. Жюжи, И. Мейендорф, Дж. МакГакен, В.М. Лурье и др.) и автор настоящей статьи придерживаются точки зрения на эту тенденцию как на уклонение от основного пути византийского богословия. Дело в том, что Бабай Великий произвёл достаточно радикальную «несторанизацию» Церкви Востока, приведшую к её отрыву от византийского Православия и созданию самостоятельной восточно-сирийской традиции. А. Грильмейер, С. Брок и И. Алфеев абстрагируют богословие АЦВ от линии Нестория и Бабая. Позицию В. Болотова и современного исследователя Н. Селезнёва можно назвать ревизионизмом в сторону Нестория. Так или иначе, вопрос нельзя назвать разрешённым.

богословием, но противопоставляла ему «аскетическое бегство»²². О близости мар Исхака к «анти-бабаевскому» направлению можно судить по фразе в трактате 35 (сохр. в ркп. Add 14633, fil. 60b) $\text{ܐܝܢ ܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ}$, т.е. «един сын, едина ипостась», что явно противоречит формуле Нестория и Бабая «две природы-две ипостаси» (Chabot, 1892 стр. 22).

Итак, для понимания богословия прп. Исаака важна именно эта аскетическая традиция в двух её главных формах: северной (идушей от Авраама Кашкарского) и южной (идушей от Иоанна Савы и Раббана Шабуря). Она была определена кругом чтения прп. Исаака, в котором особое значение играла евагрианская аскетическая традиция. Можно заметить, что прп. Исаак для объяснения духовных и психических процессов использует довольно сложно устроенную психо-антропологическую модель. При конструировании её он прибегает к специальному словарю понятий и обильно пользуется метафорами. И для понимания сущности этой модели невозможно обойтись без Евагрия.

Итак, система психологии мар Исхака может быть представлена в виде нескольких кругов души: телесное, душевное, ум/дух. Поскольку для Исаака, как и для Евагрия, ܡܘܠܬܐ есть, прежде всего, борьба, то можно сказать, что эти уровни суть рубежи обороны против восьми страстей или [греховных] помыслов (чревобесия, блуда, сребролюбия, печали, гнева, уныния, тщеславия и гордости). Победа над этими помыслами предполагает рациональное и эффективное управление антропологическими структурами. Из них мар Исхак уже выделяет три указанных выше уровня: телесный, нозический (то есть собственно душевно-умственный) и высший, духовный. Основу телесного уровня составляет тело (ܦܘܪܓܐ / ܦܘܪܓܐ), которое в согласии с александрийской платонической традицией нередко приравнивается у Исхака к плоти (ܕܘܫܬܐ / ܕܘܫܬܐ). Мир (у Исхака это понятие ܕܘܫܬܐ / ܕܘܫܬܐ уравнивается с понятием «страсти») представляет для плоти постоянные поводы к борьбе. Для Исаака страсти суть движения мира в человеке, мар Исхак называет их ܕܘܫܬܐ / ܕܘܫܬܐ («внутренние движения», но там, где прекращается их динамика, «мир умирает»). Эту связь микрокосмического характера верно выделяет пронизательный Флоровский²³, который точно видит в технике редукции душевного движения (погашения чувств) «платонический мотив»²⁴.

Для мар Исхака психическая сфера человека подобна механизму, который включается от внешних толчков (поводов) и движения восприятия

²² Лурье, 1998 стр. 30-34: «св. Исаак, разумеется, не был несторианином, а несторианство, тем не менее, было настоящей ересью и в его, и в более раннее время. Но он жил в такой церковной среде, где словно бы не существовало III Вселенского Собора, и в которой поэтому разделение пшеницы и плевел, ускорить которое и бываюи призваны соборы, совершалось крайне медленно»; **Шабо:** «»

²³ Флоровский, 1990 р. 187.

²⁴ Он же, с. 188.

