Религиозная организация —
духовная образовательная организация высшего образования
«Московская духовная академия Русской Православной Церкви»
Кафедра Богословия

На правах рукописи

Иеродиакон Максим (Судаков)

АСКЕТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ МАРТИРИЯ-САХДОНЫ В СВЕТЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ

Специальность: Аскетика

Диссертация

на соискание ученой степени кандидата богословия

Научные руководители:

кандидат исторических наук,
кандидат богословия,
доктор церковной истории
профессор А. И. Сидоров

кандидат богословия
профессор игумен Дионисий (Шленов)

Сергиев Посад, 2021

ОГЛАВЛЕНИЕ

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ........5
ВВЕДЕНИЕ........7
ГЛАВА 1. ОЧЕРК ИСТОРИОГРАФИИ........19
§ 1.1. Рукописи основного источника........19
§ 1.2. Издания сочинений Мартирия-Сахдоны........22
§ 1.3. Исследования........28
§ 1.4. Основные итоги........39
ГЛАВА 2. ЖИЗНЬ, ЛИТЕРАТУРНЫЕ ТРУДЫ И ОСОБЕННОСТИ ВЕРОУЧЕНИЯ МАРТИРИЯ-САХДОНЫ........41
§ 2.1. Биография Мартирия-Сахдоны........41
2.1.1. Историческая ситуация........41
2.1.2. Жизнеописание Мартирия-Сахдоны........45
§ 2.2. Сочинения Мартирия-Сахдоны........63
2.2.1. Содержание сочинений Мартирия-Сахдоны и их читатели........63
2.2.2. Источники Мартирия-Сахдоны........74
2.2.3. Литературные особенности «Книги совершенства»........80
2.2.4. Композиция «Книги совершенства»........83
§ 2.3. Особенности христологии Мартирия-Сахдоны........87
2.3.1. Особенности христологической терминологии в Церкви Востока и у Мартирия-Сахдоны........87
2.3.2. Единство ипостаси Христа у Мартирия-Сахдоны........93
2.3.3. Мартирий-Сахдона и Несторий........97
2.3.4. Мартирий-Сахдона и Бабай Великий........101
2.3.5. Особенности языковых выразительных средств в христологическом учении Мартирия-Сахдоны........103
2.3.6. Мартирий-Сахдона и монофелитство........111
2.3.7. Свидетельства рукописной традиции........112
§ 2.4. Основные итоги........114

ГЛАВА 3. СОТЕРИОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ АСКЕТИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ МАРТИРИЯ-САХДОНЫ....................119
§ 3.1. Последствия греха Адама и искупление человеческого рода.......120
§ 3.2. Восстановление образа Божьего в человеке....................126
§ 3.3. Покаяние как основной метод исцеления и преображения души и тела человека....................130
§ 3.4. Молитва и созерцание как основные средства обожения человека....................135
§ 3.5. Основные итоги....................142
ГЛАВА 4. УЧЕНИЕ О СТРАСТЯХ....................144
§ 4.1. Чревоугодие....................144
§ 4.2. Блуд....................145
§ 4.3. Сребролюбие....................149
§ 4.4. Гнев....................151
§ 4.5. Печаль и уныние....................156
§ 4.6. Тщеславие и гордость....................159
§ 4.7. Основные итоги....................163
ГЛАВА 5. УЧЕНИЕ О ДОБРОДЕТЕЛЯХ....................165
§ 5.1. Особенности понятийного аппарата Мартирия-Сахдоны в аретологии....................165
5.1.1. Путь....................166
5.1.2. Страх Божий....................168
5.1.3. Красота....................172
§ 5.2. Вера, надежда и любовь....................183
5.2.1. Вера....................183
5.2.2. Надежда....................187
5.2.3. Любовь....................192
5.2.4. Союз трех добродетелей....................197
§ 5.3. Воздержание....................201

§ 5.4. Целомудрие и девство..205
§ 5.5. Странничество и нищета..210
§ 5.6. Терпение...213
§ 5.7. Кротость..216
§ 5.8. Смирение и послушание...218
§ 5.9. Основные итоги..223
ЗАКЛЮЧЕНИЕ...225
СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ...231
ПРИЛОЖЕНИЕ 1. Основные аскетические термины, использованные Мартирием-Сахдоной...254
ПРИЛОЖЕНИЕ 2. «Книга совершенства». Часть II, глава II. «Об истинной вере и твердом исповедании православия»..257
ПРИЛОЖЕНИЕ 3. «Книга совершенства». Часть II, глава VI. «О девстве и святости»...280
ПРИЛОЖЕНИЕ 4. «Книга совершенства». Часть II, глава VIII. «О богослужении, молитве, бдении и чтении»...292
ПРИЛОЖЕНИЕ 5. Карта Западного Ирана времен жизни Мартирия-Сахдоны...325

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

БВ	Богословский вестник. Серг. П., 1892–1918 (ежемесячно); н. с. 1–. 1993–.
БТ	Богословские труды. М., 1958–.
ПСТСО	Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. 1–. М., 2009–.
ПЭ	Православная энциклопедия. М., 2000–.
ТСО	Творения святых отцов в русском переводе 1–69 [1–77]. М.: МДА, 1843–1864, 1871, 1872, 1880–1891, 1893–1917.
ACO	Acta Conciliorum Oecumenicorum / Ed. E. Schwartz, J. Straub. Strassburg; B.; Lpz., 1914–1974. 4 vol.
CPG	Clavis patrum graecorum. Vol. 1–4 / Cura et studio M. Geerard. Turnhout, 1983, 1974, 1979, 1980; Vol. 5 / M. Geerard, F. Glorie. Turnhout, 1987; Vol. 3a (addenda vol. 3) / Parata a J. Noret. Turnhout, 2003.
CSCO	Corpus scriptorum christianorum orientalium. P., etc. (затем Leuven; книжная серия, все старые выпуски были воспроизведены в Левене репринтно), 1903–.
GEDSH	Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage / Ed. S. P. Brock et al. Piscataway (New Jersey): Gorgias Press, 2011.
OCA	Orientalia christiana analecta. R., 1935–. Vol. 101–.
OCP	Orientalia christiana periodica. R., 1935–. Vol. 1–.
PG	Patrologiae cursus completus. Series graeca / accurante J.-P. Migne. P., 1857–1866. T. 1–161.
PL	Patrologiae cursus completus. Series latina / accurante J.-P. Migne. P., 1844–1864. T. 1–225.
PO	Patrologia orientalis / Ed. R. Graffin, F. Nau. P., 1907–. T. 1–.
PS	Patrologia syriaca / Ed. R. Graffin. P., 1894–. T. 1–.
SC	Sources chrétiennes / Éd. H. de Lubac, J. Daniélou. P., 1942–.

Учебные заведения

МДА	Московская духовная академия
ПСТГУ	Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет

Названия городов

М.	Москва
СПб.	Санкт-Петербург
Серг. П.	Сергиев Посад
B.	Berlin, Berolinum, Berolini
L.	London
Lpz.	Leipzig, Lipsiae
P.	Paris, Parisiis
R.	Romae, Roma, Rome

ВВЕДЕНИЕ

Диссертация посвящена аскетическому учению Мартирия-Сахдоны, сирийского монашеского писателя первой половины VII века, епископа города Махозе д'Ареван в области Бет Гармай Персидской империи. Он принадлежал Церкви Востока, но впоследствии перешел в Церковь Римской империи. Однако в связи с тем, что он долгое время пребывал в неопределенности выбора своей принадлежности к одной из этих Церквей и доподлинно неизвестно, как он закончил свою жизнь, имеют место сомнения в установлении его конфессиональной ориентации. Сохранилось исповедание веры Мартирия (его перевод дан в Приложении 2), где он уделяет особое внимание христологии, в которой его взгляды расходятся с официальной позицией Церкви Востока.

Мартирий-Сахдона был известен как опытный наставник монахов, сам испытавший монашескую жизнь как в киновии, так и в уединении. Он написал несколько аскетических сочинений, из которых в настоящее время обнаружены и опубликованы следующие: пространный трактат «Книга совершенства», из которого утрачены значительные фрагменты текста, а также пять писем к монахам и «Изречения мудрости», сохранившиеся не в полном объеме. Данные сочинения и рассмотрены в диссертации с точки зрения православной аскетики. Наряду с этим, изложена биография автора, а его христологические воззрения особо проанализированы в свете православной догматики.

Степень разработанности проблемы. О Мартирии-Сахдоне и его произведениях написано несколько работ: одна диссертация и несколько статей в научных журналах, энциклопедиях и сборниках. Все эти работы, за исключением одной статьи, написаны европейскими учеными на иностранных языках. Основной вклад в изучение письменного наследия Сахдоны внес бельгийский востоковед Андре де Аллё, также следует

выделить труды таких исследователей как Иосиф Симон Ассемани, Поль Беджан, Себастьян Брок, Луи Вебе, Генрих Гуссен, Луи Лелуар, Нина Викторовна Пигулевская, Уильям Райт, Жан-Батист Шабо, Иван Овидиу, Бишара Эбейд, Джейсон Скалли. Особо следует упомянуть Робера Бёлэ — автора примечательной монографии по сирийской аскетической традиции, в которой уделено должное внимание и Мартирию-Сахдоне. Труды перечисленных ученых, за исключением одной диссертации, посвящены лишь частным аспектам настоящей темы и, в силу своего формата (статьи), достаточно кратки.

Актуальность исследования. С давних пор до настоящего времени в русской богословской науке недостаточно полно используется письменное наследие сирийских авторов. Оно намного полнее освоено зарубежными исследователями и представлено их трудами на иностранных языках. В России интерес к изучению сочинений сирийских писателей стал возрастать только в последние годы. В данной диссертации рассмотрено аскетическое учение сирийского подвижника, письменное наследие которого значительно как по объему, так и по авторитетности. В России он, как и многие сирийские авторы, известен в основном только исследователям, занимающихся патрологией, историей Церкви и сирийской литературой, хотя в Европе о нем написано несколько работ и неоднократно изданы его сочинения.

Произведения Мартирия-Сахдоны, как было сказано, уже изучались в Европе, но эта работа проводилась неправославными исследователями и публикации писались на иностранных языках. Между тем, в русской богословской науке теория аскетизма до сих пор базируется целиком на греческих и (в меньшей мере) на латинских источниках, сирийская же христианская литература еще только начала рассматриваться как источник по данному предмету. Настоящая диссертация могла бы внести вклад в изучение теории православного аскетизма с точки зрения духовного опыта сирийских подвижников.

Мартирий-Сахдона среди сирийских аскетических авторов занимает исключительное положение по отношению к Православной Церкви: он несколько раз переходил в Православную Церковь, был в конце концов отвергнут и Церковью Востока, и Православной Церковью, а его христологичекое учение занимает промежуточное положение между Православием и несторианством, но при всем этом после смерти он почитался православными и его сочинения входили в круг их назидательного чтения. Рассмотрение данного феномена представляет для богословской науки особый интерес. Случай этого сирийского писателя ставит вопрос более общего характера, решение которого выходит за рамки настоящего исследования: насколько этическое учение в иных конфессиях бывает искажено вследствие искаженных догматов.

Научная новизна исследования. В трудах зарубежных исследователей отсутствует анализ аскетического учения Мартирия с точки зрения православной традиции: данная работа проведена в настоящей диссертации. Наряду с этим, предложен и обоснован несколько скорректированный взгляд на вероисповедание Мартирия-Сахдоны. В его сочинениях выявлена особая система аскетического учения. Дополнен ряд обнаруженных источников, которыми пользовался писатель. В приложении дан перевод нескольких фрагментов произведений Мартирия, имеющих особо важное значение для исследования. Указанные переводы необходимы для удобства внимательного анализа содержащейся в этих фрагментах информации. Кроме того, их публикация предоставляет возможность русскому читателю познакомиться с литературным наследием этого сирийского автора.

Теоретическая и практическая значимость исследования. Прояснение значения Мартирия-Сахдоны как аскетического писателя, позволяющее установить его место среди авторов аскетической письменности, главным образом, определяет теоретическую значимость работы. Кроме того, в ней осмыслен целый ряд аскетических понятий на

сирийском языке с точки зрения их греческих эквивалентов. Практическая значимость исследования состоит в том, что выводы и обобщения, полученные в нем, могут послужить материалом для энциклопедических статей, для монографий и диссертаций, а также для составления учебных пособий по аскетике.

Объектом исследования является христианская аскетика.

Предмет исследования — аскетическое учение, содержащееся в произведениях Мартирия-Сахдоны, а также его мнения в христологии и его биография.

Хронологические рамки исследования определяются периодом времени, когда писали те авторы, произведения которых используются для сравнительного анализа произведений Мартирия-Сахдоны, скончавшегося около 650 г. Для сопоставления в основном используются духовные сочинения, написанные прежде Мартирия, так как важно определить, какие произведения могли повлиять на его мысль. Самые ранние из этих произведений относятся ко II в., когда жил мученик Иустин Философ, которого цитирует Мартирий. Значение имеют также сочинения современников Мартирия, так как в них имеются текстуальные и смысловые совпадения с писаниями последнего, которые можно объяснить не иначе, как заимствованием. Произведения, написанные после смерти Мартирия, имеют значение для установления соответствия идей Мартирия смысловому контексту православной аскетической традиции и соответствия его вероисповедания православному богословию, для чего учитываются сочинения прп. Иоанна Дамаскина, прп. Феодора Студита и прп. Симеона Нового Богослова. Таким образом, исследование ограничивается периодом с сер. II до нач. XI вв.

Цель диссертации — систематически изложить аскетическое учение Мартирия-Сахдоны и выявить степень его соответствия православной традиции. Для этого в ходе работы выполняются следующие **задачи**:

— изложение биографии автора исследуемых произведений;

— анализ его христологического учения;

— прояснение вопроса о его вероисповедной принадлежности, насколько это позволяют свидетельства источников;

— выделение ключевых для теории аскетизма понятий, употребляемых автором;

— анализ значения этих понятий в соответствии с контекстом их употребления;

— выявление основной идеи в аскетическом учении Мартирия;

— оценка мнений Мартирия в аскетике с точки зрения православного богословия.

Основная часть диссертации имеет пять глав. Первые три задачи решаются в первой и второй главах, остальные четыре задачи — в следующих трех.

Структура диссертации определяется задачами исследования и текстологической базой. Работа состоит из введения, основной части и заключения. Основная часть, как было сказано, содержит пять глав. Первые две главы можно назвать историческими: это историографический очерк и глава, посвященная биографии и литературному наследию автора исследуемых произведений и его конфессиональной принадлежности. Остальные три главы посвящены непосредственно аскетическому учению Сахдоны, и их структура определяется не тем, как подает материал сам автор, а тем, как целесообразно излагать аскетическое учение в православной традиции. Главы разделены на большее или меньшее количество параграфов. Необходимость главы, посвященной жизнеописанию и особенностям вероучения Мартирия-Сахдоны обусловлена тем, что для историко-богословской науки важно определить, какое положение сам автор занимает по отношению к Православной Церкви. После каждой главы подводятся итоги. После заключения, списка источников и литературы следуют пять

приложений: словарь основных терминов, перевод трех фрагментов из произведений Сахдоны и карта Западного Ирана VII в. (современного Ирака), где проходила его жизнь.

Источники исследования. В диссертации используются опубликованные произведения Мартирия-Сахдоны, святых отцов Православной Церкви, в первую очередь, тех, влияние которых на Мартирия-Сахдону наиболее вероятно, а также сочинения Нестория, Феодора, Мопсуестийского, и некоторых других неправославных авторов, влияния которых на Сахдону невозможно не учитывать. Биография писателя изложена в основном по историческим свидетельствам представителей Церкви Востока. Сочинения Мартирия-Сахдоны были изданы критически по нескольким рукописям, поэтому обращаться к этому рукописному материалу не было необходимости. Неизданным остался сравнительно небольшой рукописный фрагмент, идентифицированный в 2009 г.[1], однако он был нам недоступен. Были использованы рукописи только тех немногих дополнительных источников, которые не были изданы.

Ценность перечисленных источников с точки зрения их исторической достоверности и авторитетности для православной традиции не одинакова. Если писания святых отцов Православной Церкви имеют безусловный авторитет, то произведения неправославных авторов всегда рассматриваются под призмой строгой критики. Это же относится и к сочинениям самого Мартирия: поскольку его конфессиональная принадлежность остается не вполне выясненной, то все написанное им было рассмотрено критически, с тем чтобы, во-первых, не назвать православным то, что таковым не является, и, во-вторых, чтобы на основании слов этого автора можно было говорить, насколько он близок к православной традиции или далек от нее. Биография писателя основана на свидетельствах источников Церкви Востока, причем некоторые из них эмоциональны и весьма пристрастны — их достоверность

1 Подробнее о нем см. ниже, с. 27.

относительна.

Цитирование в работе сочинений Мартирия-Сахдоны и остальных источников, как правило, приводится в нашем переводе.

В прилагаемых к диссертации переводах нумерация псалмов по Пешитте приводится в соответствии с изданием: The Old Testament in Syriac according to the Peshiṭta version. Part 2, fasc. 3. The Book of Psalms / Ed. The Peshiṭta Institute of Leiden; prepared by D. M. Walter in collabor. with A. Vogel, R. Y. Ebied. Leiden: E. J. Brill, 1980 (см. таблицу в конце Приложения 2. С. 279).

Методы исследования. Для выявления системы аскетического учения в рассматриваемых произведениях использовался описательно-аналитический метод. Изучение степени соответствия данного учения православной святоотеческой традиции и выявление в нем характерных особенностей проводилось с помощью сравнительно-сопоставительного метода. Представление полученных результатов в виде системы было произведено методом классификации. Исторические данные из источников для написания биографии Мартирия-Сахдоны анализировались при помощи синхронно-диахронного метода, а для реконструкции цельной биографической картины послужил метод исторического синтеза разрозненных данных из нескольких источников. Для подтверждения тезисов через цитирование источников использовалась экземплификация. Нахождение смысла неудобопонятных выражений и сложных мест в источниках производилось посредством нарративного анализа. Перевод на русский язык выполнялся с помощью семантического метода.

Анализ аскетического учения Мартирия проводится в соответствии с имеющимся материалом. Учение о добродетелях у писателя более развито, и в композиции его «Книги совершенства» отражены именно добродетели, тогда как учение о страстях не столь явно и его следует выделять из имеющегося материала синтетически. По этой причине в диссертации

рассматриваются те добродетели, которые выделяет сам автор. Страсти же выявляются те, которые противоположны этим добродетелям и те, которым автор уделяет особое внимание. При этом получается, что перечень главных страстей, о которых ведет речь Мартирий, практически соответствует восьмичленной схеме порочных помыслов, свидетельство о которой Евагрия Понтийского является наиболее ранним из всех известных. У Мартирия нельзя найти подтверждения, что он опирался на данную схему, скорее наоборот — он ею сознательно пренебрегает. Однако для настоящего исследования соответствие этой схеме оказывается удобным, так как аскетическое учение Мартирия анализируется в свете православной традиции, в которой евагрианская схема занимает исключительно важное место[2]. В учении о добродетелях особо выделены три главные христианские добродетели: вера, надежда и любовь, так как им уделяет много внимания сам автор. Отдельно рассмотрены три наиболее употребительные понятия: *путь*, *страх Божий* и *красота*, которыми пользуется писатель для изложения своего учения о добродетелях.

Рабочая гипотеза исследования состоит в том, что, несмотря на сомнительность конфессиональной принадлежности Мартирия-Сахдоны, его аскетическое учение укоренено в православной церковной традиции, будучи сформировано под влиянием как греческих, так и сирийских святоотеческих произведений.

На защиту выносятся следующие положения:

I. На основании источников можно сказать, что Мартирий-Сахдона в продолжение многих лет не имел твердой позиции в определении своей конфессиональной принадлежности, а сведения о последнем периоде его

2 Об условности этой схемы см.: *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. Т. 1. Кн. 2. СПб.: Типография В. Ф. Киршбаума, 1907. С. 338); В. С. Соловьев высказывает интересные мысли об условности разделения страстей на душевные и телесные: *Соловьев В. С.* Оправдание добра I, 2, VII // *Соловьев В. С.* Собрание сочинений. Т. VII. Оправдание добра. Нравственная философия. СПб.: Издание товарищества «Общественная польза», 1894–1897. С. 93; об этом же предмете: Там же. С. 73–74.

жизни предоставляют противоречивое свидетельство о его вероисповедании.

II. В христологическом учении Мартирия-Сахдоны, изложенном в его «Книге совершенства» и имеющем очевидные признаки приближения к православному вероучению, содержатся высказывания, неприемлемые для Православной Церкви.

III. История рукописей с сочинениями Мартирия-Сахдоны однозначно свидетельствует о его почитании в Православной Церкви.

IV. Положение Мартирия-Сахдоны по отношению к Православной Церкви остается невыясненным из-за почитания его православными, с одной стороны, и сомнительности его христологии и неясности его вероисповедания на момент кончины, с другой стороны.

V. В произведениях данного автора прослеживается основная идея, которая определяет структуру изложения материала и приоритетность определенных этических тем. Данная идея состоит в обожении человека, преуспевшего в любви к Богу, главным образом, через молитву и созерцание.

VI. Важность для Мартирия-Сахдоны идеи обожения человека послужила одной из причин того, что он отверг официально принятую христологическую доктрину Церкви Востока, не усмотрев в ней необходимого для обожения единства природ в одной ипостаси Христа.

VII. Основная группа литературных источников, под влиянием которых сформировался духовный опыт автора, отраженный им в его аскетических сочинениях, это Священное Писание и православная святоотеческая письменность.

VIII. Аскетическое учение Мартирия-Сахдоны, не взирая на некоторые в нем несущественные особенности, не имеющие обоснования в наставлениях святых отцов, в целом может рассматриваться как согласное с Преданием Православной Церкви.

Апробация результатов исследования. Результаты исследования были изложены в докладах на следующих конференциях:

— на международной конференции «Актуальные вопросы изучения наследия христианского Востока» 12 ноября 2019 г. в докладе «Аскетические сочинения Мартирия-Сахдоны: идея, структура, язык»,

— на II научно-богословской конференции «Проблемы методологии богословских и патристических исследований» (организатор — научная школа патрологических исследований кафедры богословия МДА) 26 декабря 2019 г. в докладе «К вопросу о критериях подлинности духовного опыта в Православии и иных конфессиях на материале “Книги совершенства” Мартирия-Сахдоны»,

— на XXX ежегодной богословской конференции ПСТГУ (секция «История и литературное наследие Христианского Востока») 23 января 2020 г. в докладе «Три монашеских обета в поучениях Мартирия-Сахдоны (VII в.)»,

— на XXXI ежегодной богословской конференции ПСТГУ (секция «История и литературное наследие Христианского Востока») 21 января 2021 г. в докладе «Концепт красоты в богословии Мартирия-Сахдоны (VII в.)»,

— на конференции МДА «Таинство слова и образа» (секция «Христология сирийских авторов») 19 ноября 2020 г. в докладе «Хритология Мартирия-Сахдоны в свете православного богословия»,

— на четырех ежегодных конференциях Московской духовной академии «Актуальные вопросы современной богословской науки»:

— в 2017 г. — в докладе «Христология Мартирия-Сахдоны»,

— в 2018 г. — в докладе «Биография и сочинения Мартирия-Сахдоны»,

— в 2019 г. — в докладе «Антропология Мартирия-Сахдоны»,

— в 2020 г. — в докладе «Учение о молитве Мартирия-Сахдоны в свете православной традиции».

По теме исследования опубликованы следующие статьи:

1. *Максим (Судаков), мон.* Мартирий-Сахдона: жизнь и труды // Богословский вестник. 2018. Т. 30. № 3. С. 132–171.

2. *Максим (Судаков), мон.* Христология Мартирия-Сахдоны // Богословский вестник. 2019. Т. 32. № 1. С. 140–163.

3. *Максим (Судаков), мон.* Мартирий-Сахдона: обзор источников и исследований // Метафраст. 2019. № 2 (2). С. 159–179.

4. *Мартирий-Сахдона.* О девстве и святости / перевод с сирийского, предисловие и примечания монаха Максима (Судакова) // Метафраст. 2019. № 2 (2). С. 118–134.

5. *Мартирий-Сахдона.* О богослужении, молитве, бдении и чтении / иеродиакон Максим (Судаков) [перевод с сирийского, предисловие и примечания] // Христианство на Ближнем Востоке. 2020. № 2. С. 181–213.

6. *Мартирий-Сахдона.* Об истинной вере и твердом исповедании православия / перевод с сирийского, предисловие и примечания иеродиакона Максима (Судакова) // Вопросы богословия. 2020. № 2 (4). С. 73–105.

7. *Максим (Судаков), иерод.* Христология Мартирия-Сахдоны: между несторианством и халкидонизмом // Христианство на Ближнем Востоке. 2020. № 4. С. 99–110.

8. *Максим (Судаков), иерод.* Сахдона (Мартирий) // ПЭ. Т. 61. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2021.

Выражаю глубокую признательность моему научному руководителю, недавно почившему профессору Алексею Ивановичу Сидорову, прежде всего, за его согласие взять на себя руководство моей работой и, конечно же, за его участие и помощь на всех этапах написания работы: эта помощь проявлялась не только в ценнейших практических указаниях и замечаниях, но и в духовной поддержке: в его искренней благорасположенности, открытости и доступности. Благодарю игумена Дионисия (Шленова), заведующего библиотекой Московской духовной академии и заместителя главного редактора журнала «Богословский вестник», за готовность принять на себя

труд научного руководства после кончины Алексея Ивановича, а также за предоставленную мне возможность публиковать в журнале «Богословский вестник» статьи по теме диссертации. Благодарю моих оппонентов за внимательное прочтение моей работы и ряд необходимых исправлений. Особую признательность выражаю епископу Солнечногорскому Алексию, благословившему меня продолжить обучение в аспирантуре, и игумену Крониду (Кареву), который, будучи настоятелем Преображенского подворья Данилова монастыря, насельником которого я являюсь, предоставлял мне возможность работать над диссертацией. Благодарю иеромонаха Феогноста (Ткачева), настоятеля Преображенского подворья, за содействие в написании диссертации. Глубокую благодарность выражаю Евгению Викторовичу Ткачеву, преподавателю кафедры филологии МДА, регулярно снабжавшему меня важнейшей литературой по теме работы и дававшему мне ценные замечания, без помощи которого диссертация не могла бы быть написана. Выражаю искреннюю благодарность протоиерею Олегу Давыденкову, диакону Сергию Пантелееву, Наталье Геннадиевне Головнине и Павлу Кирилловичу Доброцветову — организаторам конференций, на которых мне была предоставлена возможность выступить с докладами по теме диссертации.

ГЛАВА 1. ОЧЕРК ИСТОРИОГРАФИИ

§ 1.1. Рукописи основного источника

Кратко скажем о сирийских рукописях, содержащих аскетические сочинения Мартирия-Сахдоны. Эти рукописи подробно описаны в предисловии к первому тому его сочинений в серии «Corpus scriptorum christianorum orientalium» (CSCO), где также можно найти сведения о фрагментах, сохранившихся только в арабском и грузинском переводах[3].

Основной рукописью, в которой сочинения Сахдоны представлены в наибольшей полноте, является кодекс из Национальной и университетской библиотеки Страсбурга Argent. 4116 (837 г.) (далее — *A*). Он был издан Полем Беджаном в 1902 году и содержит аскетический трактат «Книгу совершенства», начинающийся с третьей главы второго раздела первой части, пять писем к отшельнику и один лист с «Изречениями мудрости», на котором рукопись обрывается, — она, как видим, не имеет начальных и конечных листов.

Основной объем кодекса — приблизительно три четверти — занимает «Книга совершенства». Андре де Аллё отмечает, что в страсбургском кодексе недостает около трети от полного объема текста данного произведения[4]. Ему удалось обнаружить фрагменты из него еще в нескольких рукописях, которыми частично восполняются лакуны основной рукописи. В кодексе «Ambros. 296» из Амброзианской библиотеки Милана были обнаружены двенадцать листов с текстом «Книги совершенства», которые, как оказалось, принадлежат страсбургской рукописи. Конечные два листа рукописи хранятся в Санкт-Петербурге и были изданы Н. В. Пигулевской (РНБ Сир. 13): это конечный фрагмент рукописи всего в два листа, содержащий датированный

3 *Halleux A., de.* Introduction // *Martyrius (Sahdona).* Œuvres spirituelles / Éd. crit. et vers. par A. de Halleux. T. 1. Louvain, 1960 (CSCO 200, Scriptores Syri 86). P. I–XVIII. Вся информация о рукописях в § 1.1 диссертации взята из этого предисловия.

4 Ibid. P. II.

колофон. Он был описан и опубликован Пигулевской в 1929 году[5]. Таким образом, страсбургский кодекс пополнился еще четырнадцатью листами.

Эта рукопись, собранная из трех библиотек, является основой для издания А. де Аллё. Для удобства восприятия печатного текста и ссылок он сам разделил текст на краткие параграфы, номера которых поставлены в квадратных скобках. При обращении к этому первоисточнику в диссертации использована данная рубрикация издателя.

Из колофона в ленинградском фрагменте выяснилось, что Страсбургская рукопись была создана в Эдессе в 837 г. (1148 г. эры Александра) монахом Сарги, который затем передал ее в дар монастырю Бет-Мар-Моше на горе Синай[6]. Несомненным фактом является то, что переписчик был православным[7], поэтому и монастырь, которому он подарил свою рукопись, мог быть только православным. Факт хранения сочинений Сахдоны у православных монахлов говорит о том, что они читали их, а значит, придавали им определенное значение и признавали их автора православным. В Страсбургскую библиотеку рукопись попала путем покупки из Каира в 1895 году.

Три извлечения из «Книги совершенства» содержатся в рукописи «Vat. Syr. 623» (fol. 173–209) (далее — *V*), происходящей из одной частной коллекции и приобретенной Апостольской библиотекой Ватикана в середине XIX века. Рукопись была переписана неким Феодором в пятимесячный срок: с 14-го нисана по 19-е элула 1197-го (886-го) года. Она происходит из того же монастыря Бет-Мар-Моше и, скорее всего, была переписана со страсбургской. При разночтениях ватиканская рукопись ни в одном случае не дает предпочтительного варианта.

---

5 *Pigulewski N. V.* Das Ende der Strassburger Sahdona-Handschrift // Oriens Christianus. 1927. № 23. S. 293–309.

6 *Смелова Н. С.* Правила Первого Вселенского Никейского собора по рукописи Сир. 34 из собрания ИВР РАН // Письменные памятники Востока, 2(11), 2009. С. 46–47.

7 Подробнее об этом см. во второй главе настоящей работы.

Она имеет достаточно хорошую сохранность, написана сертой, довольно скорой и небрежной. Предпоследний и последний из трех извлеченных фрагментов являются соответственно восьмой и седьмой главами второй части «Книги совершенства», которые сохранились в страсбургском кодексе. Седьмая глава воспроизводена почти без изменений, а восьмая — с многочисленными сокращениями сравнительно с предполагаемым оригиналом.

Первому же из трех извлечений из сочинений Мартирия, содержащемуся в *V*, нет соответствия *A*. Оно озаглавлено: «Следующий, третий трактат святого Мартирия, извлеченный из первого отдела, о красоте и славе пути праведности и о том, что, хотя он узок и труден в начале, в конце он победен и блистателен для тех, которые по нему шествуют, и ему соответствует вечный покой и слава».

По всей вероятности, «первый раздел св. Мартирия», о котором здесь говорится, есть первая часть «Книги совершенства», откуда в *V* были переписаны два других фрагмента этого автора. Речь не может идти о третьем трактате этой первой части, которая почти в полной целости имеется в миланской и страсбургской рукописях. Судя по всему, этот третий трактат, только немного расширенный, из ватиканской рукописи должен соответствовать третьей главе одного из двух первых трактатов, отсутствующих в страбургской, и очень вероятно, что именно второго, в котором Мартирий говорит «о превосходстве пути праведности». В издании А. де Аллё опубликован данный фрагмент, который действительно заполняет некоторую малую часть начальной лакуны основной рукописи.

«Книга совершенства» разделена на две части, вторая из которых содержит четырнадцать глав о различных добродетелях монашеской жизни. Первая же часть имеет четыре трактата, которые составляют двадцать две главы о духовных основах христианской жизни, о монашестве и о примере жизни святых. В *A* эта первая часть начинается, в действительности, концом

третьего трактата. Были обнаружены два фрагмента, входящие в состав начальной части этого третьего трактата, которые восполняют его почти полностью. Наряду с этим, восстановлены два важных фрагмента восьмой и последней главы второго трактата.

Ленинградская рукопись позволяет частично восполнить «Изречения мудрости», главами с 19-го по 38-е, так как страсбургскую рукопись обрывается на середине шестого изречения. Тем не менее, глав может быть и больше сорока, поскольку 1-й лист ленинградской рукописи является первым в двадцать пятой тетради, а второй, начинающийся с середины славословия, не может соединяться непосредственно с предшествующим.

Один небольшой отрывок из 12-й главы второй части «Книги совершенства», процитированный несторианином Исааком Шебаднайя (XV в.), был обнаружен в двух кодексах: Cantabr. Add. 1998 (XVI в.) и Mingana syr. 57 (Бирмингем, Selly Oak College). Между этими двумя рукописями, несомненно, есть взаимосвязь: они схожи друг с другом вплоть до орфографических особенностей.

В одном пергаментном кодексе, выставленном на продажу в 1921 г. неким Гирземанном из Лейпцига[8], содержится отрывок, озаглавленный: «Рассуждение святого Мартирия о праведниках и о древних отцах, показывающее на основе Ветхого и Нового Заветов, какие труды и какие испытания они понесли». Скорее всего, это извлечение из отсутствующей в страсбургской рукописи второй главы первой части «Книги совершенства»: данный отрывок тематически близок к 3-й главе, с которой начинается эта рукопись.

§ 1.2. Издания сочинений Мартирия-Сахдоны

Возможность познакомиться с литературным наследием Мартирия-Сахдоны появилась у востоковедов в конце XIX столетия: его подлинные

8 Cod. Hiersemann 487/255b датируется 882 г.

произведения были обнаружены в 1895 г. в одной рукописи из Национальной и университетской библиотеки Страсбурга[9]. Рукопись содержит аскетический трактат — «Книгу совершенства», начинающийся с третьей главы первой части, пять писем к отшельникам и один лист с «Изречениями мудрости», на котором кодекс обрывается, — данная рукопись не имеет начальных и конечных листов.

Основной ее объем (приблизительно три четверти) занимает «Книга совершенства». Андре де Аллё отмечает, что в страсбургском кодексе недостает около трети от полного объема текста данного произведения[10]. Кодекс был детально описан профессором Генрихом Гуссеном в его работе, вышедшей через два года после обнаружения рукописи[11]. К описанию Гуссен приложил публикацию с переводом на немецкий язык трех фрагментов рукописи: шестой главы второй части «Книги совершенства», озаглавленной «О девстве и святости»; второго письма, адресованного некоему монаху Баршаббе, и последнего листа рукописи, содержащего шесть первых «Изречений мудрости». Также в издании приведено в краткой форме исследование о жизни Мартирия и о его вероисповедании, где высказывается мнение о том, что он был православным.

В 1901 г. Поль Беджан издал небольшой фрагмент из этой рукописи – главу «Об истинной вере» из «Книги совершенства» — в сборнике, содержащем произведения нескольких восточносирийских авторов[12]. В 1902 г. Беджан опубликовал данную рукопись полностью[13], использовав для

9 Argent. 4116 (837 г.).

10 *Martyrius* (*Sahdona*). Œuvres spirituelles I… P. II.

11 *Goussen H.* Martyrius-Sahdona's Leben und Werke nach einen syrischen Handschrift in Strassburg i/E. Ein Beitrag zur Geschichte des Katholizismus unter den Nestorianern. Lpz., 1897.

12 ܡܢ ܟܬܒܐ ܕܫܘܡܠܝ ܕܘܒܪ̈ܐ ܕܥܒܝܕ ܩܕܝܫܐ ܡܪܛܘܪܝܣ [men kṯāḇā ḏ-šumlay dūḇārē da-ʿḇīḏ qaddīšā Marṭūris] — «из “Книги совершенной жизни”, написанной святым Мартирием» (Liber Superiorum seu Historia Monastica auctore Thoma, episcopo Margensi… Documenta patrum de quibusdam verae fidei dogmatibus / ed. P. Bedjan. P.; Lpz., 1901. P. 653–676).

13 *Martyrius (Sahdona).* Quae supersunt omnia / ed. P. Bedjan. P., 1902.

печати восточносирийский шрифт с огласовками, несмотря на то, что оригинал написан неогласованной эстрангелой. Второй тираж этого издания увидел свет в 2010 г.[14]

Профессор Левенского католического университета Андре де Аллё (André de Halleux) внес, пожалуй, основной вклад в изучение биографии и литературного наследия Мартирия-Сахдоны. В числе прочего, он выполнил наиболее полное критическое издание его сочинений, для которого были использованы, помимо основного кодекса из Национальной библиотеки Страсбурга, еще восемь рукописей. Подробное их описание помещено в предисловии к первому тому его сочинений в серии «Corpus scriptorum christianorum orientalium» (CSCO), где также можно найти сведения о фрагментах, сохранившихся только в арабском и грузинском переводах[15]. В основу этого издания легла страсбургская рукопись Argent. 4116 (837 г.), в которой сочинения Мартирия-Сахдоны представлены в наибольшей полноте. А. де Аллё смог обнаружить фрагменты трудов Сахдоны еще в нескольких кодексах, которыми частично восполняются лакуны основной рукописи. В кодексе Ambros. A 296 inf. из Амброзианской библиотеки Милана были обнаружены двенадцать листов с текстом «Книги совершенства», которые, как оказалось, принадлежат страсбургской рукописи и содержат восьмую главу второго трактата первой части «Книги совершенства». Еще одна рукопись из Апостольской библиотеки Ватикана Vat. syr. 623, не будучи частью страсбургской рукописи, дополняет ее третьей главой того же трактата. Для удобства восприятия печатного текста и ссылок А. де Аллё сам разделил текст на главы и на краткие параграфы, номера которых поставлены в квадратных скобках. Это издание выходило с 1960 по 1965 г. в серии CSCO в четырех томах, к каждому из которых прилагался дополнительный том с переводом на французский язык (см. список литературы). Первый переводной

14 *Martyrius* (*Sahdona*). The Works / ed. P. Bedjan. New Jersey, Piscataway: Gorgias Press, 2010.

15 *Martyrius* (*Sahdona*). Œuvres spirituelles I… P. I–XVIII.

том начинается вступительной статьей, содержащей краткие сведения о жизни и сочинениях Сахдоны. Последний том снабжен указателями библейских цитат, имен и географических названий, а также тематическим указателем на французском языке.

Помимо сирийского текста сочинений Сахдоны, А. де Аллё поместил в четвертом томе своего издания арабские фрагменты из рукописи, хранящейся в Национальной библиотеке Парижа[16]. Это два фрагмента: часть пятого письма (по нумерации из страсбургской рукописи) и часть «Изречений мудрости», начинающаяся с первого изречения и, по предположению А. де Аллё, доходящая почти до восемнадцатого. Страсбургский кодекс обрывается на шестом изречении, а ленинградский фрагмент начинается с восемнадцатого и заканчивается тридцать девятым. Таким образом, доступный арабский перевод почти полностью заполняет лакуну страсбургской рукописи. Рукописный текст написан на каршуни, огласованной сертой, а в издании переведен на арабский шрифт. В 2010 г. Поль Жеэн издал обнаруженный им оторванный лист рукописи Argent. 4116[17], покрывающий упомянутую выше лакуну: в нем содержатся 7–18 главы «Изречений мудрости».

Впоследствии в одной рукописи[18] с сочинениями Иоанна Марона[19] был

---

16 P.. syr. 239 (1492/3). Fol. 285–289.

17 *Géhin P.* Un feuillet oublié de Martyrius/Sahdona à Milan (Ambr. A 296 inf., f. 87 = Chabot 51) // Sur les pas des Araméens chrétiens. Mélanges offerts à Alain Desreumaux / éd. F. Briquel-Chatonnet, M. Debié. P., 2010. (Cahiers d'études syriaques; vol. 1). P. 195–205.

18 Vat. syr. 146.

19 Иоанн Марон – святой Маронитской Католической церкви († ок. 707 (?), память 2-го марта), в традиции маронитов основатель и первый патриарх Маронитской Церкви. Достоверность источников, содержащих сведения о нем, крайне неудовлетворительна. В историографии существует проблема соотнесения Иоанна Марона как исторического лица с прп. Мароном и с монофелитом Мароном. Ситуация осложняется еще и тем, что «средневековые авторы нередко видели в любом упомянутом в источниках Мароне деятеля ранней маронитской истории. Между тем, в IV–X вв. имя Марон (от Маро – "маленький господин"; сир. аналог греч. имени Кирилл) было распространено среди сирийских христиан разных конфессий». Подробнее о нем см.: *Родионов М. А., Королев А. А.* Иоанн Марон // ПЭ. Т. 24. 2010. С. 445–448.

обнаружен фрагмент текста, представляющий собой возражения Сахдоны против Нестория. Он написан неогласованной сертой, по объему очень краток: в издании занимает всего 23 строки[20]. Данный отрывок является цитатой в сочинении Иоанна Марона под названием «Изложение веры».

Статья Андре де Аллё[21], вышедшая в первый год издания сочинений Сахдоны в четырех томах, посвящена фрагменту из рукописного собрания Амброзианской библиотеки Милана, который двенадцатью листами заполняет изрядную часть лакуны рукописи из Национальной и университетской библиотеки Страсбурга.

Себастьян Брок уже через три года после издания последнего тома сочинений Сахдоны обнаружил еще два листа синайской рукописи в собрании Альфонса Минганы, которые восполняют одну лакуну этой рукописи из страсбургской библиотеки, а именно — 8-ю главу 2-го раздела первой части «Книги совершенства». С. Брок опубликовал данные листы с переводом на английский язык[22], а также исправил порядок листов, поставив части 8-й главы в должном порядке, так как в рукописи Argent. 4116, равно как и в издании CSCO, они были перепутаны.

В 1977 г. А. де Аллё обнаружил в рукописи из собрания Гирземанна (Hiersemann) еще несколько листов, покрывающих лакуну в первой части «Книги совершенства»[23], и в 1988 г. издал их с переводом на французский язык[24]. По предположению А. де Аллё, найденный фрагмент может быть частью рукописи Vat. syr. 623 и помещается между третьей и восьмой главами

20 См. публикацию с французским переводом и комментарием: *Breydy M.* Une attestation exclusive de Sahdona de l'Exposé de la foi de Jean Maron // Parole de l'Orient. 1988–1989. Vol. 15. P. 261–268.

21 *Halleux A., de.* Un nouveau fragment du manuscrit sinaïtique de Martyrius-Sahdona // Le Muséon. 1960. Vol. 73. P. 33–38.

22 *Brock S. P.* A Further Fragment of the Sinai Sahdona Manuscript // Le Muséon. 1968. Vol. 81. P. 139–154.

23 См. публикацию с заметкой по поводу обнаружения: *Halleux A., de.* Das Martyrius-Fragment der H. Hiersemann 487/255b=500/3 // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 1977. Suppl. Bd. 3/1. S. 202–204.

24 *Halleux A., de.* Un chapitre retrouvé du livre de la Perfection de Martyrius // Le Muséon. 1988. Vol. 75. P. 253–296.

второго раздела первой части.

После того как в 2008 г. монахиня Филофея опубликовала каталог новых рукописных находок монастыря Св. Екатерины на Синае[25], Себастьян Брок идентифицировал по нему в рукописи M45N фрагменты из раздела II 1-й части «Книги совершенства»: окончание 3-й главы (в издании Де Аллё эта глава не имеет окончания, за ней сразу следует 8-я) и начало 4-й, окончание 4-й главы и начало 5-й отсутствуют, далее имеется окончание 5-й главы, вся 6-я и начало 7-й[26]. Данные фрагменты еще на опубликованы. Кроме того, благодаря новонайденным фрагментам, С. Брок установил, что глава раздела II 1-й части «Книги совершенства», которая в издании Де Аллё обозначена как 8-я, в действительности есть 7-я по большей части[27], а к 8-й главе в этом издании относится только небольшой конечный фрагмент этой главы[28]. Впрочем, чтобы не возникало путаницы, в настоящей диссертации используется нумерация Де Аллё, так как его издание является для нас основным.

Помимо вышеуказанных переводов на французский и немецкий языки, были выполнены переводы отдельных глав «Книги совершенства»: С. Брок перевел восьмую главу второй части — «О богослужении, молитве, бдении и чтении» на английский[29], а С. Кьяла — третью главу той же части — «О совершенной любви к Богу и друг ко другу» — на итальянский[30], имеются публикации трех отдельных глав из II части «Книги совершенства» в

25 *Philothée du Sinaï.* Nouveaux manuscrits syriaques du Sinaï. Athènes: Fondation du Mont Sinaï, 2008. P. 474–478.

26 См.: *Brock S. P.* New fragments of Sahdona's Book of Perfection St. Catherine's Monastery, Mount Sinai // OCP. 2009. Vol. 75. P. 175–178.

27 CSCO. 200. P. 8:17–28:5.

28 См.: *Brock S. P.* New fragments of Sahdona's Book of Perfection. P. 176 (fn. 3).

29 *Martyrius Sahdona*. On the Office, on Prayer, Vigils and Reading the Bible [Liber Perfectionis II, 8, 1–86] // The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life / introd., transl. by S. Brock. Kalamazoo (Mich.), 1987. P. 197–239.

30 *Martyrios* (*Sahdona*). Sull'amore perfetto per Dio e per gli altri / ed. S. Chialà. Bose, 1993.

переводе на русский, выполненных автором диссертации[31].

§ 1.3. Исследования

Внимание к Мартирию-Сахдоне стали проявлять задолго до того, как его сочинения стали оказались доступными. С 1719 по 1728 г. И. С. Ассемани издал в четырех томах фундаментальную историю сирийской литературы — «Bibliotheca orientalis» («Восточная библиотека»). В этом труде уделено место и Мартирию-Сахдоне: сведения о нем помещены в разделе, посвященном несторианским авторам[32]. Ассемани уверен, что Сахдона обратился из несторианства в православие[33], тогда как Уильям Райт находит такое утверждение необоснованным[34]. Приводя в своем «Кратком очерке сирийской литературы» краткие сведения о Сахдоне, У. Райт, в свою очередь, говорит, что тот обратился в монофизитство. При этом ученый еще не был знаком с сочинениями Сахдоны, которыми такое мнение однозначно опровергается, на что обращает внимание профессор П. К. Коковцов[35].

В 1928 г. Н. В. Пигулевская написала статью о жизни Мартирия-Сахдоны[36], которая до недавнего времени была единственной работой на русском языке, посвященной этому писателю, и не потеряла значимости до сих пор. В этой статье подробно проанализирована хронология исторических событий, биография Сахдоны изложена последовательно. Однако у статьи

31 См. список источников, с. 233.

32 См.: *Assemanus J. S.* Bibliotheca orientalis Clementino-vaticana. T. 3. Pars 2: De scriptoribus Syris nestorianis. R., 1728. P. 453–454.

33 Ibid. P. 453.

34 См.: *Wright W.* Syriac Literature // The Encyclopaedia Britannica. 9th ed. Vol. 22. New York: Charles Scribner's Sons, 1887. P. 842. Когда У. Райт писал это, еще не были известны сочинения Сахдоны, которыми однозначно опровергается предположение о его монофизитстве, поэтому Ассемани был интуитивно более прав.

35 См.: *Райт У.* Краткий очерк истории сирийской литературы / пер. с англ. К. А. Тураевой, под редакцией и с дополнениями проф. П. К. Коковцова. СПб., 1902. С. 119.

36 *Пигулевская Н. В.* Жизнь Сахдоны (Из истории несторианства VII века) // Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее Академии наук СССР. 1928. Т 3. С. 91–108.

есть недостаток: ее автор не подметила, что один важный эпизод в биографии при сопоставлении источников оказывается вымышленным, поскольку нарушает хронологию. Этот анахронизм был замечен Андре де Аллё: он относится к достоверности участия Мартирия в персидской делегации к императору Ираклию в 630 г.[37]

Наиболее полное исследование о жизни, сочинениях и учении Сахдоны принадлежит Андре де Аллё. В основе его труда лежит докторская диссертация, защищенная в Левене в 1956 г[38]. Она состоит из двух частей: в первой излагаются биография, сведения о литературных трудах Мартирия и его христологическое учение; во второй раскрывается аскетическое учение писателя. Де Аллё установил в трудах Сахдоны источники цитирования не только из Библии, но и из святоотеческих творений. В первой части диссертации А. де Аллё делает заключение, содержащее выводы об историчности Сахдоны, датировке написанных им сочинений и фактически неоспоримом (по мнению автора) «ортодоксальном несторианстве» Мартирия. Вторая часть диссертации под названием «Spiritualité» («духовность») имеет четыре главы. В первой излагаются мысли Мартирия относительно антропологии и сотериологии; во второй рассматриваются различные роды жизни в миру и в монашестве по высказываниям Мартирия; третья глава посвящена хранению ума и сердца как условию для молитвы и созерцания; в четвертой главе А. де Аллё исследует вопрос источников, которыми пользовался писатель.

Две статьи, посвященные христологии Мартирия и его биографии, увидевшие свет одна за другой в следующие два года после защиты упомянутой диссертации, представляют собой не что иное, как извлечения из нее. В первой из них, озаглавленной «Христология Мартирия-Сахдоны в

37 *Halleux A., de.* Martyrios-Sahdona. La vie mouvementée d'un «hérétique» de l'Église nestorienne // OCP. 1958. Vol. 24. P. 106–114.

38 *Halleux A., de.* Martyrios-Sahdona: théologie et spiritualité d’un «hérétique» dans l’Église perse au VIIe siecle. Louvain, 1956.

контексте развития несторианства»[39], А. де Аллё приходит к заключению, что, несмотря на кажущееся православие богословских формулировок Мартирия, его христология в сущности несторианская. В качестве источников для изучения письменного наследия Сахдоны, помимо «Книги совершенства», принимаются во внимание письма к нему католикоса Ишоява III — его главного оппонента. Проанализировав эти письма, А. де Аллё делает вывод о том, что оппоненты, в сущности, придерживались одного и того же учения[40]: католикос настаивал на традиционном для Церкви Востока признании во Христе двух природ с их природными ипостасями, тогда как Сахдона, изменив две ипостаси на одну, в сущности не изменил христологию: для него ипостась стала тождественной лицу. Однако Ишояв, приняв во внимание, что природа, как он считал, не может не иметь собственной и отдельной ипостаси, стал обвинять Сахдону в монофизитстве.