(иначе – ощущения или просто «чувства», *ḡeḡḡē / αἰσθήσεις*) преобразуют внешние толчки в образы (*ḡalmē / εἰκόνες τῆς σωματώσεως*), создают гештальты. На этом этапе образы существуют уже в виде помыслов, в терапевтической ситуации – позорных (*wa'deh za'wē / αἰσχροὶ λογισμοί*). Всё это «бессознательное» превращение формирует на внешнем рубеже души человека предпосылку для свободы или рабства ноэтической сферы, т.е. собственно души. Гештальты, превратившиеся в помыслы для ума уже суть реализация свободной воли (*ḡerūtā / αὐτεξούσιον*), и эти помыслы уже способны видеть истину (пребывать в знании). Неслучаен образ умаловца в трактате I,1, который, будучи способен к исследованию (рассуждению, *ḡapāyā/μελέτη*), должен суметь заставить обе части (*zū'ē*) ума отречься от мира, удалиться от процесса продуцирования гештальтов и «преодолеть коварное видимое вещество». При этом рациональная часть ума (*ḡe'ayānā / νοῦς, διάνοια*) выступает как средство высвобождения «истинного», того, что «обретается внутри и не воспринимаемо», но которое представляет собой те самые ступени (*masqānē*) из второго трактата, которые выводят к восхождению на «духовную башню».

Разум, *intellectus* (*hawḡā / νοῦς*) и рассудок / рассуждение (*mad'a / νοῦς*) способствуют включению особенного умственного зора (*ḡawḡā d-ḡe'ayāneh*), который при надлежащем труде любви, веры и усердия преобразуют основу души, которую Исхак иногда, вслед за макарьевским корпусом именуется сердцем (*lebḡā / καρδία*). Так душа (*nafḡā*) вступает в область добродетели, чему подтверждением служит особое душевное зрение (*ḡazḡā nafḡānāyā / ψυχικὴ θεωρία*), во время чтения Писания проявляющееся как луч света, идущий по страницам книги. Впрочем, аскетическая и мистическая жизнь души находится за границей нашего рассуждения, и за описанием процесса терапии можно обратиться к статье о Юстина Поповича о гносеологии мар Исхака²⁵.

Таким образом, в лице мар Исхака, отшельника с персидской горы Матут, мы встречаем интересного интерпретатора психологии платонического типа, который приспособил её для аскетических нужд, дополнил и развил. Как мы видим, в психологической модели св. Исхака выражена та же интуиция, что у Платона и других платоников. Несмотря на негативизм позднейшей византийской схоластической традиции в отношении имени платонизма, само содержание его никто под вопрос не ставил, а Итал или Пселл боролись уже не за имя, а за концепт Нового времени, который они связали на вторичной основе с Платоном. Содержание, выраженное мар Исхаком – это психологическая система высокого уровня, позволяющая сформулировать ясную и внятную аскетику. Его практика и теория стали настоящим мостом, который соединил греческий Запад и сирийский Восток в единое аскетико-мистическое пространство. И в этом его непреходящая заслуга.

²⁵ Поповић, 1987 стр. 105-140, 223-227.

Цитируемые труды

- Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita* [Книга] / авт. Chialà S. – Firenze: Leo S. Olshki, 2002.
- De S. Isaaci Ninivitae vita, scriptis et doctrina* [Книга] / авт. Chabot J.-B. – Paris, 1892.
- Dialogues et taraités* [Книга] = SC / авт. Jean d'Apamée / перев. Lavenant R. – Paris, 1984. – Т. 311.
- Evagriana Syriaca. Textes inédits du British Muséum et de la Vaticane édités et traduits* [Книга] / авт. Muyltermans J. – Louvain: Bibliothèque du Muséon 31, 1952.
- Evagrius Ponticus* [Книга] / авт. Frankenberg W. – Göttingen: Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, nF 13, 2., 1912.
- Gabriel of Qatar's Commentary on the Liturgy* [Раздел книги] / авт. Brock S. // *Fire from Heaven. Studies in Syriac Theology and liturgy* / авт. книги Brock S. – Ashgate: VARIORUM, 2008.
- Imageless prayer in Evagrius ponticus* [Журнал] / авт. Stewart C. // *Journal of Early Christian Studies* 9/2. – 2001 г. – стр. 174-201.
- Isaac of Nineveh [Книга] / авт. Brock S. – Louvain, 1995. – Т. CSCO 555 / Scr. Syri 554/555.
- La Lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale* [Книга] / авт. Beulay R. – Chevetogne, 1987.
- Le milieu historique de Jean le Solitaire* [Конференция] / авт. Halleux de A. // *III Symposium Syriacum* 1980. – Roma: OCA 221, 1983. – стр. 299-305.
- Le philosophe au désert Evagre le Pontique* [Книга] / авт. Guillaumont A.. – Paris, 2004.
- Lineamenti di patrologia siriaca* [Раздел книги] / авт. Bettolo P. // *Complementi interdisciplinari di patrologia, a cura di.*, pp / авт. книги Quasquarelli A.. – Roma, 1989.

The ascetical Homilies [Книга] / авт. Miller D. – Boston, 1984.