В статье А. де Аллё «Мартирий-Сахдона. Беспокойная жизнь одного “еретика” несторианской церкви»[41] биография сирийского подвижника изложена подробнее, чем у Н. В. Пигулевской. Автор, по его собственным словам, пользовался исследованием последней. Статья отличается критическим подходом к источникам, хотя и имеет небольшой изъян: в ней, в отличие от статьи Пигулевской, отсутствует целостность. Она разделена на четыре части, в каждой из которых анализируются и сопоставляются данные одного-двух источников, а в конце, на основе обобщения сделанных выводов, кратко излагаются основные пункты биографии.

Луи Вебе (Louis Wehbé) в статье «Библейские тексты в сочинениях Мартирия-Сахдоны», напечатанной в 1969 г. в журнале «Parole de l’Orient», рассмотрел сочинения Мартирия с точки зрения содержащихся в них

---

39 *Halleux A., de.* La christologie de Martyrios-Sahdona dans l'évolution du nestorianisme // OCP. 1957. Vol. 23. P. 5–32.

40 Ibid. P. 10.

41 *Halleux A., de.* Martyrios-Sahdona. La vie mouvementée. P. 93–128.

библейских цитат и аллюзий[42]. Эта публикация состоит из двух неравных по объему частей. В первой приводятся статистические данные о библейских цитатах и дается обзорный анализ приведенной статистики. Л. Вебе воспользовался таблицами библейских цитат из издания сочинений Мартирия де Аллё, который в своем издании указал только эксплицитные ссылки на Писание, совсем отказавшись от нахождения имплицитных. Л. Вебе привел в своих таблицах такое количество всех имплицитных ссылок, которое в десятки раз превышает количество эксплицитных. Таким образом, таблицы А. де Аллё послужили для Л. Вебе только основой. Во второй, значительно большей части своей статьи Л. Вебе рассмотрел произведения Мартирия с точки зрения многократного использования в них трех новозаветных фрагментов: Мф. 5, 8, Мф. 6, 22 и 2 Кор. 3, 18. По мнению автора статьи, эти три стиха особенно важны для Мартирия, потому что в них говорится о чистоте сердца, через которую достигается видение Бога и, в конечном счете, обожение. Таким образом, основная тематика статьи — анализ сочинений Мартирия с точки зрения вышеуказанного аскетического аспекта на основании цитирования трех библейских стихов. Такой подход к изучению произведений Сахдоны вполне обоснован, поскольку он очень часто цитирует Священное Писание.

Тому же, о чем писал Вебе, был посвящен доклад Луи Лелуара на сирологическом симпозиуме в Риме в 1974 г. под заглавием «Монашеская мысль Ефрема и Мартирия»[43]. Этот доклад в той части, где рассматриваются сочинения Мартирия, исходит из той же предпосылки, что и статья Л. Вебе: для краткого обзора аскетического учения Мартирия выбраны три вышеуказанные новозаветные цитаты. В этом докладе указывается влияние

42 *Wehbé L.* Textes bibliques dans les écrits de Martyrios-Sahdona // Parole de l’Orient. 1969. Vol. 5. № 1. P. 61–112.

43 *Leloir L.* La pensée monastique d'Éphrem et Martyrius // Symposium syriacum 1972, célébré dans les jours 26-31 octobre 1972 à l'Institut Pontifical Oriental de R.: rapports et communications. R., 1974. (Orientalia christiana analecta; vol. 196). P. 105–131.

мысли прп. Ефрема Сирина на произведения Мартирия.

Игнасио Ортис де Урбина в своей «Сирийской патрологии» дает краткую справку о Сахдоне и о его сочинениях. При этом он отмечает, что остается открытым вопрос, «было ли учение Сахдоны... согласно с халкидонским православием, или же он отстаивал “ересь”, сходную с несторианским учением, или, скорее, моноэнергизм. Точно известно, что он нападал на традиционные несторианские формулы, за что и был осужден»[44].

Николай Николаевич Селезнев в своей монографии уделяет внимание и Мартирию-Сахдоне[45]. По его мнению, Сахдона исказил учение Церкви Востока о человечестве Христа, отождествив понятия «лицо» и «ипостась»[46], так что от человечества осталась лишь видимость. Оставаясь в рамках антиохийской терминологии и иногда формально приближаясь к христологической мысли Бабая Великого, мысль Сахдоны имела противоположную направленность. Н. Н. Селезнев фактически соглашается с Бабаем и Ишоявом III: повторяя их обвинения в адрес Сахдоны, он утверждает, что недопустимо признавать ипостасное соединение природ, но необходимо, чтобы каждая природа имела свою собственную и отдельную ипостась. Как можно видеть, данный автор не согласен с Андре де Аллё в признании Мартирия несторианином по существу.

Луиза Абрамовски в своей статье о Мартирии-Сахдоне пишет[47], что сирийский аскет пользовался сочинением Нестория «Книга Гераклида». В ней употребляются выражения «одна ипостась» и «ипостасное лицо природ»,

44 См.: *Ortiz de Urbina I.* Patrologia syriaca. R., 1958. P. 136–137 (рус. пер.: *Ортис де Урбина И.* Сирийская патрология / пер. с лат. М. В. Грацианского. М., 2011. С. 152).

45 *Селезнев Н. Н.* Христология Ассирийской Церкви Востока. Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения. М.: Euroasiatica, 2002. С. 87–96.

46 Н. Н. Селезнев предпочитает употреблять сирийские слова в русской транслитерации — «парсопа» и «кнома».

47 *Abramowski L.* Martyrius-Sahdona and Dissent in the Church of the East // Controverses des chrétiens dans l’Iran sassanide / éd. Ch. Jullien. P., 2008. P. 13–27 (Cahiers de Studia iranica; vol. 36).

которые также использовал Сахдона[48]. Л. Абрамовски считает, что ссылкой на значимый для Церкви Востока источник Мартирий намеренно подкрепляет свое исповедание веры[49]. Несторианский характер христологии, по мнению Л. Абрамовски, усматривается в словах Сахдоны из 23-го, 30-го и 31-го параграфов его главы «Об истинной вере», поскольку в них говорится о двух особых лицах для каждой из природ Христа[50]. Исследовательница приходит к выводу, что Сахдона использовал выражение «одна ипостась», заимствованное им из «Книги Гераклида»[51], против самого же Нестория.

В статье румынского исследователя Ивана Йонута Овидиу «Роль Эдессы в христологической полемике между католикосом-патриархом Ишоявом III и Сахдоной»[52] излагается, по каким причинам учение об одной ипостаси Христа не принималось Церковью Востока. Материалом для исследования служат письма Ишоява Сахдоне, включая адресованные ему в период его пребывания на эдесской кафедре.

В другой статье И. Овидиу[53] рассматривает две христологические

48 ܦܪܨܘܦܐ ܩܢܘܡܝܐ ܕܟܝ̈ܢܐ [parṣōpā qnōmāyā ḏa-kyānē] (*Martyrius* (*Sahdona*). Liber perfectionis II, 2, 28 // CSCO. 214. P. 18:21–22), тогда как в «Книге Гераклида» — «природное и ипостасное лицо» (ܦܪܨܘܦܐ ܩܢܘܡܝܐ ܘܟܝܢܝܐ [parṣōpā qnōmāyā wa-kyānāyā]) — см.: *Nestorius Constantinopolitanus.* Liber Heraclidis I, 1, 93 / *Nestorius*. Le Livre d'Héraclide de Damas / éd. P. Bedjan. P., Lpz.: Otto Harrassowitz, 1910. P. 125). Еще в одном случае Сахдона употребляет выражение «природное лицо» (ܦܪܨܘܦܐ ܟܝܢܝܐ [parṣōpā kyānāyā]) — см.: *Martyrius* (*Sahdona*). Liber perfectionis II, 2, 30 // CSCO. 214. P. 19:10–13.

49 *Abramowski L.* Martyrius-Sahdona and Dissent in the Church of the East. P. 20–22.

50 Ibid. P. 23–24.

51 Л. Абрамовски установила, что та часть «Книги Гераклида», где употреблены эти формулы, является предисловием, которое написано не Несторием, однако во времена Сахдоны данное сочинение воспринималось как цельное и написанное одним автором.

52 *Ovidiu I. I.* Die Rolle Edessas in der christologischen Auseinandersetzung zwischen dem Katholikos-Patriarchen Īšōʻyahḇ III. und Sāhdōnā // Edessa in hellenistisch-römischer Zeit: Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West. Beiträge des internationalen Edessa-Symposiums in Halle an der Saale, 14.–17. Juli 2005 / hrsg. L. Greisiger, C. Rammelt, J. Tubach. Beirut; Würzburg, 2009. (Beiruter Texte und Studien; Bd. 116). S. 105–115.

53 *Ovidiu I. I.* Überlegungen zur Auseinandersetzung zwischen Īšōʻjahb III. und Sahdōnā // Geschichte, Theologie und Kultur des syrischen Christentums: Beiträge zum 7. Deutschen Syrologie-Symposium in Göttingen, Dezember 2011 / hrsg. M. Tamcke, S. Grebenstein. Wiesbaden, 2014. S. 93–101.

полемики, имевшие место в Церкви Востока в VII веке: между католикосом Ишоявом III и Сахдоной, с одной стороны, и между их духовным отцом Иаковом, игуменом монастыря Бет Аве, и Бабаем Великим, с другой. И. Овидиу приходит к выводу, что неудовлетворенность Сахдоны христологией Церкви Востока, основанной на учении Бабая Великого, имеет отношение к идеям взаимообщения свойств (communicatio idiomatum) и обожения человека. Данные положения были важны для Сахдоны, как и для игумена Иакова, поскольку они составляли неотъемлемую часть монашеской богословской традиции.

В третьей своей статье[54] И. Овидиу развивает мысль, высказанную в предыдущей работе: он ставит вопрос, почему аскет и наставник монахов Сахдона так углубился в христологию, что принял учение об одной ипостаси Христа? Основная задача данной работы — показать, что христология Церкви Востока не удовлетворяла Сахдону по той причине, что он не видел в ней возможности подлинного обожения человека, тогда как считал, что спасение состоит именно в обожении. Именно поэтому Мартирий стал проповедовать учение о соединении двух природ в одной ипостаси Христа. В данной статье, в отличие от предыдущей, материалом доказательной базы служит исключительно «Книга совершенства». Свои рассуждения И. Овидиу подкрепляет кратким анализом содержания этого произведения. Румынский исследователь первым обратил внимание на внутреннюю причину оригинальной христологии Мартирия-Сахдоны.

Еще глубже проблему взаимосвязи христологии и аскетики у сирийского аскета исследовал Бишара Эбейд. Его статья посвящена христологии и учению об обожении в Церкви Востока. Материалом для нее послужили сочинения католикоса Геваргиса I и Мартирия-Сахдоны[55].

54 *Ovidiu I.* Martyrius-Sahdona: la pensée christologique, clé de la théologie mystique // Les mystiques syriaques / éd. A. Desreumaux. P., 2011. (Études syriaques; vol. 8). P. 45–61.

55 *Ebeid B.* Christology and Deification in the Church of the East. Mar Gewargis I, His Synod and His Letter to Mina as a Polemic Against Martyrius-Sahdona // Cristianesimo nella storia. 2017. Vol. 38. P. 729–782.

Б. Эбейд подтверждает наблюдение, которое высказал И. Овидиу относительно причины, побудившей Сахдону принять учение об одной ипостаси Христа. Касательно статьи И. Овидиу Б. Эбейд замечает, что хотя в ней и утверждается, что Сахдона учил об обожении человека, но подтверждения этому из текстов самого Сахдоны не приводится. Эбейд, в свою очередь, восполняет этот пробел и приводит высказывания Сахдоны из второй и четвертой глав второй части «Книги совершенства», содержащие мысли об обожении. При рассмотрении канонов Собора Церкви Востока, созванного Геваргисом в 676 г., Б. Эбейд обратил внимание на 12-й канон, предписывающий епископам не принимать и изгонять «ложных монахов», не имеющих ни монастыря, ни игумена. Автор статьи предположил, что эти «ложные монахи» — последователи Сахдоны, который имел большое влияние на монашеские общины.

В статье также изложено содержание письма Геваргиса к хорепископу Мине, в котором католикос выражает свое исповедание Христа и развивает учение об обожении, не соответствующее положениям, выработанным на епископском совещаниии Церкви Востока 612 г. Данное письмо входит в канонический сборник «Synodicon Orientale» и, следовательно, имеет доктринальное значение. Католикос Геваргис I был в хороших отношениях с Ишоявом III и, соответственно, так же, как и последний, был настроен против Сахдоны. Можно отчетливо проследить параллели между изложенным в письме католикоса христологическим учением и главой «Об истинной вере и твердом исповедании православия» из «Книги совершенства» Сахдоны: оба автора приходят к одинаковым заключениям в сотериологии, основываясь на разных христологических концепциях. Цель Геваргиса — показать, что идея обожения человека во Христе свойственна христологии Церкви Востока и для ее обоснования нет необходимости вводить учение об одной ипостаси Христа. Б. Эбейд мимоходом делает еще одно важное заявление: он утверждает, что для Сахдоны «лицо» и «ипостась» не тождественны и

сохраняют тот же смысл, что и в положениях совещания 612 г. Возникает закономерный вопрос, на каком основании он это утверждает, ведь католикос Ишояв III в одном из писем объясняет Сахдоне, что не должно отождествлять лицо и ипостась[56]. Однако за разъяснениями автор статьи отсылает к своей только еще готовящейся публикации, которая должна быть посвящена христологии Мартирия.

Джейсон Скалли изучил сочинения Сахдоны с точки зрения генезиса содержащихся в них идей. Ценное наблюдение этот ученый изложил в своей статье «Перенесение богословских идей Евагрия в восточно-сирийское христианство: сопоставление Евагрия и Сахдоны в темах созерцания и антропологии»[57]. Исследователь обнаружил, что Мартирий в своих «Изречениях мудрости» говорит, как от видимого переходить к созерцанию невидиимого в четком соответствии с разделением у Евагрия созерцания на пять уровней. Второе важное наблюдение Д. Скалли состоит в том, что на Мартирия явным образом оказали влияние идеи Евагрия в антропологии: оба они особое внимание уделяют уму в деле усвоения человеком спасения, так что, по мнению ученого, умственная деятельность в аскетической практике и в созерцании имеет для них первостепенное значение.

В статье Тамары Патаридзе[58] обсуждается проблема древнего перевода «Книги совершенства» на грузинский язык. Наличие перевода свидетельствует о рецепции произведения православными грузинами. Тот факт, что в рукописи сам Мартирий назван грузином, автор статьи объясняет тем, что переписчик таким образом указывает не на национальность автора, а на его конфессиональную принадлежность. Также Мартирию приписывается

---

56 *Išōʿyahb III Patriarcha.* Epistulae II, 7 // CSCO. 64. P. 135:7–15.

57 *Scully J.* The Transmission of Evagrian Theological Concepts into East Syrian Christianity: A Comparison of Evagrius and Sahdona on Contemplation and Anthropology // Greek Orthodox Theological Review. 2009. № 54. P. 77–94.

58 *Патаридзе Т.* Существуют ли переводы с сирийского языка на грузинский? // Miscellanea Orientalia Christiana. Восточнохристианское разнообразие / под ред. Н. Н. Селезнев, Ю. Н. Аржанов. М.: Институт восточных культур и античности РГГУ, Пробел-2000, 2014. С. 185–206.

слово «О покаянии и смирении» на грузинском языке, которое представляет собой извлечения из 7–12 глав второй части «Книги совершенства»[59]. Грузинский текст впервые издал и снабдил комментарием Корнелий Кекелидзе в 1947 г.[60] Ученый считал Мартирия грузином, относя время его жизни к VI–VII вв. и предполагая тождество данного автора с Мартирием, составителем «Жития прп. Шио Мгвимского». Касательно грузинского перевода сочинений Сахдоны Бернар Уттье[61] заявил, что этот перевод выполнен с арабского, но, как впоследствии выяснила М. Чачибая[62], принятые во внимание Б. Уттье сочинения, принадлежали перу другого Мартирия[63].

В небольшой статье Мануэля Нина «Сирийский комментарий VII в. на молитву “Отче наш”. Чтение некоторых отрывков из “Книги совершенства” Сахдоны»[64] представлен перевод на итальянский язык нескольких фрагментов. Прежде всего, М. Нин кратко рассказывает, кто такой Мартирий, а также замечает, что по вере он, несомненно, принадлежал Церкви Востока, а его противостояние этой Церкви лежало в плоскости богословской терминологии, а не догматики. Переведены отрывки из пятой и шестой глав

59 Гомилия № 6 в издании П. Беджана.

60 *კეკელიძე კ.* მარტვირი ქართველი (VI–VII სს) და მისი შრომა „სინანულისათვის და სიმდაბლისა“ // ლიტერატურული ძიებანი. 1947. ტ. 3. გვ. 264–313. [*Кекелидзе К.* Мартирий Грузин (VI–VII вв.) и его соч. «О покаянии и смирении» // Литературные разыскания. 1947. Вып. 3. С. 274–313]. См. также грузинский текст, латинский перевод и анализ: *Halleux A.*, *de, Garitte G.* Le sermon géorgien du moine Martyrius et son modèle syriaque // Le Muséon. 1956. Vol. 69. P. 243–312. Французский перевод грузинского текста: Pataridze T. La version géorgienne d'une homélie de Jaques de Saroug Sur la nativité // Le Muséon. 2008. Vol. 121. P. 389–402.

61 *Outtier B.* Martyrius, Barsus, Tarnus ou Martyrius? Nouveax fragments arabes et géorgiens de Sahdona // Revue des études géorgiennes et caucasiennes. 1985. Vol. 1. P. 225–226.

62 См.: *ჩაჩიბაია მ.* მარტირიუს-საჰდონას ახლადმიკვლეული არაბული და ქართული ფრაგმენტების შესწავლისათვის // კავკასიის მაცნე. ენისა და ლიტერატურის სერია, 1987. № 4. გვ. 157–166. [*Чачибая М.* К вопросу о вновь обнаруженных арабском и грузинском фрагментах Мартирия-Сахдоны // Кавказский вестник. Серия: Язык и литература 1987. № 4. С. 157–166].

63 См.: *Патаридзе Т.* Существуют ли переводы с сирийского языка на грузинский? С. 199.

64 *Nin M.* Un commentario siriaco del VII secolo al Padrenostro: lettura di alcuni brani del «Libro di Perfezione» di Sahdona // Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata. 2014. Vol. 11. P. 113–128.

второй части «Книги совершенства»: пятая глава посвящена нестяжательности, шестая — девству. Эти главы избраны М. Нином с целью представить Мартирия как монашеского писателя, глубоко изучившего аскетизм. В статье уделено много места рассмотрению экзегезы молитвы Господней, толкование на которую Мартирий в очень живой и изящной форме излагает в начале главы о нестяжательности.

Имеются пять наших недавних публикаций, посвященных Мартирию-Сахдоне, на русском языке: первая посвящена его биографии[65], вторая — проблеме его христологии[66], третья — обзору источников и исследований по теме биографии и учения Мартирия-Сахдоны[67], в четвертой проанализированы прочие аспекты его христологии, последняя публикация — статья о Мартирии-Сахдоне в «Православной энциклопедии»[68].

Помимо специальных исследований, о Мартирии-Сахдоне написано несколько кратких обзорных статей, таких как статья Жана-Батиста Шабо в его «Сирийской литературе»[69]. Себастьян Брок написал о Сахдоне не менее трех кратких статей. Первая из них является предисловием к его переводу одной из глав «Книги совершенства» в сборнике «Сирийские отцы о молитве и духовной жизни»[70]. В ней дается справка об этом сочинении Сахдоны. Другая статья этого ученого была опубликована в сборнике «Краткий очерк сирийской литературы»[71], а последняя написана для «Энциклопедического словаря сирийского наследия»[72]: она, в сущности, не добавляет ничего нового

65 *Максим (Судаков), мон.* Мартирий-Сахдона: жизнь и труды // БВ. 2018. Т. 30. № 3. С. 132–171.

66 *Максим (Судаков), мон.* Христология Мартирия-Сахдоны // БВ. 2019. Т. 32. № 1. С. 140–163.

67 *Максим (Судаков), мон.* Мартирий-Сахдона: обзор источников и исследований // Метафраст. 2019. № 2 (2). С. 159–179.

68 См. список литературы, с. 245.

69 *Chabot J.-B.* Littérature syriaque. P., 1934. P. 98–99.

70 The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life / introd., transl. S. Brock. Kalamazoo (Mich.), 1987. P. 198–201.

71 *Brock S.* A Brief Outline of Syriac Literature. Kottayam, 1997. P. 50–51.

72 *Brock S. P.* Sahdona (Martyrius) // GEDSH. P. 356.

к тому, что уже было написано. Более пространная статья о Сахдоне напечатана во французской энциклопедии «Словарь духовности»[73]. Ее автор Л. Лелуар в сжатой форме отразил сведения о жизни, литературных трудах и вероисповедании Сахдоны, основываясь преимущественно на исследованиях А. де Аллё. В монографии Робера Бёлэ «Безвидный свет»[74], посвященной сирийской аскетической традиции, достаточно много места уделяется Мартирию. Данная работа основана на анализе текстов сирийских авторов. Р. Бёлэ попытался установить преемственные связи между их произведениями.

Кроме вышеуказанных, имеются еще публикации: грузинского автора М. Чачибая[75] и итальянского ученого М. Нина[76]. Однако они оказались нам недоступны.

§ 1.4. Основные итоги

Из обзора историографии видно, что на данный момент европейские и русские научные издания отражают довольно удовлетворительную степень изученности письменного наследия Мартирия-Сахдоны, причем основная работа была проведена европейскими исследователями. Можно заметить, что с течением времени менялось отношение к конфессиональной ориентации

---

73 *Leloir L.* Martyrius (Sahdona) // Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire. Vol. 10. Fascicules 66–67. Marie de Jésus – Ménologes. P., 1978. Col. 737–742.

74 *Beulay R.* La Lumière sans forme: introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale. Chevetogne, 1986.

75 *ჩაჩიბაია მ.* მარტირიუს-საჰდონას ახლადმიკვლეული არაბული და ქართული ფრაგმენტების შესწავლისათვის // კავკასიის მაცნე. ენისა და ლიტერატურის სერია, 1987. № 4. გვ. 157–166. [*Чачибая М.* К вопросу о вновь обнаруженных арабском и грузинском фрагментах Мартирия-Сахдоны // Кавказский вестник. Серия: Язык и литература 1987. № 4. С. 157–166];
ჩაჩიბაია მ. მარტირიუს-საჰდონა და მისი თხზულება "წიგნი სრულყოფისა" (VII ს.) // კავკასიის მაცნე. 2006. № 13. გ. 196–200. [*Чачибая М.* Мартирий-Сахдона и его сочинение «Книга совершенства» // Кавказский вестник. 2005. № 13. С. 196–200].

76 *Nin M.* Martyrios/Sahdona: alcuni aspetti del suo insegnamento cristologico // La grande stagione della mistica siro-orientale (VI–VIII secolo). Atti del 5° Incontro sull'Oriente cristiano di tradizione siriaca, Milano, Biblioteca ambrosiana, 26 maggio 2006 / ed. E. Vergani, S. Chialà. Milano, 2010. P. 29–69.

этого автора: если в начале XX в. было принято считать его православным, то с середины века, после публикаций Андре де Аллё, востоковеды стали признавать Сахдону несторианином, по существу не противоречащим учению Церкви Востока. Однако и по сей день мысль Сахдоны является предметом исследований, и авторы, изучающие ее, не во всем согласны между собой. Поэтому представляется необходимым продолжать анализ его произведений для нахождения обоснованных суждений о его взглядах.

ГЛАВА 2. ЖИЗНЬ, ЛИТЕРАТУРНЫЕ ТРУДЫ И ОСОБЕННОСТИ ВЕРОУЧЕНИЯ МАРТИРИЯ-САХДОНЫ

§ 2.1. Биография Мартирия-Сахдоны

2.1.1. Историческая ситуация

Время, в которое жил исследуемый автор, с полным правом можно назвать переломным и катастрофическим: в первую очередь — для Ирана, и в меньшей степени — для Римской империи. В 604 г., когда Сахдона был еще ребенком (не более 14-ти лет), персидский шах Хосрой II, под предлогом мести за убитого императора Маврикия, начал кровопролитную войну с Римской империей[77] и, планомерно захватывая у нее огромные территории: Сирию, Египет, Малую Азию, — к 617 г. стал угрожать самой столице[78]. Однако император Ираклий, выступив в поход против персов в 622 г., через шесть лет необыкновенно успешных военных действий на Востоке, вторгся в Месопотамию и обратил в бегство самого Хосроя, который вскоре был убит в результате заговора, а мир на невыгодных для Персии условиях был заключен с его сыном Широе в 628 г.[79] Таким образом, в 627–628 гг., когда армия Ираклия перешла границу Месопотамии, персидские города подвергались страшным опустошениям. Ромеи поступали с мирным населением беспощадно: когда им на дороге встречался перс, будь то мужчина, женщина или ребенок, ему отрубали голову[80]: «Ираклий разрушил все города в земле Персидской и перебил мужчин, женщин и детей, и царский город он разрушил, сжег и перебил всех, кто там был»[81]. Мартирий-Сахдона

77 См.: *Острогорский Г. А.* История Византийского государства / Пер. с нем. М. В. Грацианского; ред. П. В. Кузенкова. М.: Сибирская благозвонница, 2011. С. 131.