НΣΥΧΑΣΜΟΣ. Исихазм. Аннотированная библиография. [Раздел книги] / авт. Хоружий С.С. – Москва, 2004.

Восточные отцы V-VIII вв. [Книга] / авт. Флоровский прот. Г. – Париж: YMCA-PRESS, 1990.

Мир Исаака Сирина [Книга] / авт. Алфеев иером. Иларион. – Москва, 1998.

Новооткрытые тексты преп. Исаака Сирина [Статья] / авт. Лурье В.М. // Вертоград-информ. – 1998 – 40: Т. 7.

Пут богопознания. Поглавља из православне аскетике и гносеологије [Книга] / авт. Поповић Ј. – Београд, 1987.

Феодор, епископ Мопсуестийский [Книга] / авт. Гурьев П. – Москва, 1890.

Факрасис. Диспут прп. Григория Паламы с Никифором Григорой¹

Предлагаемое вниманию читателя Факрасиса протостратора краткое изложение диспута святейшего [архиепископа] Фессалоникийского кир Григория и Григоры философа, который состоялся в палатах пред лицом василевса – или, более кратко, Сокращенное изложение, составленное Факрасисом, прения Григория Паламы и Никифора Григоры – было впервые опубликовано испанским богословом иезуитом, видным специалистом по эпохе исихастских споров о. Мануэлем Кандалем в 1950 г. В основу издания Кандаля была положена рукопись Paris. Coisl. gr. 100 (ff. 226^r – 232^r), которую издатель, исправляя Монфокона, передатировал с XV столетия на XIV. Рукопись принадлежит руке монаха Филофея Константинопольского (не путать с Филофеем Коккиным) и хранилась в библиотеке Великой лавры Св. Афанасия на Святой горе Афон.

Всего же о. Мануэлю, как и о. Думитру Станилоаэ, выпустившему в 1938 г. свою монографию о прп. Григории Паламе, было известно 10 рукописей, содержащих данный текст; издателям IV тома творений Паламы тридцать с лишним лет спустя – уже 17.

Надписание памятника в различных манускриптах не совпадает, так что буквально с первых строк перед нами – продукт сознательного отбора издателем из всего множества рукописных вариантов заглавия – одного, наиболее, на их взгляд, предпочтительного. Разбивка на главы (всего их 27) также произведена издателем, причём в изданиях П.К. Христу и о. Мануэля (Кандаля) она совпадает не во всё.

Позднее текст источника был опубликован в IV томе собрания творений прп. Григория Паламы, осуществлённого П. Христу (по этому изданию и осуществлён настоящий перевод), хотя, как справедливо заметил А.Г. Дунаев, данное сочинение «к творениям Паламы может быть отнесено лишь с долей условности». При всей несомненности последнего утверждения следует, тем не менее, признать очевидное – данный трактат является одним из важнейших источников по истории развития исихастской полемики на её позднем этапе, в середине 50 х гг. XIV в., когда происходит, по словам А. Риго, «почти полное прекращение религиозных споров». И хотя победа паламитов после Собора 1351 г. стала безоговорочной, оппозиция в лице таких личностей, как Никифор Григора, Иоанн Кипариссиот или еп. Арсений Тирский, не желала признать бесперспективность своего пути.

Творение Факрасиса проливает свет на те позиции, которых придерживались на данном этапе спора два его главных на тот момент протагониста – исихаст Григорий Палама и философ, – традиционалист и неоплатоник, – Никифор Григора, «неоспоримый и несгибаемый вождь антипаламитов», по словам иером. Герхарда Подскальски (S.J.).

Ценность источника заключается уже в том, что он обнаруживает множество параллелей с сочинениями не только Паламы и Григоры, но и прочих участников спора с обеих его сторон.

Д.И. Макаров

¹ Для альманаха «Волшебная Гора» нами предоставлена сокращённая версия (скорее эксерпт) вступительной статьи Д.И. Макарова и часть нашего перевода Изложения диспута. Комментарии составлены Д.И. Макаровым с использованием примечаний о. Мануэля (Кандаля); примечания Д.И. Макарова отмечены астериском (*).

Полное издание текста Диспута готовится нами в рамках научной серии *Smaragdus Philocalias* (с приложением текстов Паламы и св. Нила Кавасилы). Особую благодарность хочу выразить моему коллеге А.Ю. Волкевич (за сверку перевода Диспута), а также Д.В. Бугаю, который ценными советами помогал нам в процессе работы. Д.А. Поспелов