78 См.: *Успенский Ф. И.* История Византийской империи. Т. 2. М.: Астрель, 2001. С. 35–37.

79 См.: Там же. С. 41–63.

80 *Евтихий Александрийский (Са‘ид ибн Батрик).* Хроника (фрагмент) // Антология литературы православных арабов. Т. 1. История / сост. К. А. Панченко. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. С. 68.

81 Там же. С. 69.

свидетельствует о современных ему святых, которым по дару прозорливости было открыто о случившихся в его время разорении городов, землетрясении, выселении жителей, истреблении мирного населения, голоде и эпидемиях[82]. О двух волнах эпидемий, двух землетрясениях, наводнении и неурожаях в 590-х гг.[83] и о сильном землятрясении в 628 г.[84] свидетельствует хроника Агапия Манбиджского.

Нашествие арабов на Персию, начавшееся в 633 г. с южных окраин Ирака, произошло незадолго до возведения Сахдоны в сан епископа. Несмотря на увещание войскам арабского полководца Омара удерживаться от излишней жестокости и проявлять справедливость и милосердие к покоренным[85], арабы в некоторых сражениях убивали всех взрослых и брали в плен женщин и детей[86]. После взятия в 637 г. столицы Сасанидской империи — Ктесифона, главной победы арабов в Персии, они еще долго завоевывали остальную ее территорию — вплоть до 652 г.[87], к каковому времени приблизительно относится кончина Сахдоны, вся жизнь которого, таким образом, прошла в условиях непрерывных войн.

В религиозном отношении рассматриваемое время также является неспокойным. В Церкви Востока в конце VI в. возникло движение сторонников Хнаны Адиабенского, ректора церковной академии Нисибина,

82 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis I, III, 50 // CSCO. 200. P. 40.

83 «В этом же году [590] случился большой мор на людей. Потом появилась у них сильная чесотка, а в следующем году… затмилось солнце в полдень в месяце азаре [марте] и в этот же самый день сотряслась земля и содрогнулась… [В 592 г.] случилась сильная жара, так что сожгла деревья, виноградники, лозы и всю зелень… [В 594 г.] шел сильный дождь, так что затопило многие города с их жителями и скотом. Потом появилось никогда не виданное множество саранчи. Она целый год этот не переставала пожирать и уничтожать. [В 595 г.] случилось сильное землетрясение и выпало много снегу (*Агапий Манбиджский.* Хроника (фрагмент) // Антология литературы православных арабов. Т. 1. История / сост. К. А. Панченко. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. С. 78).

84 См.: Там же. С. 89.

85 *Кулаковский Ю. А.* История Византии. Т. III. СПб.: Алетейя, [1996]. С. 136–137.

86 См.: Там же. С. 149.

87 См.: Там же. С. 151.

который «отвергал авторитет Феодора Мопсуестийского и пытался приблизиться к халкидонскому пониманию христологического догмата»[88]. От написанного им самим сохранились только два небольших сочинения: «О причине Золотой Пятницы» и «О причине молебствий»[89]. Он относился к числу тех, которые учили, что Христос имеет одну ипостась. В «Анонимной сирийской хронике» сказано, что митрополит Григорий не потерпел того, что Хнана «поставил в вину вселенскому экзегету [Федору Мопсуестийскому] его учение»[90]. Под «учением» здесь можно понимать в том числе и христологические мнения Феодора[91]. Мартирий, как будет показано ниже, несомненно, был сторонником Хнаны.

Еще одно религиозное течение — монофелитство, возникшее в Римской империи, — вполне могло повлиять на религиозные убеждения Мартирия. Моноэнергизм, а за ним — монофелитство — насаждались государственной властью в то время, когда Мартирий уже был в зрелом возрасте. Незадолго до возведения его во епископа «Псефос» (633) уже был издан как императорский указ, а «Эктесис» (638)[92] был издан до первого соборного осуждения Мартирия в Церкви Востока (сер. 640-х гг.) и, скорее всего, до его открытой конфронтации с иерархией. Поэтому можно предположить, что монофелитство содействовало его переходу в Церковь

88 *Муравьев А. В.* Предисловие. I. Личность и жизнь [Мар Исхака] // Мар Исхак Ниневийский (преподобный Исаак Сирин). Книга о восхождении инока: Первое собрание (трактаты I–VI). М.: Издательский дом ЯСК, 2016. С. 19.

89 *Hnana d'Adiabène, Isaï le docteur.* Traités et sur les Martyrs, le Vendredi d'or et les Rogations, et Confession de foi à réciter par les évéques nestoriens avant l'ordination / Textes syriaques publiés et traduits par A. Scher. P., 1911 (PO. 7; Fasc. 1). P. 53–82.

90 См.: Анонимная сирийская хроника о времени Сасанидов / Публ. Н. В. Пигулевской (Сирийские источники по истории Ирана и Византии) // Записки Института востоковедения АН СССР. Т. 7. М. — Л., 1939. С. 65.

91 Наиболее полные сведения о Хнане см.: *Scher A.* École de Nisibe, son origine, etc. Beyrouth, 1905 (на арабском); Traités d'Isaï le docteur et de Hnana d'Adiabène // PO. 7; Fasc. 1. P. 7–10 (кратко на фр.); см. также статью: *Childers. J. W.* Ḥenana // GEDSH. 2011. P. 194.

92 О «Псефосе» и «Эктесисе» см.: *Феодор (Юлаев), иером.* Монофелитство // ПЭ. Т. 46. 2017. С. 672–679.

Римской империи. Однако о распространении монофелитства в Сирии имеется слишком мало сведений, чтобы понять, с кем вступал в общение Мартирий: с православными или с монофелитами. С одной стороны, известно, что в Эдессе, где после ухода из Церкви Востока жил Мартирий, попытка унии была неудачной и при Ираклии православные в этом городе имели преимущество перед монофизитами[93]. С другой стороны, в Апамее был монастырь прп. Марона, община которого сформировалась именно по признаку исповедания монофелитства. Влияние этого монастыря в свое время было очень значительным, так как в VI в. он был центром религиозной жизни Северной Сирии[94]. Фома Маргский рассказывает о «совращении» Сахдоны «в ересь» в неком монастыре Апамеи — не исключено, что именно в этом. Хотя данный рассказ Фомы, как будет показано ниже, можно признать вымыслом, Сахдона вполне мог испытывать влияние монофелитских идей, распространявшихся из этого монастыря.

Наконец, третье религиозное течение, весьма распространенное в Церкви Востока во время жизни Сахдоны, — мессалианство[95], — судя по всему, оставило след в его литературном наследии. Влияния этой ереси Мартирий не испытал: мессалианских идей у него нет. Более того, он посвящает целую главу обличению некоторых неблагонамеренных людей,

93 В 630 г. император, прибыв в Эдессу, захотел причаститься на литургии, которую совершал монофизитский митр. Исаия, что de facto означало бы принятие Исаией православия. Однако последний потребовал, чтобы перед причастием царь отрекся от Халкидонского Собора, после чего Ираклий повернулся к нему спиной и вышел из храма (см.: *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. IV. История Церкви в период Вселенских Соборов. Петроград.: Третья государственная типография, 1918. С. 456–457).

94 См.: *Родионов М. А., Панченко К. А.* Марониты // ПЭ. Т. 44. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2016. С. 103.

95 Следует оговориться, что «в последние десятилетия… некоторые исследователи ставят под сомнение релевантность термина “мессалианство” как обозначения отдельной ереси, носившей доктринальный характер» (*Заболотный Е. А.* Мессалианство // ПЭ. Т. 45. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2017. С. 30). Так, например, Алексей Владимирович Муравьев убежден, что «на территории Церкви Востока обвинения в мессалианстве использовались в ходе борьбы за власть» (Там же).

которых, скорее всего, следует считать мессалианами[96]. Их Мартирий обличает не только в любви к богатству и роскоши (§§ 2–6, 73), но и в чревоугодии и пьянстве (§§ 9, 12), в крайнем распутстве («беспредельной нечистоте») и распрях (§ 12), а также говорит, что они отвергают труды ради добродетели («бдение, пост, богослужение, воздержание (ܢܙܝܪܘܬܐ [nzīrūṯā]), подвижничество (ܥܢܘܝܘܬܐ ʿanwāyūṯā), простертие на земле, болезненные слезы умиления», а также псалмопение), чтобы удовлетворять своим похотям (§ 10–11). Они говорят, что все эти подвиги не нужны Богу, а только «чистота сердца и мыслей и любовь к Нему и друг ко другу». Они учат о «**чудной молитве, превосходящей этот мир»** (ܨܠܘܬܐ ܬܗܝܪܬܐ ܕܡܥܠܝܐ ܡܢ ܥܠܡܐ [ṣlōṯā ṯhirṯā da-mʿalyā men ʿalmā]), через что сами себя лишают подлинной молитвы и общения с Богом (§ 11). Причем Мартирий предостерегает от контакта с этими людьми, чтобы самим не прельститься (§§ 7–8), и постоянно говорит, что они проповедуют свое учение, прельщая простодушных (§§ 9–13). При этом они оказываются весьма коварными и исполненными лицемерия, прикрывая соблазн добрыми намерениями (§ 13). Состоит этот соблазн в том заявлении, что Богу будто бы не нужны труды ради добродетели и что приблизиться к Нему можно без трудов (§ 17). Еще одна интересная деталь: Мартирий обличает их в лицемерном присвоении себе достоинства святых, так как они скрывались под землю, подобно святым, но дел их не имели, а желали только показаться перед людьми (§ 63).

2.1.2. Жизнеописание Мартирия-Сахдоны

Сведения о жизни Мартирия-Сахдоны мы можем почерпнуть только из сочинений тех авторов, в глазах которых он был еретиком и отступником. Основные источники — это письма католикоса Ишоява III, «История монахов» Фомы, еп. Маргского, «История несториан» («Хроника Сеерта») и

96 *Martyrius (Sahdona).* Liber perfectionis I, II, 8 // CSCO. 200. P. 8–29. Андре де Аллё считает так же (см.: *Halleux de, A.* Martyrios-Sahdona: théologie et spiritualité. P. 173–174).

«Книга целомудрия» Ишоднаха, еп. Басрского. Интересующие нас биографические данные в этих источниках скудны, отрывочны и не лишены искажения в силу субъективности их авторов. Тем не менее, представляется возможным на основании их составить общее представление о жизни Сахдоны из более или менее надежно обозначенных черт. Подобная работа уже была проделана Н. В. Пигулевской[97], а затем — Андре де Аллё[98]. Первая из упомянутых работ основательна и излагает биографию Сахдоны последовательно, но в ней не уделено должного внимания некоторым значимым деталям, а также не замечено нарушение хронологии в одном из основных источников — «Истории монахов». Вторая работа более подробна, но ей недостает цельности и последовательности изложения.

Сахдона имел двойное имя. Сирийское слово «Сахдона» (ܣܗܕܘܢܐ) является уменьшительной формой от ܣܗܕܐ [sahdā], что значит «свидетель» и «мученик». Имя «Мартирий», происходящее от греческого μάρτυς (род. п. μάρτυρος) и имеющее то же значение, что и сирийское «sahdā», он принял, как полагают, впоследствии, когда, обратившись в православную веру, стал жить среди греков в Эдессе[99]. В корпусе его произведений он назван своим греческим именем в сирийском варианте: ܡܪܛܘܪܝܣ [marṭūris][100]. В других источниках он именуется ܡܪܝ ܣܗܕܐ [mar sahdā][101] и ܣܗܕܘܢܐ [sahdōnā][102].

97 *Пигулевская Н. В.* Жизнь Сахдоны (Из истории несторианства VII века) // Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее Академии наук СССР. 1928. Т. 3. С. 91–108.

98 *Halleux A., de.* Martyrios-Sahdona. La vie mouvementée d'un «hérétique» de l'Église nestorienne // OCP. 1958. Vol. 24. P. 93–128.

99 См.: *Halleux A., de.* Martyrios-Sahdona. La vie mouvementée. P. 122.

100 *Martyrius (Sahdona).* Liber perfectionis I, II, 3 // CSCO. 200. P. 1:1–2; Colophon manuscripti Argent. 4116 // CSCO; vol. 254. P. 92:9.

101 Так его называет Ишояв III при обращении к нему. См.: *Išō'yahb III Patriarcha.* Liber Epistularum II, 7 // *Išō'yahb III Patriarcha.* Liber epistularum / ed. R. Duval. P.: e Typographeo Reipublicae; Lpz.: Otto Harrassowitz, 1904. (CSCO. Series 2; vol. 64. Scriptores syri; t. 11). P. 131:2.

102 См., например, у Фомы Маргского: *Thomas, episcopus Margensis.* Liber gubernatorum I, 36 // The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas, Bishop of Marga A. D. 840 / ed. E. A. W. Budge. L.: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., Ltd., 1893. Vol. 1. P. 61:21; Ишояв III употребляет имя «Сахдона», когда

Употребление разных вариантов его имени в источниках наводит на мысль о том, что настоящим его именем было «Сахда», а «Сахдоной» — то есть в уменьшительной форме со значением пренебрежительности — его стали называть люди, не расположенные к нему и считавшие его еретиком. Действительно, когда Ишояв Адиабенский обращается к нему, то называет его Мар Сахдой, а когда пишет о нем в третьем лице, то — Сахдоной, и при этом не скупится для него на оскорбительные эпитеты. Фома Маргский и Ишоднах Басрский, также считающие его еретиком, хоть и говорят о нем более почтительно, также называют его Сахдоной, это же относится и к «Хронике Сеерта»[103]. С другой стороны, переписчик его сочинений, монах Сарги, называет его «святым Мартирием». Новое имя не только свидетельствовало о принятии Сахдоной другой веры, но и могло быть средством избавиться от привязавшегося к нему в Церкви Востока уничижительного именования. Впрочем, как бы то ни было, этот человек стал известен с именами «Мартирий» и «Сахдона» — эти имена используем и мы.

Сахдона происходил из деревни Халмон, которая находилась на самом севере области Бет-Нухадра, расположенной между реками Тигром и Большим Забом, севернее Маргской области, лежащей между теми же реками на юге, недалеко от современного Киркука (Ирак), который был главным городом персидского региона Бет Гармай (см. карту в Приложении 5. С. 325). Год его рождения точно неизвестен, известно только, что родился он в правление персидского царя Хосроя II (590–628). Детские годы он провел в благочестивой и, можно сказать, подвижнической обстановке: сильное влияние на него оказали его мать и некая известная своими добродетелями подвижница Ширин, к которой его часто приводили. Эти сведения

говорит о нем в третьем лице: см. *Išō'yahb III Patriarcha.* Liber Epistularum II, 30 // CSCO. 64. P. 208:2, 209:1, 210:3.

103 Ассемани подтверждает, что настоящее его имя — Сахда, а уменьшительно его называли несториане. См.: *Assemanus J. S.* Bibliotheca orientalis Clementino-vaticana. T. 3. Pars 1: De scriptoribus Syris nestorianis. R.: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1725. P. 453.

предоставляет о себе сам Сахдона в своей «Книге совершенства», где он отводит немало места похвале добродетелям этих женщин (в основном он говорит о Ширин). Строгому образу их жизни он мог подражать только отчасти[104]. Его мать хотела видеть своего сына только монахом. Она говорила так: «Лучше мне умереть, чем жить: да не попустит мне Господь увидеть моего сына в мирской суете, подобно прочим»[105].

Об образовании Сахдоны есть два свидетельства из разных источников: Фома Маргский пишет, что он учился в Нисибине, а Ишоднах Басрский — что он учился в школе Мар Айталлаха[106]. Никто не знает, о каком Айталлахе говорит Ишоднах и что это за школа. Андре де Аллё предполагает, что Айталлах мог быть одним из учителей Нисибинской академии. Во время обучения он находился под надежным руководством, оберегающим молодой разум от посторонних влияний, поскольку, в соответствии с канонами, школа в то время имела строгий устав, приближенный к монастырскому[107].

В церковной академии Нисибина Сахдона мог учиться в то время, когда ее ректором был знаменитый Хнана Адиабенский (571–610), у которого в то время обострился конфликт с иерархией Церкви Востока, а именно с митрополитом Нисибина Григорием Кашкарским[108]. Впрочем, Сахдона мог и не иметь непосредственного контакта с Хнаной, поскольку в «Хронике

104 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis I, II, 81 // CSCO. 200. P. 49.

105 *Idem.* I, II, 79 // CSCO. 200. P. 48:22–23.

106 См.: *Jesudenah, episcopus Basrae.* Liber castitatis 127 // Le Livre de la Chasteté, composé par Jesudenah, évêque de Baçrah / Publié et traduit par J.-B. Chabot. R., 1896. P. 280; *Thomas, episcopus Margensis.* Liber gubernatorum I, 37 // The Book of Governors. Vol. 1. P. 61–62.

107 В исторической науке хорошо известны школьные правила, так называемые статуты, составленные в Нисибинской академии еще при ректоре Бар Сауме (ум. между 492 и 495) и претерпевшие две редакции, причем последняя была при ректоре Хнане Адиабенском в 590 г. (см.: *Пигулевская Н. В.* Культура сирийцев в средние века. М.: Наука, 1979. С. 46–48). Эти правила имели силу не только для Нисибинской академии, но были распространены и в других учебных заведениях Церкви Востока (см.: *Halleux A.*, *de.* Martyrios-Sahdona. La vie mouvementée. P. 126).

108 Так он назван в «Хузистанской хронике». См.: Анонимная сирийская хроника о времени Сасанидов / Публ. Н. В. Пигулевской (Сирийские источники по истории Ирана и Византии) // Записки Института востоковедения АН СССР. Т. 7. М. — Ленинград, 1939. С. 65.

Сеерта» он упомянут в числе тех, которые «были совращены» учениками Хнаны[109], — важно то, что он был, по крайней мере, его последователем, сочувствующим его догматическим убеждениям. В Нисибине он познакомился с Ишоявом (III), будущим католикосом, с которым вступил в дружеские отношения[110].

Начало своей монашеской жизни он положил в монастыре Бет-Аве в Маргской области под руководством его основателя Раббана Иакова, ревностно предавшись подвигам воздержания, поста, бдения и молитвы, как сообщает Фома Маргский, а Ишоднах добавляет, что Сахдона жил не только в киновии, но также практиковал жизнь в уединении[111]. Приход Сахдоны в монастырь Бет-Аве Ишоднах относит приблизительно к тому времени, когда он только был основан, поскольку Сахдона пришел туда, когда узнал, что Иаков удалился из монастыря на горе Изла[112]. Впоследствии он присоединился к некоему Камишо, монаху из той же обители, который по благословению Мар Иакова основал монастырь на горе Хефтун на Курдистанском хребте, близ города Арбелы (совр. Эрбиль, Ирак)[113]. Фома делает существенное замечание о духовном опыте Сахдоны, говоря что он

---

109 См.: Historia nestoriana 111 // Histoire Nestorienne (Chronique de Séert). Deuxième partie / Texte arabe publiée par A. Scher, avec le concours de R. Griveau. Turnhout: Éditions Brepols, 1983 (PO. T. 13. Fasc. 4. № 65). P. 635 [315].

110 См.: *Jesudenah, episcopus Basrae.* Liber castitatis 127 // Le Livre de la Chasteté, composé par Jesudenah. P. 280; Histoire Nestorienne 111 (Scher, Griveau 1983. P. 636 [316]); *Пигулевская Н. В.* Жизнь Сахдоны. С. 98.

111 См.: *Jesudenah, episcopus Basrae.* Liber castitatis 127 // Le Livre de la Chasteté, composé par Jesudenah. P. 280; *Thomas, episcopus Margensis.* Liber gubernatorum I, 37 // The Book of Governors. Vol. 1. P. 62.

112 См.: *Jesudenah, episcopus Basrae.* Liber castitatis 127 // Le Livre de la Chasteté, composé par Jesudenah. P. 280.

113 См.: Ibid.; о местоположении горы Халмун см.: *Hoffmann G.* Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. Bd. VII. № 3. Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. Leipzig, 1880. S. 235. Н. В. Пигулевская уточняет, что Камишо основал монастырь «в горной области Хефтун в Сафсафе» (*Пигулевская Н. В.* Жизнь Сахдоны. С. 98). По указанию Георга Гоффманна, эта гора находится севернее Аль-Марга, располагавшегося в бассейне реки Хазир — правого притока Большого Заба, т. е. севернее совр. Эрбиля приблизительно на 90 км (см. Приложение 5. С. 325).

«ощутил сладость святой жизни, которая вкушается при утвержденности души», о чем свидетельствует его мудрость в написанных им аскетических трудах, составляющих два тома, а также его «Утешение» и другие сочинения о различных предметах[114].

Будучи монахом Бет-Аве, Сахдона проявил себя как талантливый ритор: известно, что он произнес две примечательные по искусности речи на погребение настоятелей монастыря Иакова и его преемника Иоанна, а также написал житие игумена Иакова, впрочем ни одно из этих сочинений не сохранилось. Его добрая монашеская жизнь и его способности привлекли к нему внимание иерархии, и католикос Церкви Востока Ишояв II вместе с жителями города Махозе д'Ареван в регионе Бет Гармай избрали его епископом этого города[115]. После своего поставления в епископа он стал смущать священноначалие и паству проповедью своих суждений по догматическим вопросам, которые были несогласны с христологическим учением, доминировавшим в то время в Церкви Востока.

Фома Маргский пишет, что Сахдона был «совращен в ересь» в то время, когда он был членом персидской делегации к императору Ираклию. Эта делегация была отправлена к византийскому императору сыном Хосроя, царем Кавадом II Шерое, или, уже после его смерти, его женой (или сестрой) царицей Боран — в этом источники не согласны друг с другом. В состав делегации входили высшие духовные лица: католикос Ишояв II, митрополиты и епископы, которые должны были вести мирные переговоры с Ираклием, но в ходе переговоров были также рассуждения о вере, в результате чего обе стороны пошли на некоторые уступки друг другу[116]. Приводим описание

---

114 См.: *Thomas, episcopus Margensis.* Liber gubernatorum I, 37 // The Book of Governors. Vol. 1. P. 62:7–11.

115 См.: *Idem.* Liber gubernatorum II, 4 // The Book of Governors. Vol. 1. P. 69.

116 Ираклий предложил архиереям совершить литургию в его присутствии в сослужении с греками. Было условлено, что восточные не будут поминать на ней имен Феодора, Диодора и Нестория, а греки не будут поминать имени свт. Кирилла Александрийского. По возвращении на родину католикос Ишояв II и бывшие с ним архиереи подверглись за это тяжким упрекам со стороны своих. Император Ираклий потребовал от Ишоява II изложить перед ним свое исповедание веры и после краткого обсуждения

этого путешествия, согласно изложению Фомы Маргского:

«Когда Шерое стал царем, он пожелал и замыслил, чтобы царство было в мире и чтобы избавиться от возмущений, разделений и войн, которыми занимался Хосрой, его отец, и по распоряжению и с благоволения его кротости был мир во всех Церквах, находящихся под властью персов. Тогда Мар Ишояв был поставлен патриархом. Царь Шерое убедил католикоса, чтобы он избрал из государства Востока нескольких митрополитов и епископов, чтобы отправиться в землю римлян на содержании и довольстве от [персидского] царя с его, царя, посланием и приветствиями, чтобы вражда, бывшая между персами и римлянами, и все, мешающее миру, было преодолено и разрушено и с помощью их мудрости был насажден мир в обеих странах. Тогда Ишояв, подчинившись распоряжению доброго царя Шерое, собрал епископа Мар Кириака — митрополита Нисибина, Мар Павла, митрополита Адиабены, Мар Гавриила из Карка д'Бет-Слок и еще некоторых епископов, мужей опытных, рассудительных и мудрых. И отправились с католикосом упомянутые митрополиты с епископами, а вместе с ними также наш святой Ишояв Ниневийский и Сахдона. И так через Христа, Господа нашего, Господь миров, Промыслитель и Хранитель обеих стран и всего мира, расположил к этим пастырям римлян, которые приняли их прибытие и их внушения, как если бы они были ангелами Божиими. Вот какое вознаграждение было воздано этим святым мужам за все их заботы и труды в этом путешествии. И возвратились они в мире в эту страну, каждый на свою кафедру»[117].

То, что эта дипломатическая миссия действительно была осуществлена, является неоспоримым фактом: об этом единогласно свидетельствуют несколько хроник[118]. Сомнению подвергается участие в составе посольства

одобрил его. Подробнее см.: Historia nestoriana 93 // PO. T. 13. Fasc. 4. № 65. P. 557 [237] – 560 [240].

117 См.: *Thomas, episcopus Margensis.* Liber gubernatorum II, 4 // The Book of Governors. Vol. 1. P. 69–70.

118 См. об этом: *Halleux A., de.* Martyrios-Sahdona: théologie et spiritualité d'un «hérétique» dans l'Église perse au VIIe siecle. P. 30.

Ишоява III и Сахдоны. Об этих лицах как участниках делегации упоминает только Фома Маргский и их имена добавляет к уже изложенному списку иерархов, потому что именно они его интересуют. Но главное то, что участие Сахдоны в делегации может быть признано анахронизмом. Такое предположение сделал А. де Аллё[119]. С. Брок также приводит в биографических сведениях о Сахдоне такую хронологию, которая не позволяет считать его участником посольства[120].

Если следовать этой гипотезе, то события в их исторической последовательности следует расположить таким образом. Согласно Фоме Маргскому, в пятый год Хосроя, сына Гормизда[121], который воцарился в девятьсот первом году по летосчислению греков, Раббан Иаков пришел в монастырь Бет-Аве[122]. Начало эры греков — это 311-й год до Р. Х., когда воцарилась династия Селевкидов. При этом год начинается с 1-го дня месяца нисана, который в начале этой эры пришелся на 3-е апреля. Это летосчисление было широко распространено на Ближнем Востоке в средние века. Иначе говоря, 901-й год греков — это 590/591-й год от Р. Х., а пятый год царствования Хосроя — 595/596 год от Р. Х.[123]

Однако известно, что Иаков был монахом Великого монастыря на горе Изла, который был основан Авраамом Кашкарским, и удалился он оттуда в

119 Свою гипотезу он излагает здесь: *Halleux A., de.* Martyrios-Sahdona. La vie mouvementée d'un «hérétique» de l'Église nestorienne. P. 106–114.

120 *Brock S. P.* Sahdona (Martyrius) // GEDSH. P. 356.

121 Хосрой II Парвез.

122 См.: *Thomas, episcopus Margensis.* Liber gubernatorum I, 14 // The Book of Governors. Vol. 1. P. 47–48. Это дата основания монастыря. Епископ Фома, как бывший настоятель этого монастыря, здесь же подчеркивает, что с большой тщательностью выведал эту дату.

123 В энциклопедической статье А. В. Муравьева и И. Йевтич неверно указано, что монахи были изгнаны Бабаем в 901-й год греков, причем дана ссылка на сирийский текст 7-й главы первой книги «Истории монахов» Фомы Маргского издания П. Беджана: в этой главе действительно сказано, что при Бабае часть братии покинула монастырь, но датировка этого события не дана. См.: Liber Superiorum seu Historia Monastica auctore Thoma, episcopo Margensi… / Ed. P. Bedjan. P.; Lpz.: Otto Harrassowitz, 1901. P. 13–14; *Йевтич И., Муравьев А. В.* Бабай Великий // ПЭ. 2002. Т. 4. С. 239.

результате смущения, когда монастырь была вынуждена покинуть целая группа монахов[124]. Это произошло, когда настоятелем монастыря был Бабай Великий, преемник Дадишо из Бет-Арамайэ (529–604), то есть не ранее 604 года. Ж. Лабур, обратив внимание на анахронизм событий, предположил, что дата основания монастыря Бет-Аве указана Фомой ошибочно: ее следует отнести не к 5-му, а к 15-му году Хосроя, то есть к 605/606 г.[125] Согласно Баджу, Иаков пробыл настоятелем монастыря 25 или 30 лет, то есть до 630/631 или до 635/636 г.[126] Такая хронологическая корректировка подтверждается еще и тем, что Иаков умер при каталикосе Ишояве II: об этом свидетельствует одно письмо Ишоява III, который тогда еще был епископом, к братии Бет-Аве[127]. В этом письме он, как бывший монах этого монастыря, увещевает братию оказывать послушание новоизбранному настоятелю Иоанну, пришедшему на смену Иакову. В конце письма он отмечает, что об избрании игуменом Иоанна он поставил в известность митрополита и должен еще, если потребуется, сообщить об этом патриарху (католикосу). Как известно, в 608/609 г., после смерти очередного католикоса, Хосрой II не разрешил избрание нового на место почившего, и патриаршая кафедра вдовствовала до 628 г., когда, по смерти Хосроя, католикосом был избран Ишояв II (628–644/646)[128]. Поэтому, если Ишояв III упоминает в своем письме о патриархе, то оно было написано не раньше 628 г.

Получается, что игумен Бет-Аве Раббан Иаков умер между 630 и 635 гг., когда патриархом был Ишояв II. Неизвестно, когда Сахдона был

124 Фома утверждает, что монахи удалились оттуда, будучи совращены дьяволом на путь порока и не желая идти путем подвижничества. См.: *Thomas, episcopus Margensis.* Liber gubernatorum I, 7 // The Book of Governors. Vol. 1. P. 26–28. Исторический факт, что ушли они вслед за своим настоятелем Иаковом, которого Бабай устранил от начальствования монастырем, обвинив его в укрывательстве женатых монахов.

125 См.: *Labourt J.* Le christianisme dans l'Empire Perse sous la dynastie Sassanide (224–632). P.: Librairie Victor Lecoffre, 1904 (Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique). P. 320, n. 1.

126 См.: The Book of Governors. Vol. 1. P. lxxiii.

127 См.: *Išōʿyahb III Patriarcha.* Liber Epistularum I, 18 // CSCO. 64. P. 34:11–15.

128 См.: *Колесников А. И.* Ишояв II // ПЭ. 2012. Т. 28. С. 654.

избран епископом. Исходя из того, что он произносил надгробные речи в память почивших игуменов монастыря Бет-Аве Иакова и его преемника Иоанна, а также написал «Историю Раббана Иакова», следует думать, что, скорее всего, он пережил в этом монастыре двух настоятелей[129] и был поставлен в епископа при третьем — игумене Павле[130]. Поскольку делегация к Ираклию была отправлена в 630 году[131], то едва ли можно допустить, что в то время Сахдона уже был епископом.

Такое нарушение хронологии у Фомы Маргского не единственное. Так, он ссылается на пророчество старца Бар Итты, который преставился 8-го января 611 года[132]. После его смерти его ученик Иоанн Персидский написал «Историю Раббана Бар Итты», которую использовал Фома, по его собственным словам[133], и из которой он взял это пророчество. В этой «Истории» повествуется о том, как Сахдона стал проповедовать ересь и написал некое богохульное сочинение. Тогда Бар Итта вызвал его и, укорив, предрек, что он будет изгнан из Церкви с анафемой, что и исполнилось через много лет[134]. Если бы уже в то время, то есть при жизни Раббана Бар Итты, Сахдона имел славу еретика, то он, наверное, не мог бы прожить в монастыре Церкви Востока столь долгое время и при этом пользоваться репутацией доброго писателя.

Приводим фрагмент «Истории монахов», в котором Фома описывает яркий эпизод, как Сахдона отказался от догматического учения Церкви

129 Иоанн недолго управлял монастырем: он стал игуменом, когда ему было около 70-ти лет. См.: *Išō'yahb III Patriarcha.* Liber Epistularum I, 18 // CSCO. 64. P. 32.

130 См. о нем: The Book of Governors. Vol. 1. P. lxxxii).

131 Пигулевская выполнила тщательный анализ хронологии этого события. См.: *Пигулевская Н. В.* Жизнь Сахдоны. С. 94–98.

132 См.: *Baumstark A.* Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte. Bonn: A. Marcus und E. Webers Verlag Dr. jur. Albert Ahn, 1922. S. 203.

133 *Thomas, episcopus Margensis.* Liber gubernatorum I, 37 // The Book of Governors. Vol. 1. P. 61–62.

134 Historiae de Rabban Hôrmîzd Persa et Rabban Bar-'Idtâ 24:1025–1036 // The Histories of Rabban Hôrmîzd the Persian and Rabban Bar-'Idtâ / Ed. E. A. W. Budge. L.: Luzac and Co., 1902. Vol. 2. Part 1 (Luzac's semitic text and translation series 10). P. 235–236.

Востока:

«Когда эти святые, пошедшие в страну Римскую, находились в области Апамеи[135], они некоторое время жили там, чтобы несколько отдохнуть. Там был один монастырь тех еретиков, которые отвергают исповедание истины. Святой и блаженный Мар Иоанн… и с ним наш Мар Ишояв и Сахдона задумали пойти к этим людям, чтобы устроить диспут. Братия монастыря собралась к ним. При словопрении с этими тремя сияющими звездами они были изумлены и смущены и увидели, что никакая часть их учения ни в какой степени не может сопротивляться огню истинной мудрости и сильных доказательств восточных.

«Настоятелем у тех монахов был старец преклонных лет. Его ученики пошли к нему и сказали: “Вот, три восточных епископа, посланники персидского царя, которые пришли к нам, разрушили весь наш труд и все рассуждение о наших догматах, которые мы изложили перед ними”. И сей нечестивый старец — чародей, как я узнал это от других по преданию, — повелел своим ученикам пригласить их войти к нему, чтобы он мог видеть их, или скорее — чтобы послушать их доводы о предмете, который они проповедуют. Блаженный Мар Ишояв и Мар Иоанн уклонились: вид этого нечестивца показался им как бы демоническим, но Сахдона, возложив надежду на свои познания, возымел дерзость пойти. Его товарищи уговаривали его не идти, но он не внял им. Они рассказывают, что, когда [Сахдона] вошел к нему и посмотрел на его возраст и седины, то преклонил свою голову под его десницу. Таким образом, как они рассказывают, ум Сахдоны уклонился от истинной веры, которую содержал.

«Так, мало-по-малу, с течением времени и по мере изменения обстоятельств, Сахдона написал книги, отвергающие правую веру двух природ и двух ипостасей в одном лице сыновства. И когда святой Мар Ишояв

135 Речь идет об Апамее Сирийской, современном Хальат-эль-Медихе, расположенном на р. Оронте (The Book of Governors. Vol. 2. P. 128, n. 5).

Адиабенский стал католикосом, он отлучил Сахдону от Церкви, согласно пророчеству, которое произнес о нем святой Раббан Бар Итта, истинный аскет»[136].

Если верно предположение о том, что Сахдона не участвовал в этой делегации, то тогда с какой целью Фома Маргский мог придумать эту историю о его обращении? Объяснить это можно только тем, что таким образом он хотел сделать удобопонятной перемену в нем и представить ее как уклонение от истины.

Как бы то ни было, Сахдона изменил свои религиозные убеждения и после недолгого пребывания на кафедре города Махозе д'Ареван в регионе Бет Гармай[137] (см. карту в Приложении 5. С. 325) подвергся обвинению в ереси от своего бывшего товарища Ишоява III, тогда еще митрополита Адиабенского[138]. Известен ряд писем Ишоява III по поводу отступничества Сахдоны. Эти письма являются важным источником по его биографии: несмтря на то, что они чрезвычайно пристрастны, в них содержится много важных сведений. Из них, в частности, мы узнаем, что назначение Сахдоны на кафедру Махозе д'Ареван произошло благодаря ходатайству Ишоява III. Позже последний раскаивался в этом и оправдывался перед жителями этого города. В послании к ним он характеризовал Сахдону как лицемера и человека, одержимого любоначалием, который «горел желанием» достигнуть назначения на Адиабенскую митрополию, чему помешало раскрытие его «развращенной веры» перед теми, которые могли исполнить это его желание[139].

Далее он рассказывает, что Сахдона написал некое сочинение —

136 *Thomas, episcopus Margensis.* Liber gubernatorum II, 6 // The Book of Governors. Vol. 1. P. 71–73.

137 Митрополия Бет Гармай, граничащая на севере с Адиабенской митрополией, подчинялась епископу города Карка д'Бет-Слок (совр. Киркук). См.: *Harrak A.* Beth Garmai // GEDSH. 2011. P. 71.

138 Около 629 г. Ишояв III был поставлен епископом Ниневийским и приблизительно через десять лет назначен на кафедру города Арбелы, которой подчинялась Адиабенская митрополия. См.: *Brock S. P.* Ishoʿyahb III of Adiabene // GEDSH. 2011. P. 218.

139 *Išōʿyahb III Patriarcha.* Liber Epistularum II, 6 // CSCO. 64. P. 123–126.

«глупую книгу, носящую название заблуждений в вере, когда никто его к тому не побуждал и когда не было настоятельной нужды», и скрывал его от Ишоява и единомысленных с ним, до тех пор пока не объявил о нем публично. Когда по некоторым делам Ишояву понадобилось прибыть в Махозе д'Ареван, он спросил Сахдону, почему он скрывал от него эту книгу в то время, когда они были рядом, и, услышав от него «жалкое оправдание», потребовал принести ее. Просмотрев книгу, Ишояв строго укорил его, впрочем не предавая дело огласке. Тогда Сахдона пообещал исправить все, что худо написал, и Ишояв назначил ему время для исправления написанного, большее чем требовало это дело, а сам сохранил все в тайне. Однако Сахдона не только не сдержал обещания, но и обратился к своим покровителям, которые придали ему смелость: его поощряло то, что при помощи тех, которых он считал влиятельными, он сможет утвердить свои заблуждения[140].

Здесь обращает на себя внимание то обстоятельство, что Ишояв III тогда еще не был католикосом[141], а был митрополитом соседней области — Адиабены, и епископ города Махозе д'Ареван подчинялся не ему. Тем не менее, Ишояв обращается с ним как начальник. Он мог воздействовать на Сахдону сначала только «братскими уговорами и убеждениями с любовью»[142], а официально мог действовать не непосредственными распоряжениями, но через митрополита Бет Гармай. Он выполнял роль возглашающего тревогу об опасности вторжения «ереси» через епископа, которого все принимают за своего. Именно поэтому он был для Сахдоны тем человеком, с мнением которого он должен был считаться.

В своем письме Сахдоне, которое было отправлено ему раньше послания к клиру и пастве Махозе д'Ареван, Ишояв также упоминает об их

---

140 Ibid. P. 126–127.

141 В источниках нет достоверных указаний о времени его патриаршества, наиболее вероятная датировка — 649–659 гг. См.: *Колесников А. И.* Ишояв III // ПЭ. 2012. Т. 28. С. 655; *Brock S. P.* Isho'yahb III of Adiabene // GEDSH. 2011. P. 218.

142 *Īšō'yahb III Patriarcha.* Liber Epistularum II, 6 // CSCO. 64. P. 126.

разговоре, об обещании Сахдоны и о том, что он хранил все это в тайне, по братской любви, в ожидании его исправления. Он дал ему месячный срок, но прошло четыре месяца — и от него не было никаких вестей. Тогда Ишояв посоветовался с игуменом Павлом — настоятелем Бет-Аве — и послал к Сахдоне от себя братьев, доставивших ему письмо, тон которого был требовательный: Ишояв приказывал, чтобы Сахдона или сам прибыл к нему со своей книгой, или, по крайней мере, доставил ее, угрожая в противном случае публично объявить, что он совратился в ересь[143]. Он напоминал, что прежде уже был человек, «глупый и недалекий, написавший то же самое, таким же образом и теми же словами», — некий Исаия Тахальский[144], — с которым боролись и которого изобличили Мар Хнанишо и Бабай Великий[145]. Эти слова Ишоява стоит отметить как важное указание на еще одного человека, который в Церкви Востока проповедовал учение об одной ипостаси Христа. Далее Ишояв в этом письме пытается убедить Сахдону обратиться от своего заблуждения.

Последний воспринял слова Ишоява: в присутствии вышеупомянутых братьев он достал книгу и вырвал из нее шестнадцать глав, а затем отпустил их с миром, передав через них ответное письмо, в котором благодарил митрополита. Такую реакцию «еретика» Ишояв считает лицемерием[146]. Трудно сказать, действительно ли Сахдона колебался в своих убеждениях, или уклонялся от прямых действий по осторожности. По отъезде посланников он обратился к некоторому лицу из священноначалия, к «досточтимой главе»[147], — может быть, к католикосу Ишояву II, как считает и Пигулевская[148]. Ему он пожаловался на митрополита Адиабены и предъявил

143 *Īšōʿyahb III Patriarcha.* Liber Epistularum II, 7 // CSCO. 64. P. 131.

144 О нем есть еще только одно упоминание: в «Хронике Сеерта» он обозначен как еретик, против которого писал Бабай Великий. См.: Historia nestoriana 84 // PO. T. 13. Fasc. 4. № 65. P. 534 [214].

145 *Īšōʿyahb III Patriarcha.* Liber Epistularum II, 7 // CSCO. 64. P. 133.

146 См.: *Īšōʿyahb III Patriarcha.* Liber Epistularum II, 6 // CSCO. 64. P. 127.

147 ܪܫܐ ܡܝܩܪܐ [rešā myaqqārā]. См.: Ibid.

148 *Пигулевская Н. В.* Жизнь Сахдоны. С. 103.

его письмо. Как было сказано выше, Ишояв II — член делегации к императору Ираклию, отважившийся пойти на уступки греческой Церкви. Очевидно, он был настроен к православию сочувственно и, может быть, даже был заинтересован в том, чтобы иметь у себя архиереев того же образа мыслей.

Ситуация изменилась, когда на смену Ишояву II католикосом был избран Мареммех[149]. При нем соборным решением Сахдона был смещен с епископской кафедры и предан анафеме. В «Книге целомудрия» об этом сказано кратко: «Отцы собрались к католикосу Мареммеху, анафематствовали Сахдону, разорвали его исповедание веры и поставили на его место епископом Мар Савву»[150]. Далее сказано, что он удалился на гору, то есть стал жить отшельником, но, не находя мира своей совести, скоро возвратился к Савришо, митрополиту Бет Гармай, и покаялся в своем заблуждении. Однако вскоре он отправился к императору Ираклию, который в то время был в Иерусалиме и сказал ему, что на него воздвигли гонение восточные епископы за то, что он исповедует истинную веру. Он произнес перед царем свое исповедание веры, анафематствовав Диодора и единомышленных с ним несторианских святых. Тогда, по распоряжению императора, Сахдона был поставлен православным епископом Эдессы. На кафедре этого города он пробыл недолго: некоторые лица донесли на него царю, что он проповедует мнения Диодора, — и Сахдона, по приказу Ираклия, был удален из Эдессы. Тогда он идет к католикосу Мареммеху и просит у него прощения. Мареммех сочувствовал Сахдоне и даже готов был вернуть ему его прежнюю кафедру (Махозе д'Ареван), поскольку и Мар Савва к тому времени уже скончался. Ишояв Адиабенский, узнав об этом, написал католикосу письмо, в котором в

149 Ишояв II был католикосом с 628 по 645 гг. См.: Brock 2011a. P. 218. Баумштарк указывает, что Мареммех был поставлен патриархом между 647 и 650 гг. (см.: *Baumstark A.* Geschichte der syrischen Literatur. S. 221), но, согласно хронике Гвиди, Ишояв II руководил патриаршеством 18 лет (645/646 г.) — и патриархом был избран Мареммех (см.: Анонимная сирийская хроника о времени Сасанидов. С. 73).

150 *Jesudenah, episcopus Basrae.* Liber castitatis 127 // Le Livre de la Chasteté, composé par Jesudenah. P. 280.

сильных выражениях предостерегал последнего от «происков сатаны», потому что, говорил он, у Сахдоны с собой две книги[151], которые он написал против их веры. Это письмо дошло до нас также в сборнике писем Ишоява, и процитированные Ишоднахом слова из него почти буквально ему соответствуют[152]. Письмо оказало свое действие: «отцы», как пишет Ишоднах, больше не захотели принимать в Церковь Сахдону — то есть это решение было принято соборно. Тогда Сахдона со скорбью вернулся в Эдессу и стал жить в некой пещере на горе[153].

Сообщение Ишоднаха о том, что Сахдона ходил к императору Ираклию в Иерусалим можно считать вымыслом, если следовать принятой нами хронологии событий. Ираклий посещал Иерусалим по случаю Воздвижения Креста в 630 году — в то время Сахдона был еще простым монахом в Бет-Аве. Неизвестно, был ли Ираклий в Иерусалиме в другой раз, но, как бы то ни было, обострение конфликта Сахдоны с Церковью Востока относится к середине 640-х годов, то есть к тому времени, когда Ираклия уже не было в живых (ум. 641)[154]. В таком случае, был ли Сахдона действительно поставлен митрополитом Эдессы? Поскольку во время своего изгнания он искал прибежища у православных, то не лишено правдоподобия, что они желали иметь архиереем на этой значимой кафедре человека с такими выдающимися способностями, тем более что соборный храм Эдессы, по приказу императора Ираклия, был отнят у монофизитов и предоставлен православным[155].

Ишоднах добавляет в конце своего рассказа о Сахдоне, что когда он

---

151 Указание «Книги целомудрия» на две конкретные книги Сахдоны, скорее всего, является ошибкой. Более достойно вероятия свидетельство Ишоява о нескольких написанных Сахдоной сочинениях. См.: De Halleux 1958. P. 119.

152 *Išōʿyahb III Patriarcha.* Liber Epistularum II, 28 // CSCO. 64. P. 202.

153 См.: *Jesudenah, episcopus Basrae.* Liber castitatis 127 // Le Livre de la Chasteté, composé par Jesudenah. P. 281.

154 См.: *Halleux A., de.* Martyrios-Sahdona. La vie mouvementée d'un «hérétique» de l'Église nestorienne. P. 120–121.

155 Тем не менее, А. де Аллё считает, что Сахдона не был митрополитом Эдесским. См.: Ibid. P. 121.

жил в Эдессе, его посетил Гавриил, игумен монастыря Бет-Аве, с намерением попытаться убедить его оставить свои заблуждения[156]. Более подробно об этом сообщает Фома Маргский, приводя слова самого Гавриила: «Я, Гавриил, сгорал от пламенной ревности моей души и отправился к нему в Эдессу»[157]. Оба историка отмечают, что Сахдона был побежден Гавриилом в споре.

Из писем Ишоява III известно, как в Церкви Востока развивались события, связанные с распространением через Сахдону богословских идей, защищающих исповедание веры Халкидонского Собора. Эта проповедь не ограничивалась одним городом или одной областью, но распространилась до самого Нисибина за Тигром, как видно из письма Ишоява к некоторым жителям этого города, которых он убеждает не принимать учения об одной ипостаси Христа[158]. Поскольку в Персии нельзя было рассчитывать на то, чтобы церковный порядок был восстановлен с помощью государственной власти, то, как, говорит Ишояв в своем письме к епископу Барсауме, Бог Сам управил дело, устранив людей, поддерживавших распространение учения об одной ипостаси: одни из них тихо умерли, другие были поражены внезапной смертью[159], третьи были высланы к западным границам государства «из провинции с развращенной верой»[160], а прочие замолчали из-за крушения их надежды. Далее он пишет, что на соборе в Селевкии была восстановлена «истинная вера», после чего уже никто не проповедует об одной ипостаси Господа Иисуса Христа[161]. Можно считать что именно после этого собора Сахдона был изгнан в первый раз. Нет оснований для его точной датировки, но, исходя из того, что в лице католикоса Ишоява II Сахдона имел своего покровителя и не мог быть осужден при нем, собор в Селевкии мог быть

156 См.: *Jesudenah, episcopus Basrae.* Liber castitatis 127 // Le Livre de la Chasteté, composé par Jesudenah. P. 281.

157 *Thomas, episcopus Margensis.* Liber gubernatorum II, 18 // The Book of Governors. Vol. 2. P. 212.

158 См.: *Išōʿyahb III Patriarcha.* Liber Epistularum II, 9 // CSCO. 64. P. 142.

159 *Дословно:* «другим смерть упала на голову».

160 Очевидно, имеется в виду провинция Бет Гармай, в которой был епископом Сахдона.

161 См.: *Idem.* Liber Epistularum II, 21 // CSCO. 64. P. 170:18–171:6.

созван при следующем католикосе Мереммехе, возможно, по самому случаю его избрания (между концом 643-го и началом 647-го).

Когда Ишояв III еще был митрополитом (прежде 649 года), он писал к епископам области Бет Гармай, что Сахдона восемь раз отрекался от своих богословских суждений, противоречащих доктрине Церкви Востока: трижды письменно и пять раз устно перед собором, — и столько же раз возвращался к своим прежним мнениям[162]. Этих епископов он упрекает за то, что того, который в римских землях называл их еретиками и произносил на них анафему за то, что они не исповедуют во Христе одной ипостаси, они по собственной инициативе снова призывают вернуться и занять свою прежнюю кафедру[163]. Когда Сахдона прибыл в свое отечество и ему были предложены условия, на которых он может быть принят, но он их отверг и опять уехал[164].

Особую активность в поддержку изгнанника оказывал некий епископ Гормизд. Известны два письма Ишоява Адиабенского к этому епископу. В первом из них он, как и в письме к епископам Бет Гармай, пишет, что Сахдона, рассуждая о вере в римских землях, многократно называл восточных павликианами, говорил, что не исповедующие во Христе одной ипостаси разделяют Его на двух сынов, и анафематствовал их. Из этого письма мы также узнаем, что целью Сахдоны, вероятно, было не отречься от учения об одной ипостаси, но, напротив, иметь возможность в качестве епископа Церкви Востока, проповедовать это учение в Персии. Когда его спрашивали те, с кем он спорил, почему он хочет возвратиться туда, если такова его вера, он отвечал: «Я иду, чтобы научить их вере»[165].

Попытка принять Сахдону в общение была предпринята на соборе во главе с католикосом в монастыре Мар Симеона. Не исключено, что этот собор был последним или одним из последних, на котором обсуждался вопрос о

162 См.: *Išōʿyahb III Patriarcha.* Liber Epistularum II, 30 // CSCO. 64. P. 209.

163 См.: Ibid. P. 210.

164 См.: Ibid.

165 См.: *Idem.* Liber Epistularum II, 28 // CSCO. 64. P. 203–204.

Сахдоне. Осознавая, что решением собора Сахдона может быть принят, Ишояв употребляет все усилия, чтобы убедить не делать этого. Он еще раз пишет епископу Гормизду, чтобы тот не поддерживал Сахдону и чтобы соборное решение не принималось без учета его (Ишоява) мнения, чтобы не подвергать Церковь опасности еретической смуты[166]. Какой исход имело дело о Сахдоне на этом соборе, неизвестно. Вполне вероятно, что на нем он был осужден. Этот собор должно отнести ко времени патриаршества Мареммеха (до 649 г.).

Когда Ишояв III был католикосом, в городе Махозе д'Ареван, должно быть, оставалось еще много сторонников Сахдоны и его исповедания. Об этом есть косвенное свидетельство Ишоява, который пишет к некоему Берикваю (может быть, епископу) о жителях этого города: когда он был у них, то испытал демонстративное презрение к нему с их стороны[167].

О последних днях жизни изгнанника Ишоднах пишет так: «Говорится, что он отверг еретические мнения[168] и обратился к истине. Он прожил долгое время в уединении и по смерти был погребен в своей пещере»[169].

§ 2.2. Сочинения Мартирия-Сахдоны.

2.2.1. Содержание сочинений Мартирия-Сахдоны и их читатели

Известны несколько сочинений, написанных Сахдоной. Выше уже было сказано о его надгробных речах игуменам монастыря Бет-Аве Иакову и Иоанну и о житии Иакова — ни одно из этих произведений не сохранилось. Кроме того, Фома Маргский засвидетельствовал, что Сахдона написал «два тома о всяком подвижническом труде» и «Утешения» (ܒܘܝܐܐ [būyāē]), а также другие произведения на различные темы, составил историю Раббана

166 См.: *Išō'yahb III Patriarcha.* Liber Epistularum II, 29 // CSCO. 64. P. 207.

167 См.: *Idem.* Liber Epistularum III, 5 // CSCO. 64. P. 230.

168 То есть мнения, несогласные с христологией Церкви Востока.

169 *Jesudenah, episcopus Basrae.* Liber castitatis 127 // Le Livre de la Chasteté, composé par Jesudenah. P. 281.

[Иакова] и «доблести подвижников земли Востока»[170]. По словам Фомы, это были сочинения высокого уровня с точки зрения глубины мысли и литературных достоинств, так как в них проявилась высота ума писателя и сила его слова[171]. Если пять из поименованных выше произведений не сохранились, то под двухтомным трактатом о подвижничестве, скорее всего, следует разуметь «Книгу совершенства».

По биографии Сахдоны видно, что он написал некие книги, в которых изложил свои богословские мнения. Непонятно, что это за книги, но не лишено правдоподобия, что одной из них мог быть аскетический трактат «Книга совершенства» или, что более вероятно, одна глава из него, посвященная именно догматическим вопросам — «Об истинной вере и твердом исповедании православия». Это подтверждается тем эпизодом, когда Сахдона демонстративно вырывает шестнадцать глав из своей книги на глазах у посланников от Ишоява III. Естественно предположить, что в данной главе, довольно пространной, содержатся основные мысли Сахдоны об истинном вероисповедании, которые имелись и в других его произведениях о том же предмете.

Из древних свидетельств о Мартирии, близких по времени к его жизни, можно заключить, что он был уважаемым и известным подвижником и наставником. Даже несторианин Фома Маргский высоко оценивает его усердие в подвигах, его духовный опыт и мудрость его поучений[172], а его уход из Церкви Востока объясняет умопомешательством[173]. К Мартирию обращались за духовным советом, в том числе в письмах, как можно видеть по сохранившимся письмам к монахам. Он имел довольно многочисленную группу своих последователей, почитавших его как духовного руководителя

170 *Thomas, episcopus Margensis.* Liber gubernatorum I, 35 // The Book of Governors. Vol. 1. P. 62.

171 Ibid.

172 Ibid.

173 Ibid.

даже через 30 лет после его кончины[174]. Все эти факты указывают на то, что «Книга совершенства» была написана им в пособие своим духовным чадам. Сам автор объясняет, что писал ее с намерением побудить всякого к добродетельной жизни и что ее наставления полезны как для киновийной, так и для отшельнической жизни[175].

Сам Сахдона свидетельствует, что написал «Книгу совершенства», когда ему было двадцать восемь лет[176] (II, 14, 16 и 18–19). Поскольку трудно поверить, что произведение, в котором выражен такой богатый духовный опыт, было написано таким молодым человеком, то, возможно, речь идет о некотором первоначальном варианте, который был значительно дополнен в более зрелом возрасте. Его размышления о Св. Троице и о Боговоплощении свидетельствуют о высокой культуре мышления: такие философские и богословские познания он мог приобрести в Нисибинской академии.

Из пяти сохранившихся писем Мартирия четыре, как очевидно, были отправлены в ответ на просьбы монахов дать им конкретные наставления, а одно — 4-е письмо — написано по инициативе самого писателя, из заботы о монахе, ушедшем в мир. «Изречения мудрости» следует считать развитием рассуждений Мартирия о возвышенном подвиге безмолвия, изложенных в 5-м письме, как отмечает он сам[177], на основании чего можно сказать, что адресавано письмо тому же монаху Иоанну[178].

Кратко скажем о содержании «Книги совершенства», которая занимает основной объем корпуса сочинений Мартирия. Произведение состоит из двух частей (ܡܢܘܬܐ [mnāwātā]). Первая часть содержит четыре раздела (ܡܐܡܪܐ [memrē])[179], которые разделены на главы (ܪܫܐ [rēšē]). Вторая часть не имеет

174 См.: *Ebeid B.* Christology and Deification in the Church of the East. Mar Gewargis I, His Synod and His Letter to Mina as a Polemic Against Martyrius-Sahdona // Cristianesimo nella storia. 2017. Vol. 38. P. 756–759.

175 *Martyrius (Sahdona)*. Epistula V, 10 // CSCO. 254. P. 76.

176 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 14, 16,18–19 // CSCO. 252. P. 154–155.

177 *Ibid*. Epistula V, 39 // CSCO. 254. P. 87.

178 См.: *Géhin P.* Op. cit. P. 203.

179 Собственно, memrā означает «слово», однако в данном случае под memrā понимается довольно большая

разделов (memrē) и содержит 14 глав. 1-й раздел 1-ой части полностью утрачен, однако на основании 1-й главы 2-й части[180] и 5-го письма[181] Сахдоны, можно сказать, что в начале первой части, посвященной «величию Божьей благодати», говорится о создании прежде не существовавшей твари вечным и безначальным Богом, о различии видимых и невидимых природ в творении, о создании человека по образу и подобию Божиим, о грехопадении и искуплении человека через Боговоплощение. В ней также сказано трудности добродетели и о большой помощи Божественной благодати в подвигах ради добродетели.

2-й раздел 1-й части издан частично: из восьми глав этого раздела в 200-м томе CSCO имеются только 3-я, 8-я[182], а еще одна глава между ними, номер которой неизвестен, была найдена позднее и издана отдельно[183]. Только в 2009 г. были обнаружены прочие фрагменты данного раздела, восстанавливающие его бóльшую его часть, но эти фрагменты еще не изданы[184]. В 3-й главе разъясняется, что «путь праведности» узок и исполнен скорбей, но приводит к вечной славе, тогда так противоположный ему путь, исполненный удовольствий, ведет к погибели души. В следующей сохранившейся главе приведен ряд примеров из жития библейских праведников, претерпевших много скорбей. 8-я же глава вся посвящена обличению лицемерных «праведников», утверждающих, что к Богу можно приблизиться без трудов, и развращающих души многих.

В 3-м разделе, не имеющем глав, говорится о величии отшельнической жизни разъясняется суть безмолвия, требующего подвига и полного

часть книги, содержащая несколько пространных глав. Поэтому в данном случае лучше переводить memrā как «раздел».

180 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 1, 17 // CSCO. 214. P. 2.

181 *Idem*. Epistula V, 5–8 // CSCO. 214. P. 74–75.

182 В действительности, не 8-я, а 7-я, как было установлено через 50 лет после этого издания (см. выше. С. 27).

183 См. выше. С. 26–27.

184 См. выше. С. 27.

отречения от всего мирского. Чтобы «око ведения» прояснилось, должно хранить ум, пребывая в тишине и непрестанной молитве (§ 165). Упразднение от излишних забот о вещественном бывает причиной очищения ока ума, которое, таким образом, воспринимает «свет свыше» и неудержимо влечется к созерцанию только горнего (§§ 133–134). Так, «пьяный» от любви Божией, безмолвник постигает великую глубину сокровенной премудрости Божией (§ 151).

4-й раздел посвящен монашеской жизни в киновии и отшельничестве и состоит из пяти глав. 1-я глава характеризуется отсутствием предметности и конкретности наставлений, которые все сводятся к призывам оставить привязанность к миру и его страстям, возлюбить Бога и усердно стремиться приблизиться к Нему. Объем библейских цитат особенно значителен. 2-я глава содержит наставления, чтобы идти по пути Божьему твердо и с надеждрй на Бога, а не расслабленно и кое-как, молитву, чтобы Бог укрепил твердо идти по Его пути и исполнять на деле данные Ему обеты, а также — наставления, чтобы не быть лицемерами, дав обеты и не исполняя их на деле и принимая почтение от людей, видящих только внешнее, и, наконец, благодарственную молитву Богу за то, что удостоил монашества самого автора и тех, к кому он обращается. В 3-й главе сказано о высоте жизни безмолвия, приводятся примеры такой жизни из повествований о библейских праведниках, даются подробные наставления об очищении ума и сердца пустынников и о явлении им Бога в «облаке света», или «облаке славы» (§§ 9, 27–31). В 4-й главе, посвященной жизни в киновии, излагаются увещания не покушаться уходить на безмолвие тем, которые еще недостаточно были испытаны в общежитии, говорится о терпении и смирении при жизни в монастыре. В 5-й главе подробно изложено, какие сильные искушения и какую жестокую борьбу претерпевает живущий в пустыне, каким опасностям и прельщениям может подвергнуться.

Вторая часть «Книги совершенства» посвящена конкретным

добродетелям, способам их приобретения и борьбе с противоположными им страстями. Материал в ней распределен по 14-ти главам: каждая глава посвящена одной добродетели, за исключением 1-й, в которой подводится итог всему сказанному в 1-й части и намечается план следующей, и 14-ой, содержащей обращение к монахам с просьбой молитвы о нем и молитву автора о себе самом. 2-я, 3-я и 4-я главы посвящены вере, надежде и любви соответственно. Во 2-й главе изложено исповедание веры автора во Святую Троицу и в Воплотившегося Господа, а также — в воскресение мертвых и грядущий Суд, помимо чего даются наставления о нравственном значении веры для христианина и предостережения от исследования догматов пытливым умом. В следующей главе — самой краткой — показывается необходимость надежды для христианина, так как именно с помощью нее происходит обращение к Богу через покаяние, преодолеваются трудности и скорби «узкого пути» и уже в этой жизни становится возможным отчасти познать небесные блага. В 4-й главе речь идет о любви к Богу и к ближнему. Первая приобретается желанием приблизиться к Богу и быть с ним в общении: молитва и размышление — первые средства стяжания любви к Богу, они приводят к созерцанию и уже здесь таинственно соединяют с Богом (§§ 1–36). О любви к ближнему (§§ 37–55) говорится через предостережение от противоположных ей пороков: ненависти, зависти, гнева и скупости, автор увещевает любить человека как образ Божий и не отождествлять человека с пороком, который следует ненавидеть. В 5-й главе — о странничестве и нищете — излагается смысл отречения от мира не только во внешнем, но и в помыслах и в сердце. Надежда на Бога и вера в будущую жизнь служат главным побуждением этого отречения, тогда как привязанность к земным благам является признаком неверия и отсутствия надежды. Имеется много обличений современных писателю монахов в многостяжании и дружбе с богатыми. В следующей главе Мартирий говорит о высоте и превышающей человеческую природу трудности девства, о драгоценности этого дара и

большой опасности утратить его без возможности восстановления. В 7-й главе сказано об особой важности поста в духовной жизни, о том, что пост должен быть постоянным и всецелым — телесным и душевным: воздержание в пище служит необходимым предохраниением от блудной страсти и пособием в молитве, которой посвящена следующая глава. Молитва должна быть совершаема при сознании своей греховности и с трепетом перед величием Божества (§§ 2–13), не должна быть небрежной и рассеянной (§§ 15–18, 21–23), тем более предосудительны разговоры, дремание на службе и выход из храма без необходимости (§§ 24–37). Духовные дары и созерцание достигаются усердием и благоговением в молитве (§ 20). Показывается особая важность для духовной жизни от чтения Священного Писания (§§ 45–55). Обожение человека автор тесно связывает с созерцанием, к которому приводит молитва (§§ 55–57, 62–64). Молитва должна быть непрестанной (§§ 59–61), следует стойко переносить тяготу бдения и не устрашаться от привидений лукавого (§§ 70–76).

9-я глава посвящена покаянию: оно необходимо для всех, даже если грехи кажутся незначительными (§ 23). Покаяние недопустимо откладывать на последнее время жизни, так как смертный час никому не известен (§§ 33–42). Много места уделено обличению в гордости мнимых праведников, отвергающих покаяние (§§ 50–71). Покаяние предполагает постоянный плач и терпеливое перенесение многих скорбей и трудов (§§ 71–78). 10-я глава — о смирении — в образец совершенства этой добродетели представляет Господа Иисуса Христа (§§ 3–9). Если Бог, который один высок в собственном смысле, смиряется, то тварь не может гордиться (§ 11). Кто возгордился, тот непременно падет (§§ 12–22). Духам более прилична гордость, так как у них нет тела, и тем не менее, они весьма остерегаются этого порока после падения денницы (§ 28). Милость Бога к возгордившеиуся человеку проявилась в том, что Он он смирил его через его тело (§ 29). Кто превозносится над человеком — образом Божиим, тот превозносится над

Самим Первообразом (§ 31). Успех в богоугодной жизни — не повод для гордости, так как он бывает при помощи Божией благодати (§§ 34–41). Страсть гордости в человеке — искажение естественного свойства любви к прекрасному (§ 45). Необходимо скрывать свои добрые дела и смиряться добровольно, ожидая славы от Бога (§§ 47–51). Страсть тщеславия характеризуется как наиболее тонкая и коварная (§§ 55–58). Следующая глава — о послушании, рождающемся и возрастающем от смирения (§ 2). Мартирий сосредотачивает внимание, прежде всего, на послушании Богу, совершенство которого состоит в исполнении всех заповедей (§ 9), а потом — на послушании как служении ближним (благотворительности, милостыни, заботе о больных и принятии странников) — именно этому роду послушания посвящена почти вся глава. Смысл послушания в киновии заключается в том, что каждый член братства вносит свой вклад в общую пользу — и все, таким образом, являются единым телом (§§ 26, 30–33). Подчиненный должен проявлять рассудительность: если старшие приказывают сделать что-либо душевредное, следует отказаться от подчинения (§§ 29, 34). С другой стороны, необходимо исследовать, каков игумен, прежде поступления в подчинение ему, чтобы не испытывать, насколько полезны его распоряжения, уже впоследствии (§ 40).

Всякое доброе дело, в том числе совершаемое под игом подчинения, не может быть совершено без терпения, которому посвящена следующая, 12-я глава. Сополагаются два вида подвигов: они бывают внешние и невольные и внутренние и добровольные (§§ 7–10). Если христианин несет добровольные подвиги, то при наступлении внешних гонений он вступит в число исповедников, если же не несет — то и внешние гонения не принесут ему пользы (§ 11). Подъемлющие добровольные подвиги называются бескровными мучениками (§ 12). Пример Господа Иисуса Христа служит ободрением и поддержкой всем подвижникам, и кто с Ним страдает, тот с Ним и прославится (§§ 16–22). Пример святых также ободряет подвижников

(§§ 24–28, 34–39). Скорби — повод для радости и благодарения Богу (§§ 29–32, 40–43), а обидчиков следует почитать благодетелями и с благодарностью воздавать им добром (§§ 32, 39). Христианин не имеет права малодушествовать в скорбях и обижаться на оскорбления, так как он ученик Распятого Христа и последователь изгнанных и убитых апостолов и мучеников (§§ 44–47). Гордость, мнительность и нежелание прощать — причина гнева на ближних, необходимо прощать и самому первым просить прощения (§§ 48–95). Следующая глава посвящена последней добродетели — вниманию в делах, словах и мыслях, с помощью которого не только приобретаются все добродетели, но и сохраняются. Необходимо уделять внимание самим себе и заниматься самими собой, а не теми предметами, которые не имеют к нам отношения (§§ 7–8). Утрата внимания проявляется в празднословии: пустых словах, смехотворстве и, главным образом, в осуждении ближних (§§ 8–13). Большой вред бывает и от слушания клеветы (§§ 14–19). Злословие — смертельный яд, от которого следует поскорее избавляться (§§ 21–23, 26–29). Человек бывает беспомощен в хранении своего языка — необходима молитва к Богу (§§ 31–32). Суд над ближним, в сердце ли или на словах, недопустим: должно всех считать хорошими и оправдывать (§§ 36–66).

1-е письмо Сахдоны адресовано некоему монаху Гавриилу, который хотел, оставив киновию, удалиться в безмолвное место и спрашивал об этом совета. Безмолвию и миру помыслов способствуют не перемена места и пустыня, но смирение, презрение к себе и терпение, которые приобретаются в обществе с другими, которым всем должно оказывать почтение (§§ 3–5). Нерадящий в пустыне о собранности помыслов более рассеян, чем живущий среди шумного города (§ 6). Дьявол внушает монаху мысль искать уединения, так как он ищет его из желания убежать от искушений и достигнуть бесстрастия без трудов (§ 10). Лукавый наводит на такого расслабление, раздражительность и тяжкое пленение помыслов, чтобы довести его до

отчаяния, если же встречает сильный отпор, то притворяется побежденным, чтобы внушить самомнение (§§ 12–13). Иногда дьявол подстрекает усердие новоначального и уводит его из киновии в пустыню, где доводит до нерадения и, наконец, до самоубийства, каковые случаи известны (§§ 15–22). Поэтому живущий в киновии должен проявлять терпение, послушание наставнику и любовь к братии, а не уходить в пустыню (§§ 28–29, 40).

Во 2-м письме дается ответ некоему монаху по имени Баршабба, который спрашивал Мартирия, где он живет. Жил тогда Мартирий в некоем пустынном месте, однако он признаёт, что даже в таких условиях его ум рассеивается многими попечениями не меньше, чем у мирян, живущих в городах (§ 3), тогда как и эти последние, если имеют усердие, могут пребывать в чистой молитве и достигать созерцания (§ 4). Обстоятельства и места — не препятствия для боголюбивой души угождать Богу (§§ 6–9), однако чаще всего человеку по немощи предпочтительно жить в тех местах и с теми людьми, которые способствуют добродетели (§§ 10–11). Для вступления в чин безмолвия требуются три условия («добродетели»): удаление от знакомств, отречение от вещественного и отгороженность от людей (§§ 12–15).

В 3-м письме, адресованном тому же монаху Баршаббе, разъясняется важность любви друг ко другу и мира в братстве (§§ 1–4). Однако предосудительна «любовь» другого рода, которая есть страстная привязанность к человеку, так как она удаляет от Бога (§§ 5–6). Должно остерегаться дружить с богатыми из корысти и презирать бедных (§§ 10–12).

В 4-м письме, которое длиннее всех прочих, вместе взятых, Мартирий обращается к монаху, ушедшему из монастыря и женившемуся, которого он знал как усердного подвижника в молодости. Писатель со свойственным ему красноречием выражает свою боль по поводу совершившегося и долго убеждает своего адресата опомниться и вернуться в монастырь, поскольку его брак незаконен и в сущности есть блуд и предательство Христа, Которому

был дан обет безбрачия.

5-е письмо адресовано монаху Иоанну, которому «Книги совершенства» оказалось недостаточно для наставления в прохождении уединенной жизни и который хотел бы узнать, какие конкретно дела и добродетели требуются от отшельника. Мартирий отвечает, что в «Книге совершенства» об этом написано много, однако благосклонно исполняет просьбу. От безмолвника требуется постоянное пребывание в молитве, приводящей к созерцанию — тогда Сам Бог наставляет его (§ 19). Подвижник постепенно познаёт то, что относится к устройству этого мира, к себе самому, к домостроительству нашего спасения (§§ 24–26), и, наконец, видит Самого Бога (§§ 30–32). Тогда совершается таинство соединения с Богом.

Еще одно сохранившееся произведение Мартирия — «Изречения мудрости», написанные в жанре сотниц. Они сохранились частично: в количестве 38-ми изречений. Желающий постигнуть вечные тайны должен замечать Божий промысл в ежедневных событиях. Созерцания разумных или духовных природ, Страшного Суда и Промысла сосредотачиваются в ведении Божества (§ 4). Выделяются три степени духовного состояния: падения, исправления и высшая степень (§§ 9–12). При созерцании Бога человек охвачен любовью и пребывает в радости, смешанной со скорбью о тех, которые переносят какое-либо страдание или преступают заповеди (§§ 13–15). Подвижник, умерши со Христом в крещении, должен действительно умереть для греха, еще будучи жив, чтобы не умереть «второй смертью» навеки (§§ 22–28). В общении с Богом может быть только тот, кто любит ближнего и победил зависть и гнев (§§ 21, 29–32). Образ Божий дан человеку неотъемлемо, подобие же Богу приобретается посредством дел (§§ 33–36).

Помимо указанных аскетических произведений, известен еще небольшой отдельный фрагмент, принадлежащий перу Сахдоны, который посвящен обличению мнений Нестория. Данный фрагмент был обнаружен в

рукописях с сочинениями Иоанна Марона[185] и представляет собой цитату в «Излжении веры» последнего. Иоанн приводит рассуждения Сахдоны в контексте возражения некоторому несторианину. Сахдона, обращаясь к Несторию, приводит несколько свидетельств из Священного Писания (почти все — из Нового Завета) в подтверждение того, что Господь Иисус Христос — одно лицо, а не два. Метод Сахдоны в данном случае довольно прост: он находит библейские изречения, где по отношению ко Христу употребляется слово «лицо», и на основании того, что это слово стоит в единственном числе, доказывает, что неправомерно утверждать, что Христос имеет два лица.

2.2.2. Источники Мартирия-Сахдоны

Сам писатель обозначает круг своих литературных источников: это, прежде всего, Священное Писание Нового и Ветхого Заветов, жития святых и творения святых отцов[186]. Выдающееся изобилие библейских цитат и аллюзий — одна из наиболее заметных особенностей сочинений Мартирия-Сахдоны. На одной странице в среднем их можно обнаружить около пятнадцати. В Книге совершенства есть большие фрагменты, практически полностью составленные из библейских цитат[187]. Мартирий, неоднократно приводя в пример для подражания подвиги святых, всегда использует только примеры из Священного Писания[188], за крайне редким исключением[189].

185 См. публикацию данного текста: *Breydy M.* Une attestation exclusive de Sahdona de l'Exposé de la foi de Jean Maron // Parole de l'Orient. 1988–1989. Vol. 15. P. 261–268.

186 *Martyrius (Sahdona).* Liber perfectionis II, 1, 27,29 // CSCO. 214. P. 5–6.

187 Например: Liber perfectionis I, IV, 1, 19–26 // CSCO. 200. P. 80–82 (7/8 л. рукоп. формата 228 x 160 мм); Ibid. I, IV, 2, 1–11. P. 86–89 (5/8 л.), Ibid. I, IV, 2, 29–32. P. 95–96 (5/16 л.).

188 Например, вся отдельно опубликованная глава второго раздела первой части (Liber perfectionis I, II, [4–7] // *Halleux A., de.* Un chapitre retrouvé… P. 263–295) полностью посвящена примерам из жизни библейских святых, и для подтверждения великости отшельнической жизни Мартирий также предпочитает пользоваться примерами, взятыми из жизни библейких праведников, а не монахов (Liber perfectionis I, IV, 3, 18–26 // CSCO. 200. P. 109–112).

189 Еще он приводит в пример для подражания современную ему персидскую подвижницу Ширин, свою благочестивую (с точки зрения несторианина) мать и прп. Макария Великого.

Писатель обращается с библейским текстом очень свободно, даже можно сказать — вольно[190], позволяя себе группировать библейские выдержки в оригинальных контекстах. Например, он спрашивает ветхозаветных пророков об уединенной монашеской жизни и использует их слова как ответы на свои вопросы[191]. В другом месте он использует слова молитвы Господней, вкладывая их в уста нестяжателей в развернутом виде[192]. Таким образом, Мартирий является не только аскетическим писателем, но и экзегетом, в ряде случаев предлагающим оригинальные и интересные толкования.

К другим источникам Мартирий обращается намного реже. Среди таковых прежде всего следует упомянуть новозаветные апокрифы: писатель приводит точные цитаты из «Деяний Петра»[193], «Деяний Иоанна»[194] и из «Бесед» Псевдо-Климента[195]. Несколько раз цитируются святые отцы: свт. Василий Великий[196], прп. Ефрем Сирин[197], свт. Иоанн Златоуст[198], прп. Исидор Пелусиот[199] и свт. Григорий Богослов[200], — имена всех этих святых Мартирий называет при цитации. Упоминается случай из жития прп. Макария, зафиксированный в «Apophthegmata Patrum»[201]. Предполагаем, что на Мартирия повлияло и учение «Ареопагитского корпуса»[202].

---

190 Как замечает Луи Вебе (см.: *Wehbé L.* Textes bibliques dans les écrits de Martyrios-Sahdona // Parole de l’Orient. 1969. Vol. 5. № 1. P. 67).

191 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis I, IV, 3, 1–8 // CSCO. 200. P. 104–106.

192 См.: *Idem.* Liber perfectionis II, 5, 3–8 // CSCO. 214. P. 51–53.

193 *Idem*. Liber perfectionis I, II, [4–7], 46 // *Halleux A., de.* Un chapitre retrouvé… P. 290–291.

194 *Idem*. Liber perfectionis I, II, [4–7], 48 // Ibid. P. 291–292.

195 *Idem*. Liber perfectionis I, II, [4–7], 44 // Ibid. P. 289.

196 *Idem*. Liber perfectionis I, II, 8, 40–41 // CSCO. 200. P. 19.

197 *Idem*. Liber perfectionis II, 7, 25 // CSCO. 214. P. 82.

198 *Idem*. Liber perfectionis II, 8, 44 // CSCO. 252. P. 14.

199 *Idem*. Liber perfectionis II, 5, 30 // CSCO. 214. P. 59.

200 *Idem*. Liber perfectionis I, IV, 4, 26–29 // CSCO. 200. P. 124–125; *Idem*. Liber perfectionis II, 8, 60 // CSCO. 252. P. 19–20.

201 *Idem*. Liber perfectionis II, 11, 35 // CSCO. 252. P. 93; они цитируются еще один раз: *Idem*. Liber perfectionis II, 9, 44 // CSCO. 252. P. 40.

202 См. ниже. С. 264 (сноска 988).

Еще одну группу источников составляют изречения неких духовных наставников, имена которых не называются, и в большинстве случаев источники этих изречений остаются неизвестными. Для этих наставников Мартирий употребляет различные эпитеты. Дважды приводятся слова некоего «учителя»[203], трижды для подтверждения своей мысли писатель упоминает группу учителей, обозначая ее обобщающим словом «наши отцы» (ܐܒܗܝܢ [ab̲b̲āhayn])[204], еще восемь раз Мартирий цитирует различные изречения, называя их автора «одним из святых» (ܚܕ ܡܢ ܩܕܝܫܐ [ḥad̲ men qaddīšē])[205], и еще трижды приводит чьи-то изречения, атрибутируя их то «одному из наших мудрецов» (ܚܕ ܡܢ ܚܟܝܡܐ ܕܝܠܢ [ḥad̲ men ḥakkīmē d̲īlan])[206], то «человеку Божьему» (ܓܒܪܐ ܕܐܠܗܐ [gab̲rā d̲-allāhā])[207], то «уподобителю любви» (ܡܦܚܡܢܐ ܕܚܘܒܐ [mp̣aḥmānā d̲-ḥubbā])[208].

Нам удалось установить, что одна цитата, приписываемая «одному из святых», точно соответствует фразе из корпуса «Греческого Ефрема»[209]. Эта

203 В первый раз он назван ܪܒܐ ܕܪܒܢܐ ܡܠܦܢܢ ܬܡܝܗܐ [rabbā d̲-rabbānē malp̣ānan tmīhā] — «наставник наставников, наш дивный учитель» (*Idem.* Liber perfectionis I, II, 8, 47 // CSCO. 200. P. 20). Ему приписываются слова: «Невозможно нам войти в будущую жизнь, если мы наслаждаемся похотями этого мира, а вход, дверь которого узка, бывает, когда мы принимаем на себя в этом мире все тяготы и труды ради добродетели». Во второй раз он называется ܡܠܦܢܢ ܝܩܝܪܐ [malp̣ānan yaqqīrā] — «наш почтенный учитель» (*Idem.* Liber perfectionis II, 8, 54 // CSCO. 252. P. 17). В первом случае А. де Аллё предполагает, что это может быть ссылка или на какое-либо сочинение Феодора Мопсуестийского или на толкование Диатессарона прп. Ефрема (CSCO. 201. P. 20).

204 *Idem.* Liber perfectionis II, 2, 16 // CSCO. 214. P. 14; *Idem.* Liber perfectionis II, 9, 51 // CSCO. 252. P. 43; *Idem.* Liber perfectionis II, 10, 55 // CSCO. 252. P. 69. В первом случае А. де Аллё предполагает ссылку на свт. Григория Богослова, во втором — на толкование Диатессарона прп. Ефрема.

205 См. указатель цитат в CSCO. 215. P. 98 и CSCO. 253. P. 169.

206 *Idem.* Liber perfectionis I, IV, 4, 43 // CSCO. 200. P. 130.

207 *Idem.* Liber perfectionis II, 4, 22 // CSCO. 214. P. 38. А. де Аллё считает, что этот автор может быть идентичен с «мудрецом», упомянутым в Liber perfectionis I, IV, 4, 43.

208 Или «поэту (poète) любви», как перевел А. де Аллё (*Idem.* Liber perfectionis II, 4, 24 // CSCO. 214. P. 39).

209 У Мартирия: «Псалмопение да будет постоянным, ибо, когда произносится имя Бога, Он прогоняет демонов» (*Idem.* Liber perfectionis II, 8, 59 // CSCO. 252. P. 19). У «Греческого Ефрема»: «Псалом да будет непрестанно в устах, ибо, когда произносится имя Бога, Он прогоняет демонов» (ψαλμὸς ἐπὶ τοῦ στόματος ἔστω ἀδιαλείπτως· θεὸς γὰρ ὀνομαζόμενος φυγαδεύει τοὺς δαίμονας) (*Ephraem Syrus*. De psalmo

же фраза имеется в «Увещательных главах», автором которых сейчас обычно считают Евагрия Понтийского[210], тогда как «Clavis patrum graecorum» указывает в качестве их автора Исихия Иерусалимского, а у Миня они опубликованы среди сочинений прп. Нила Синайского[211]. Однако вопрос авторства данного произведения остается открытым: так, иерей Александр Полховский полагает, что его автором можно считать прп. Нила Синайского[212], причем имеется изданный сирийский текст этого сочинения, недавно переведенный на русский язык[213].

Наряду со святоотеческими источниками, Мартирий пользовался и «Историей» Евсевия Кесарийского, из которой брал сведения об Иакове, брате Божием[214].

Феодор Мопсуестийский оказал на учение Сахдоны очевидное влияние как в христологии[215], так и в антропологии[216], о чем будет сказано подробнее в своем месте. В экзегезе Священного Писания Мартирий также придерживался тех же основных принципов, что и Феодор[217]: для него важен, прежде всего, буквальный смысл библейского текста, он избегает аллегорических толкований, а также часто прибегает к типологическому

(CPG 3981) // *Ἐφραὶμ ὁ Σύρος, ὅσιος.* Ἔργα. Τ. Ε' / Κείμενο, μετάφρ., σχόλια Κ. Γ. Φραντζολᾶ. [Θεσσαλονίκη]: Ἐκδόσεις τὸ Περιβόλι τῆς Παναγίας, 1994. Σελ. 129).

210 См.: *Дунаев А. Г., Фокин А. Р.* Евагрий Понтийский // ПЭ. Т. 16. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2007. С. 557–581 [зд. 564].

211 В данном произведении эта фраза почти полностью идентична словам из «Греческого Ефрема»: «Молитвенный псалом да будет в устах твоих…» (ψαλμὸς ἔστω σοι εὐχῆς ἐν τῷ στόματί σου… (далее — как у св. Ефрема) (*Hesychius Hierosolymitanus.* Capita paraenetica (CPG 6583a) // PG. 79. Col. 1252:50–51).

212 См.: *Полховский А., иерей.* Сирийские сентенции преподобного Нила Отшельника // БВ. 2018. № 30. С. 263–265.

213 В вышеуказанной публикации.

214 *Martyrius (Sahdona).* Liber perfectionis I, II, [4–7], 50 // Ibid. P. 292–293.

215 См. ниже. С. 109–110.

216 См. ниже. С. 122–124.

217 Они изложены, в частности, в работе: *Pirot L.* L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste. R.: Sumptibus Pontificii instituti biblici, 1913. P. 193.

методу[218].

Влияние Евагрия Понтийского на Мартирия в учении о созерцании и в антропологии уже было установлено Джейсоном Скалли[219], в настоящей же работе было замечено возможное влияние евагрианской схемы порочных помыслов на учение Мартирия о страстях[220].

На христологию Мартирия, несомненно, повлияла «Книга Гераклида Дамасского» — главное богословское сочинение Нестория, которую Мартирий цитирует и излагает сходные с ней идеи.

Помимо христианских источников, Мартирий не пренебрегал и греческой античной литературой[221]. Однажды он приводит довольно длинный ряд цитат из изречений греческих философов, взятых, судя по всему, из сборника таких изречений, бывших популярными в сироязычной среде Персии в те времена. А. де Аллё установил источники многих цитат, приведенных Мартирием (который не называл философов по именам) в сборнике философских изречений, изданном Эдуардом Захау[222]. Еще один раз Мартирий цитирует «Никомахову этику» Аристотеля[223].

Нам также удалось обнаружить сходство между выражениями у Мартирия и у прп. Исаака Сирина. В главе о любви Мартирий пишет: «Любовь не стыдится (ܠܐ ܒܗܬ [lā ḇāheṯ]), ибо если она *не гордится*

---

218 См., например: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis I, II, [4–7], 9–10 // *Halleux A., de.* Un chapitre retrouvé… P. 268–269.

219 См. ниже. С. 142.

220 См. ниже. С. 163–164.

221 См.: *Idem.* Liber perfectionis I, II, 8, 27–30 // CSCO. 200. P. 15–17.

222 Inedita syriaca: Eine Sammlung syrischer Übersetzungen von Schriften griechischer Profanliteratur / Hrsg. E. Sachau. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968.

223 «Привычки, добрые или худые, рано привитые и утвержденные в ком-либо, приобретают силу природы, по слову философов» (*Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis I, II, 3, 15 // CSCO. 200. P. 5). Ср.: «Легче переменить привычку, нежели природу, поэтому даже привычку переменить трудно в той мере, в какой она уподобилась природе, как говорит и Эвен: “Говорю [тебе], друг, что занятие становится в людях природою, когда за долгое время достигает совершенства”» (*Aristoteles.* Ethica Nicomachea XI, 7 (1152a) / ed. I. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1894. P. 148).

(1 Кор. 13, 4), то и не заботится о благообразии своего внешнего вида (ܐܣܟܡܐ [eskēmā])»[224]. Прп. Исаак Сирин, в свою очередь, говорит: «Любовь не знает стыда (ܟܘܚܕܐ [kūḥāḏā]), поэтому она не умеет придавать благообразие (ܐܣܟܡܐ [eskēmā]) и чинность своим членам»[225]. Хотя Мартирий, выражая данную мысль, не говорит, что он на кого-либо ссылается, представляется довольно вероятным, что есть непосредственная связь между этими высказываниями, то есть или Мартирий цитирует прп. Исаака, или наоборот. На такое предположение наводит достаточно точное совпадение мысли при неточности совпадения слов: из ключевых слов в высказываниях обоих авторов совпадает только ܚܘܒܐ [ḥubbā] и ܐܣܟܡܐ [eskēmā], — что и естественно при цитировании по памяти. В пользу взаимосвязи данных высказываний свидетельствует и тот факт, что выраженная в них мысль не встречается больше ни у кого из христианских авторов (по крайней мере, нам этого не удалось обнаружить), тогда как она имеется у двух аскетических писателей Церкви Востока, у которых притом можно найти множество сходных мыслей, что отмечено и С. Броком в издании второго тома сочинений прп. Исаака[226], и в натоящей диссертации[227]. В виду важности такого совпадения фраз у прп. Исаака и Мартирия, приводим сирийский текст данных фрагментов:

Мартирий-Сахдона	Прп. Исаак Сирин
ܚܘܒܐ ܠܐ ܒܗܬ݂ܐ ܘܐܦ ܗܒܠ ܠܐ ܡܬܚܫܚ ܘܐܦܠܐ ܐܝܬܝܗ ܕܐܣܟܡܐ ܕܢܚܬܐ ܠܦܓܪܗ ܢܬܠ	ܚܘܒܐ ܠܐ ܝܕܥ ܟܘܚܕܐ ܡܛܠܗܢܐ ܠܐ ܝܕܥ ܢܬܠ ܐܣܟܡܐ ܘܡܬܛܟܣܢܘܬܐ ܠܗܕܡܘܗܝ܂

Случай подобного сходства высказываний не единственный. Так, младший современник Сахдоны Хнанишо († кон. VII – нач. VIII вв.), игумен

---

224 Ibid. II, 4, 29 // CSCO. 214. P. 41.
225 *Isaacus Syrus*. Sermo 50 // *Isaacus Ninivita.* De perfectione religiosa. P. 346:11–12.
226 С. Брок отметил у прп. Исаака множество параллельных мест в текстах Сахдоны.См.: *Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian).* «The Second Part», Chapters IV–XLI / transl. S. Brock. Lovanii: in Aedibus Peeters, 1995. (CSCO; vol. 555).
227 Пересечение мыслей у двух писателей отмечены многократно. Особенно примечательно множество совпадений в высказываниях о надежде (см. ниже. С. 190–192).

монастыря Бет Кока, приводит точную (вплоть до буквы) цитату в две строки из 1-го собрания прп. Исаака[228].

В аскетическом учении Мартирий сознательно пренебрегает восьмичленной схемой порочных помыслов. Знакомство с идеями Евагрия у него проявляется в другом: он излагает схему созерцания, абсолютно идентичную схеме последнего, хотя и не использует его терминологии[229]. Идеи Евагрия оказали очевидное влияние на Мартирия также в антропологии, так как он описывает деятельность духа в терминах умственной деятельности[230]. Влияние Евагрия на Мартирия является ординарным фактом, так как идеи первого были очень распространены в Церкви Востока в то время[231].

2.2.3. Литературные особенности «Книги совершенства»

«Книга совершенства» обладает очевидными литературными достоинствами. Прежде всего следует отметить, что ее композиция строго продумана, и в ее структуре отражена ее главная идея. Речь составлена искусно: она в изрядной мере соткана из параллельных высказываний и антитез и в ней регулярно употребляются риторические фигуры, что делает ее размеренной и приятной для чтения. При этом язык книги достаточно прост и приспособлен для того, чтобы ее содержание без труда мог усвоить любой человек. Тон произведения довольно эмоционален: в нем регулярно встречаются резкие обличения. Наставления растянуты: автор подолгу задерживается на одном предмете, к которому впоследствии может неоднократно возвращаться. Можно сказать, что макрология и метабола

228 См.: *Ḥnanisho‘ de Beth Qoqa.* Lettre / éd., trad. N. Atas, D. Phillips, F. Ruani // Babelao. 2019. Vol. 8. P. 135:27–29; ср.: *Isaacus Syrus*. Sermo 4 // *Isaacus Ninivita.* De perfectione religiosa. P. 45:12–14.

229 См.: *Scully J.* The Transmission of Evagrian Theological Concepts into East Syrian Christianity: A Comparison of Evagrius and Sahdona on Contemplation and Anthropology // Greek Orthodox Theological Review. 2009. № 54. P. 82.

230 См.: Ibid. P. 90.

231 См.: Ibid. P. 93.

являются для автора техническими принципами. Один из основных риторических методов Мартирия — многократно повторяемые призывы возлюбить добродетель и устрашиться пороков, возненавидев их. Эти призывы, несмотря на их растянутость и регулярные повторы, не наскучивают, потому что они разбавлены яркими и оригинальными образами, такими как сравнения[232], метафоры[233] и другими, о которых будет сказано ниже. Текст книги упорядочен за счет стройности высказываний, в которых симметрию составляют противоположные друг другу понятия[234]. Регулярность и постоянство употребления такой симметрии создают особый ритм произведения.

В рассматриваемом сочинении Мартирия-Сахдоны используются различные художественные приемы. Характерным для него является антитетическая анноминация, в которой находит выражение вышеозначенная симметрия[235]. Яркой делает речь регулярно употребляемый оксюморон. В

232 «Кто удаляется от подлинной славы через любовь к суетной славе и кто заслуживает подлинного и вечного бесчестия через ненависть к временному бесчестию, тот глуп, как тот, кто приносит жертву тени, и как тот, кто падает в огонь, желая избежать жжения от ветра, или как тот, кто пренебрег жемчугом ради скорлупы» (*Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 10, 73 // CSCO. 252. P. 75).

233 «Язык — злобный скорпион: как только он высунет жало изо рта, оскверняет своим ядом чужой слух. Загради же эту дверь и положи засовы, остерегаясь, чтобы он не наблюдал за другими с намерением ввести в них свой смертельный яд… Если же он (язык) иногда необдуманно поползается в обыкновенной беседе, то отдадим его зубам, как суровым истязателям, чтобы он был наказан ими» (*Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 13, 30–31 // CSCO. 252. P. 138).

234 В следующем примере хорошо видна эта симметричность высказывания: «Вред приносит имя и честь праведности, когда они воздаются не по достоинству, тогда как приносят пользу поношение и именование греховности, употребляемые напрасно. Действительно, если мы поистине грешники и открыто признаем себя такими, то мы будем сочтены Богом не иначе, как грешниками, имея дурную репутацию у всякого, тогда как, если мы внешне представляемся праведниками и имеем соответствующую репутацию у всякого, то потерпим двойной ущерб. Если же мы в действительности праведники и не имеем хвастливой гордости и не представляемся для других как избегающие тщеславия, тогда мы получим награду за свою праведность. Однако если эта праведность сама внешне скрывается и мы поистине считаем себя грешниками, тогда мы радуемся поношениям в наш адрес, которые нас смиряют. В этом случае мы получим дополнительную награду из-за этих смиренных чувств, когда нас смиряют и презирают несправедливо» (*Idem*. Liber perfectionis II, 10, 68 // CSCO. 252. P. 73).

235 Данную риторическую фигуру не всегда можно сохранить при переводе, поскольку она предполагает

приводимом ниже примере оксюморона также имеет место употребление противоположных понятий: «О, как запутан парадокс тщеславия! Вот смирение, открыто производящее гордость; вот жизнь, порождающая смерть; вот ненависть к похвале, которая стремится собирать похвалы. Она покрывает добро завесой с целью избежать похвал, всецело желая, чтобы завеса была отнята и чтобы стало известно не о скрытом добре, но о желании скрыть добро и избежать похвалы!»[236]. Здесь проявляется характерное для Мартирия использование контраста между понятиями для выразительности речи. Этот контраст подчеркивается различными способами: одним из них, наряду с вышеупомянутыми, является дилогия[237]. Для выразительности речи Сахдона неоднократно использует олицетворение, обращаясь к неодушевленным предметам как к одушевленным[238].

Для убедительности своих наставлений Мартирий употребляет диалектические приемы: для него обыкновенен фиктивный диалог, в котором собеседниками являются автор и мнимый обличаемый им оппонент[239]. Регулярно используется и фиктивный монолог, изображающий, какими словами Бог мог бы обратиться к упорствующему в своем грехе человеку[240].

употребление однокоренных слов (подчеркнуты) в определенном значении: «Таким образом, полностью (mšamlāīt) отрекшись от всякой вещи и став совершенно чуждыми всему (kūlēh) миру, мы сможем последовать нашему Господу с полной (mšamlāyā) любовью и соединиться с ним всем (kūlāh) нашим духом и сможем с дерзновением сказать Ему: «Се мы оставихом вся и вслед Тебе идохом» (*Idem*. Liber perfectionis II, 5, 47 // CSCO. 214. P. 65).

236 *Idem*. Liber perfectionis II, 10, 68 // CSCO. 252. P. 69–70.

237 «Горе тому человеку, который погрязает в любви этого мира, как во тьме, и который лишен света любви Божией. Лучше бы ему было не покинуть тьмы материнской утробы, нежели перейти из тьмы во тьму, чтобы, таким образом, оказаться в мучении во тьме» (*Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 4, 32 // CSCO. 214. P. 42).

238 «О покаяние, опоясанное вретищем, ты отвращаешь праведный гнев негодования Судии!» (*Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 9, 26 // CSCO. 252. P. 35:13–14).

239 Иногда диалог носит сугубо диалектический характер, так что речь Сахдоны становится похожей на речь Сократа (см.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 10, 77 // CSCO. 252. P. 76).

240 Можно привести и пример такого диалога, в который интегрирован монолог: «Однако скажешь: “Я уже простил ему, а он продолжает мне пакостить. Не могу ему больше прощать, остерегаясь, как бы он не навредил мне еще больше”. Смотри, как бы и Бог не сказал тебе: “Ну хватит! Ты оскорблял Меня с

Часто употребляется риторический вопрос, причем чаще всего это ряд вопросов, начинающихся со слов «кто не…» и выражающий восхищение или недоумение[241]. Этот ряд может быть достаточно длинным (приведенный пример дан в сокращении — в нем семь таких вопросов).

Заслуживающая внимания характерная черта «Книги совершенства» — это обилие библейских цитат[242]. Сабино Кьяла, выполнивший перевод на итальянский язык главы о любви, подметил, что о любви к ближним Мартирий не говорит почти ничего больше, чем написано в Библии: его наставления в главе «О совершенной любви к Богу и друг ко другу» — это, почти всегда, библейские цитаты или парафраз библейского текста[243]. Иногда речь автора переходит в довольно пространную экзегезу. Так, например, в начале главы о нестяжательности Мартирий предлагает толкование молитвы Господней[244].

2.2.4. Композиция «Книги совершенства»

Для прояснения хода мыслей автора «Книги совершенства» и его намерений многое открывается из рассмотрения композиции данного произведения. Оно, как было сказано, имеет две части. Первая содержит увещание к подвижничеству, к перенесению трудов и скорбей — добровольных и вынужденных, к постоянному понуждению себя достигать спасения узким путем. В завершение первой части разъясняется смысл и цель

самого твоего детства и доныне, и Я тебя всегда прощал, но больше не буду тебя прощать, остерегаясь, как бы ты не презрел Меня еще больше. Я тебе покажу силу Моей справедливости и предъявлю тебе, сколько ты Мне задолжал!”» (*Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 12, 55 // CSCO. 252. P. 116–117).

241 Например: «Кто не побудится созерцать дивную красоту образа Его смирения? Кто не смоет с себя мерзость гордости, ненавистной Богу? Кто не украсит свою душу, чтобы она была любезной в очах Божиих и человеческих? Кто не возлюбит смирение, которое доставляет душе легкость, по слову Господнему?..» (*Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 10, 9 // CSCO. 252. P. 55–56).

242 О библейских цитатах у Мартирия-Сахдоны написал Луи Вебе, представив и статистические данные о них (см. выше. С. 30–31).

243 См.: *Martyrios (Sahdona).* Sull’amore perfetto per Dio e per gli altri / ed. S. Chialà. Bose: Monastero di Bose, 1993. P. 4.

244 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 5, 3–8 // CSCO. 214. P. 51–53.

монашества — такой жизни, в которой по преимуществу осуществляется подвижничество, о котором говорилось прежде. Монашеская жизнь рассматривается в форме общежития и уединения — этому посвящен заключительный, четвертый раздел первой части. Вторая часть «Книги совершенства» содержит учение о различных добродетелях и средствах их достижения, причем темы в этой части строго распределены по главам: каждая глава посвящена конкретной добродетели или определенному аскетическому деланию. Прежде чем установить, каким образом связаны между собой обе части произведения, рассмотрим композицию второй его части более подробно. Для удобства восприятия структуры этой части ниже приведено ее оглавление, написанное самим автором:

> 1. *Вводный отдел настоящей части, подведение итога всему сказанному прежде и духовный ответ хулителям (еретикам).*
> 2. *Об истинной вере и твердом исповедании православия.*
> 3. *О надежде духовной.*
> 4. *О совершенной любви к Богу и друг ко другу.*
> 5. *О странничестве и строгой нищете.*
> 6. *О девстве и святости.*
> 7. *О воздержании, самоотречении и совершенном посте.*
> 8. *О богослужении, молитве, бдении и чтении.*
> 9. *О покаянии и о скорби сокрушения.*
> 10. *О высоком и совершенном смирении.*
> 11. *О всецелом послушании.*
> 12. *О совершенном терпении.*
> 13. *О большом внимании в делах, словах и мыслях.*
> 14. *Прошение автора к братьям и молитва о себе самом*[245].

Как видно, систематизированное учение о добродетелях содержится в двенадцати главах: со 2-й по 13-ю. Смысл первых трех из них очевиден:

245 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 1, 1–15 // CSCO. 214. P. 1.

каждая посвящена одной из трех главных добродетелей, которые называет ап. Павел: «Теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь» (1 Кор. 13, 13). Взаимосвязь этих трех добродетелей сам Мартирий ясно обозначает в самых первых словах четвертой главы: «Весьма приличествует истинно верующим и утвердившимся в надежде на Бога, наслаждаясь в своем сердце чаянием своего блага и изливая свою духовную радость, в особенности опоясаться любовью к Богу»[246].

В последующих девяти главах можно усмотреть наставления относительно добродетелей и средств для их приобретения, которые необходимы отрекающимся от мира. Двум монашеским обетам: девству и нищете — посвящены пятая и шестая главы, однако глава о послушании — еще одном монашеском обете — следует не непосредственно за ними. В таком порядке глав просматривается своя логика: главы 5, 6 и 7 — по мысли автора, посвящены противодействию плотским страстям[247], причем именно в пятой главе раскрывается взаимосвязь веры, надежды и любви в жизни по евангельским заповедям. В седьмой же и восьмой главах речь идет о главных монашеских деланиях — посте и молитве, и обе эти главы выделяются из общего ряда тем, что в собственном смысле пост и молитва — это не добродетели, а средства для их приобретения. Причем пост служит пособием для молитвы, поэтому глава о молитве следует за главой о посте.

В девятой главе показывается значение покаяния в духовной жизни. С предшествующей главой она связана тем, что покаяние — то чувство, которое

246 *Idem*. Liber perfectionis II, 4, 1 // CSCO. 214. P. 31–32.

247 Судя по тому, что глава, посвященная нестяжательности, помещена непосредственно перед главами о целомудрии и о воздержании, можно заключить, что страсть *сребролюбия* или *любостяжания* у Мартирия-Сахдоны отнесена к плотским страстям, что вполне объяснимо, поскольку главным своим предметом она имеет вещественное и основана на всецелой привязанности к нему. Однако, по классификации, используемой С. М. Зариным, эта страсть не плотская, а душевная (см.: *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. С. 267–268). Необходимо учитывать и условность деления страстей на плотские и душевные, поскольку те и другие объектом своего действия имеют именно душу, на которую они влияют посредством помыслов (см.: Там же. С. 258–259), только в отношении плотских страстей в этом воздействии значительную роль играет тело.

необходимо иметь всякому молящемуся, о чем и говорится в главе о молитве. Десятая глава посвящена смирению, которое тесно связано с покаянием. Следующая глава — о послушании, так как от него, по словам автора, рождается смирение. Двенадцатая глава — о терпении: без него невозможно совершить никаких добрых дел, которые монах исполняет в подчинении и послушании, поэтому терпение — основа для пслушания. Наконец, тринадцатая глава посвящена вниманию, посредством которого следует не только приобретать добродетели, но и сохранять приобретенное, в противном же случае можно легко и очень быстро лишиться плода долгих трудов. Все указанные мысли, которыми можно связать главы между собой принадлежат самому Мартирию и высказываются им в начале каждой главы. Поэтому можно сказать, что логика расположения глав указана самим автором.

Такой порядок нравственных тем своеобразен и не имеет целью представить добродетели в порядке восхождения от меньшего к большему, как в «Лествице» прп. Иоанна Синайского, он также, по-видимому, не учитывает известную схему восьми главных страстей. Тем не менее, он имеет свою логику: автор, работая над обширным трактатом, не мог не продумать его структуру. Более того, в этой структуре отражено намерение, с каким он создавался.

При чтении как первой, так и второй части обращает на себя внимание то, что, рассуждая о том или ином предмете, автор почти всегда возвращается к теме любви к Богу и ближнему. При рассмотрении различных аскетических тем во второй части произведения почти всегда говорится и о любви. Любовь, как следует думать, является, по мысли автора, душой всякого аскетического делания и всякая добродетель достигает полноты и обретает подлинный смысл в любви[248]. По этой причине в начале второй части речь идет о трех

248 Любовь, по его словам, «есть, в действительности, самый ценный и предпочтительный из великих даров Божиих, которые все стремятся и сходятся к ней… без нее все они бесполезны и вся праведность — ничто… вся праведность состоит в соблюдении заповедей и усовершается посредством любви» (*Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 4, 3; Ibid. II, 4, 7 // CSCO. 214. P. 32–33).

главных христианских добродетелях, из которых наивысшая — любовь. Поэтому любовь можно назвать стержневым предметом «Книги совершенства», который связывает обе ее части: в первой представлен образ совершенной монашеской жизни и побуждение к нему через понуждение себя к труду по любви к Богу, а во второй части подробно изложено учение о добродетелях, центральное место среди которых занимает любовь. Самое заглавие произведения свидетельствует о том, что в нем, главным образом, говорится о совершенстве, предел которого, по словам автора, — в любви[249]. Андре де Аллё заключает, что совершенство для Мартирия состоит в соединении с Богом по любви через постоянное размышление о Нем и — когда человек удостаивается получить от Бога благодать в изобилии — через созерцание Его[250].

§ 2.3. Особенности христологии Мартирия-Сахдоны

2.3.1. Особенности христологической терминологии в Церкви Востока и у Мартирия-Сахдоны

Пожалуй, основным христологическим термином, имеющим первостепенное значение для христологии Сахдоны, является слово «ипостась» (сир. ܩܢܘܡܐ [qnōmā]), потому что именно его писатель попытался переосмыслить и пошел на очень смелый шаг: решился признать во Христе одну ипостась. Есть исследователи, которые, оперируя христологическими терминами Церкви Востока, считают, что нужно оставлять сирийское слово qnōmā без перевода. К ним относится Николай Николаевич Селезнев[251], иногда так делает Себастьян Брок[252]. Однако абсолютное большинство

249 ܚܘܒܐ… ܐܝܬܘܗܝ ܫܘܡܠܝܐ ܪܒܐ ܕܓܡܝܪܘܬܐ [ḥubbā… šumlāyā rabbā da-gmīrūṯā] (*Idem*. Liber perfectionis II, 4, 2 // CSCO. 214. P. 32:6).

250 См.: *Halleux de, A.* Martyrios-Sahdona: théologie et spiritualité. P. 133–137.

251 Например, в своей монографии *Селезнев Н. Н.* Христология Ассирийской Церкви Востока. Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения. М.: Euroasiatica, 2002.

252 В статье *Brock S. P.* The Christology of the Church of the East // Традиции и наследие христианского

ученых (по крайней мере, в работах, посвященных Мартирию) предпочитают слово «ипостась»[253]. В русском переводе главы «Об истинной вере…» из «Книги совершенства» (см. Приложение 2) во всех случаях, где используется слово «ипостась», в сирийском тексте стоит слово qnōmā[254]. Это обосновано необходимостью сохранять единство терминологического поля, на котором велся полемический диалог между богословами Церкви Востока и Православной Церкви: полемизирующие стороны, читая тексты оппонентов, ощущали единство терминологии, и в их сознании слова «природа» (kyānā — φύσις), «лицо» (parṣōpā — πρόσωπον)[255] и «ипостась» (qnōmā — ὑπόστασις) имели однозначное взаимное соответствие. При этом естественно, что оппоненты вкладывали в каждое из этих понятий смысловые особенности, свойственные доктрине той Церкви, которой принадлежал богослов. То, что единство терминологии между конфессиями действительно имело место, можно подтвердить тем, что сирийцы слово ὑπόστασις всегда переводили как qnōmā[256]: например, в цитатах из «Двенадцати анафематизмов» свт. Кирилла в сочинениях несториан[257]. Еще яснее это соответствие прослеживается в богословском диалоге императора Юстиниана с представителями Церкви

Востока: Материалы междунар. конф. [Москва–Санкт-Петербург, 26–30 сент. 1994 г.]. М.: Индрик, 1996. С. 171.

253 Полную библиографию см. в статье: *Максим (Судаков), мон.* Мартирий-Сахдона: обзор источников и исследований // Метафраст. 2019. № 2 (2). С. 159–179.

254 Такой же принцип жесткого соответствия между сирийским термином и русским переводом применен и в отношении слов лицо (ܦܪܨܘܦܐ [parṣōpā]) и природа (ܟܝܢܐ [kyānā]). См. таблицу основных терминов в конце статьи.

255 Соответствие между греческими и сирийскими эквивалентами слов *природа* и *лицо* более регулярно и вызывает гораздо меньше недоразумений.

256 Есть весьма редкие исключения, когда использовалась транслитерация греческого слова сирийскими буквами — ܗܘܦܘܣܛܐܣܝܣ [hūpostāsis]: из пяти словарей сирийского языка это слово нашлось только в тезаурусе Пайна Смита (*Smith R. P.* Thesaurus syriacus. T. I. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano, 1879. Col. 996).

257 Соответствие между двумя терминами можно видеть по указателю разночтений в приложении к изданию: A Nestorian Collection of Christological texts / ed. L. Abramowsky, A. E. Goodman. Vol. II. Cambridge: At the University Press, 1972.P. XXI.

Востока, запись которого сохранилась только на сирийском: очевидно, что император, говоря по-гречески, употреблял термин ὑπόστασις, который в сирийском переводе представлен как qnōmā[258]. Считаем, что введение нового слова «кнома» вместо общеупотребительного «ипостась» не вносит ясности в изложение особенностей христологии представителей Церкви Востока.

У сирийцев существовало два эквивалента греческому слову ὑπόστασις: ܩܢܘܡܐ [qnōmā] и ܗܘܦܘܣܛܐܣܝܣ [hūpostāsis]. Первое из этих слов в соединении с личными местоимениями используется в значении «сам» («я сам», «ты сам»), а также в качестве возвратного местоимения: оно употребляется подобно английскому возвратному местоимению (myself, yourself и т. д.). В таком значении qnōmā употребляется уже в Новом Завете: «Ибо, как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе»[259] (Ин. 5, 26).

Происхождение слова qnōmā возводят к греческому οἰκονόμος[260], что значит «хозяин», «распорядитель»: Т. Е. Бурман считает, что слово qnōmā ввели в употребление христиане именно как богословский термин для триадологии[261]. Как Т. Е. Бурман, так и Г. Граф дают для этого слова только значения «лицо» и «ипостась». Из такой этимологии следует, что в своем исконном значении это слово имеет смысл конкретного субъекта, а не природы.

В сирийско-латинских словарях для слова qnōmā дается несколько значений: помимо значения местоимения «сам» (и «сам себя»), приводятся

258 См.: Add. 14535. Fol. 16v; изд. фотокопии см.: *Guillaumont A.* Justinien et l'Église de Perse // Dumbarton Oaks Papers. 1969/1970. Vol. 23/24. P. 67.

259 Сир. текст, в котором слово «qnōmā» подчеркнуто: ܐܝܟܢܐ ܓܝܪ ܕܠܐܒܐ ܐܝܬ ܚܝܐ ܒܩܢܘܡܗ. ܗܟܢܐ ܝܗܒ ܐܦ ܠܒܪܐ ܕܢܗܘܐ ܚܝܐ ܒܩܢܘܡܗ. Здесь и далее сирийский текст Нового Завета приводится по изданию: The New Testament in Syriac. L.: British and Foreign Bible Society, 1905–1920.

260 См.: *Graf G.* Verzeichnis arabischer kirchlichen termini. Louvain: Imprimerie orientaliste L. Durbecq, 1954 (CSCO. Vol. 147; Subsidia. T. 8). S. 11.

261 См.: *Burman T. E.* Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050-1200. Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1994. P. 99.

варианты: hypostasis, persona, individuum, substantia, natura, essentia, ens in se susbsistens, existentia, res existens, rei natura[262]. Из этого ряда значений видно, что в разных контекстах это слово может восприниматься и 1) как *лицо* или *ипостась*, и 2) как *сущность* или *природа*. В то же время, первоначальное значение слова qnōmā как местоимение «сам» говорит о том, что оно скорее обозначает индивида, имеющего собственное и отдельное бытие.

Для передачи греческого слова ὑπόστασις в сирийском языке также использовалось это же слово в транслитерированном виде: ܗܘܦܘܣܛܐܣܝܣ [hūpostāsis], но данный вариант употреблялся редко. Из четырех словарей это слово оказалось только в словаре П. Р. Смита, в котором оно отождествляется со словом qnōmā[263].

Слово ὑπόστασις, единственный раз во всей Библии употребленное по отношению к Лицам Святой Троицы (Евр. 1, 3), в Пешитте переведено как ܐܝܬܘܬܐ [īṯūṯā], то есть «естество», «сущность». Следовательно, в триадологии сирийцы могли понимать слово ὑπόστασις как «естество».

Сирийцы-мелькиты[264] использовали слово qnōmā именно в значении *ипостаси* (ὑπόστασις). Один из примеров употребления этого слова в триадологии — сирийский перевод канона Пасхи, 8-я песнь, 3-й тропарь: ܐܒܐ ܐܚܝܕ ܟܠ ܘܒܪܐ ܝܚܝܕܝܐ ܘܪܘܚܩܘܕܫܐ ܚܕܐ ܕܬܠܬܐ <u>ܩܢܘ̈ܡܐ</u> ܡܬܚܝܕܐ ܠܥܠ ܡܢ ܙܒܢܐ ܡܟܠ ܒܗ ܒܐܘܣܝܐ ܘܡܟܠ ܬܘܒ ܒܐܠܗܘܬܐ ܒܟ ܡܥܡܕܝܢ ܘܠܟ ܡܪܘܡܝܢ ܡܫܒܚܝܢ ܒܟܠܗܝܢ ܘܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ[265] (Греч. оригинал: Πάτερ Παντοκράτορ, καὶ Λόγε, καὶ Πνεῦμα, τρισὶν ἑνιζομένη, ἐν <u>ὑποστάσεσι</u> φύσις, ὑπερούσιε καὶ ὑπέρθεε εἰς σὲ βεβαπτίσμεθα, καὶ σὲ

262 Эти данные приведены по четырем словарям: 1) *Smith R. P.* Thesaurus syriacus. T. 2. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1901. Col. 3667–3668; 2) *Brockelmann K.* Lexicon Syriacum. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 1995. S. 677–678; 3) *Brun J.* Dictionarium syriaco-latinum. Beryti Phoeniciorum: Typographia pp. Soc. Jesu, 1895. P. 602; 4) Edmundi Castelli Lexicon syriacum ex eius lexico heptaglotto / Curavit J. D. Michaelis. Pars I. Goettingae, 1788. P. 811.

263 *Smith R. P.* Thesaurus syriacus. T. I. Col. 996.

264 Так назывались православные Сиро-Египетского региона. Подробнее о сирийцах-мелькитах см.: *Панченко К. А.* Мелькиты // ПЭ. Т. 44. 2016. С. 659–661.

265 Sin. syr. 71 (XI saec.). F. 189; Sin. syr. 4 (XII saec.). F. 55r; Sin. Syr. 77R (1237). F. 69v.

εὐλογοῦμεν, πιστοὶ εἰς τοὺς αἰῶνας[266]). Однако более важно то, что слово qnōmā у мелькитов использовалось как перевод слова «ипостась» по отношению ко Христу. Это можно видеть на примере сирийского перевода догматика 8-го гласа «Царь небесный…»: «…εἷς ἐστιν Υἱός, διπλοῦς τὴν φύσιν, ἀλλ' οὐ τὴν ὑπόστασιν»[267] переведено как «ܚܕ ܕܝܢ ܐܝܬܘܗܝ، ܒܪܐ ܟܦܝܠܐ ܒܟܝܢܗ ܠܐ ܕܝܢ ܟܦܝܠܐ ܒܩܢܘܡܗ»[268]. Учитывая же, что орос Халкидонского Собора отождествляет понятия *ипостась* и *лицо*[269], можно сказать, что у сирийцев-мелькитов *qnōmā* тождественна *лицу*.

В Церкви Востока принципиально различали понятия *ипостась* и *лицо*, исповедуя во Христе две ипостаси. В догматическом постановлении епископского совещания Церкви Востока 612 года сказано: «Веруем сердцем и исповедуем устами Единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, у Которого Божество не исчезло и человечество не отнято, но Он есть совершенный Бог и совершенный человек. Когда же мы говорим, что Христос — совершенный Бог, то мы имеем в виду не Троицу, но одну из Ипостасей Троицы — Бога Слова. И опять же, называя Христа совершенным человеком, мы имеем в виду не всех людей, но одну ипостась, особым образом воспринятую ради нашего спасения в единство со Словом»[270]. Сторонники этой догматической формулы были убеждены, что нельзя отождествлять *ипостась* и *лицо*. Главный оппонент Мартирия католикос Ишояв III следующим образом объясняет различие между этими понятиями в письме к нему: «Лицо, брат наш, отличается от ипостаси: в нем заключен смысл многих различий и оно обладает возможностью быть переданным и

266 Πεντηκοστάριον χαρμόσυνον. Ἐν Ρώμῃ, 1883. Σ. 10–11.

267 Παρακλητική, ἤτοι Ὀκτώηχος ἡ μεγάλη, περιέχουσα πᾶσαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῇ ἀκολουθίαν. Ἐν Ρώμῃ, 1885. Σ. 617.

268 Sin. syr. 156 (1285 г.). F. 109v.

269 См.: Concilium Universale Chalcedonense. Actio secunda. Epistularum collectio B. Actiones III–VII // ACO. T. II. Vol. I. Pars II / ed. E. Schwartz. B.; Lpz.: Walter de Gruyter & Co., 1983. P. 129 [325].

270 Synodicon orientale, ou Recueil des synodes nestoriens / éd. J.-B. Chabot. P.: Imprimerie nationale, 1902. P. 566:6–12.

воспринятым… Ипостась же имеет только смысл природности[271] по причине обособленности[272] и по причине простоты именования ее сущности. Она существует обособленно, притом что в ней очевидным образом содержится весь смысл природности и она не может быть переданной или воспринятой»[273].

Иными словами, для Церкви Востока *ипостась* есть нечто не вполне выразившееся, не имеющее индивидуальных признаков, характеризующих именно ее, но весь смысл *ипостаси* в том, что в ней выражается *природа*. Важно то, что при таком понимании *ипостась* подразумевает обособленное, самостоятельное существование. *Лицо* же — это то, что отличает одну ипостась от другой, то есть в *лице* заключен смысл совокупности отличительных признаков индивидуума.

Такое объяснение хода мыслей представителей Церкви Востока можно подтвердить словами значительного восточно-сирийского богослова Бабая Великого: «Ипостасью называется обособленная сущность, единая в своем естестве[274], численно одна и отделенная от многих не по той причине, что она объединена, но потому что у тварей разумных и свободных она в то или иное время принимает различные признаки добродетели или порока, ведения или неведения… Ипостась закреплена в природности[275] и [включена] в вид и в природу, ипостасью которой она считается вместе со множеством сродных ипостасей, и отделена от сродных ипостасей обособленным свойством[276], которое принадлежит лицу»[277].

---

271 Слово ܟܝܢܝܘܬܐ [kyānāyūṯā] здесь переведено буквально.

272 Буквально: «уединенности» (ܝܚܝܕܝܘܬܐ [īḥīḏāyūṯā]).

273 *Išōʿyahb III Patriarcha.* Epistulae II, 7 // *Išōʿyahb III Patriarcha.* Liber epistolarum / R. Duval, ed. P.: e Typographeo Reipublicae; Lpz.: Otto Harrassowitz, 1904 (CSCO; 64. Scriptores syri). P. 135:7–15.

274 «…единая в своем естестве» — «ܒܝܬܗ ܠܚܘܕܝܬܐ [byāṯeh l-ḥūḏīṯā]».

275 То же слово ܟܝܢܝܘܬܐ [kyānāyūṯā], которое употреблено и в вышеприведенной цитате из письма Ишоява III.

276 ܒܕܝܠܝܬܐ ܝܚܝܕܝܬܐ [b-ḏīlāytā īḥīḏaytā].

277 Babai Magni Liber de unione / A. Vaschalde, ed. P.: E Typographeo Reipublicae, 1915 (CSCO; 61. Scriptores

Таким образом, по причине того, что Церковь Востока, существуя на территории Персии и не входя в культурно-языковую область Римской империи, имела свой богословский язык, христология этой Церкви оказалась ущербной. Отрицание тождественности *ипостаси* и *лица* породило неприемлемые для православной догматики положения, главное из которых — отказ признавать Деву Марию Богородицей. Корень же этих догматических заблуждений состоит в том, что исповедание во Христе двух ипостасей в действительности есть признание в Нем двух отдельных и самостоятельно существующих субъектов, поскольку, как было показано чуть выше, в понимании Церкви Востока *ипостась* предполагает собственное и самостоятельное существование. Именно с этого начинается расхождение христологии Церкви Востока с православной христологией, в которой *ипостась* также предполагает самостоятельное существование, но именно поэтому за человеческой природой Христа в Православии не признается ни отдельной и собственной ипостаси, ни самостоятельного существования. Так, например, прп. Иоанн Дамаскин пишет, что «воипостасная природа», которую воспринял Бог Слово, «не имеет собственной ипостаси, но существует в ипостаси Бога Слова»[278]. Заметим, что С. П. Брок, признавая, что *ипостась* (он предпочитает употреблять слово qnoma) в понятии представителей Церкви Востока обозначает индивидуализированную природу, не видит необходимости, на основании аутентичных текстов, признавать за ней независимое существование, однако это свое мнение он не подтверждает какой-либо ссылкой на конкретный текст[279].

2.3.2. Единство ипостаси Христа у Мартирия-Сахдоны

Тот факт, что Сахдона признавал во Христе одну ипостась, ни у кого не

syri). P. 159.

278 *Joannes Damascenus*. Tractatus contra Jacobitas 79 // PG. 94. Col. 1476:40–44.

279 См.: *Brock S. P.* The Christology of the Church of the East // Традиции и наследие христианского Востока : Материалы междунар. конф. [Москва–Санкт-Петербург, 26–30 сент. 1994 г.]. М.: Индрик, 1996. С. 171.

вызывает сомнений. *Ипостась* для него тождественна *лицу*[280]. Приведем три высказывания писателя, подтверждающие данные положения:

1) «Природу нашего человечества (ܟܝܢܐ ܕܐܢܫܘܬܢ [kyānā ḏ-nāšūṯan]), богоприлично соединенную с Богом Словом от начала ее создания и навеки, Он соделал с Собою одной ипостасью и лицом»[281].

2) «Одно лицо и ипостась Сына»[282].

3) «Храм и Обитающий в нем — одно лицо и ипостась»[283].

При этом контекст второго из приведенных высказываний являет некоторую неоднозначность мысли: «Одно лицо и ипостась Сына — Тот, о Котором мыслится и говорится — воспринявший и воспринятый» (ܚܕ ܡܟܝܠ ܦܪܨܘܦܐ ܘܩܢܘܡܐ ܕܒܪܐ ܡܬܪܢܐ ܘܡܬܐܡܪ ܗܘ ܕܢܣܒ ܘܗܘ ܕܐܬܢܣܒ [ḥaḏ mekkil parṣōpā wa-qnōmā ḏa-brā meṯrnē w-mēṯēmar, haw da-nsaḇ w-haw d-eṯnseḇ]), или дословно: «Тот, кто воспринял и Тот, Кто воспринят». Может сложиться впечатление, что «Тот, Кто воспринят», является самостоятельным субъектом: на это указывают одушевленное местоимение «Кто» и мужской род местоимения с глаголом в пассивном залоге — «воспринят» (haw d-eṯnseḇ). Первое затруднение разрешается просто: здесь в качестве относительного местоимения используется слово ܕ [d-], не имеющее категории одушевленности. В свою очередь, местоимение ܗܘ [haw] — «тот», «он» — стоит в мужском роде и употреблено здесь дважды: по отношению к Сыну Божьему и по отношению к человеческой природе. Таким образом, есть формальная возможность перевести эти слова как «воспринявший и

280 Хотя, как было сказано, в таком отождествлении Мартирия обвиняет Ишояв III (См.: *Išō'yahb III Patriarcha.* Epistulae II, 7 // CSCO. T. 64. P. 134), не все согласны с тем, что для Мартирия *лицо* и *ипостась* — одно и то же: к ним относится наш современник Бишара Эбейд, который на данный момент, к сожалению, еще не разъяснил свою точку зрения (см.: *Ebeid B.* Christology and Deification in the Church of the East. Mar Gewargis I, His Synod and His Letter to Mina as a Polemic Against Martyrius-Sahdona // Cristianesimo nella storia. 2017. Vol. 38. P. 772 (n. 137)).

281 *Martyrius (Sahdona).* Liber perfectionis II, 2, 22 // CSCO. 214. P. 16:5–8.

282 *Idem*. Liber perfectionis II, 2, 22 // CSCO. 214. P. 16:13–14.

283 *Idem*. Liber perfectionis II, 2, 27 // CSCO. 214. P. 18:10.

воспринятый». Тем не менее, есть основание и для того, чтобы поставить данное местоимение в среднем роде, так как в сирийском языке есть только мужской и женский род, в силу чего мужской род указательных местоимений иногда используется в качестве среднего: Пайн Смит рассматривает случаи субстантивации прилагательных с помощью местоимения «haw»[284].

Для Сахдоны было важно признавать во Христе одну ипостась именно по той причине, что он переосмыслил самое содержание этого понятия в богословском контексте: он понял, что ипостасью является Сам Христос — и поэтому нельзя говорить о двух ипостасях, поэтому и лицо тождественно ипостаси. Уместно предположить, что Мартирий не довольствовался ущербной христологией Церкви Востока, для которой человечество Христа существует самостоятельно и соединяется с Богом-Словом как ипостась с ипостасью. В связи с этим, верной представляется гипотеза И. Овидиу о том, что для Мартирия как для монаха и подвижника было важно обожение человека благодаря подлинному соединению человеческой природы с Богом, при котором только возможно взаимообщение свойств обеих природ[285].

Мартирий исповедует взаимообщение свойств (communicatio idiomatum) божественной и человеческой природ во Христе следующим образом: «Велико и дивно единство Бога и человека, и именно поэтому о каждой из природ говорится, что ей свойственно то, что относится к другой природе, притом что она не теряет и не изменяет своих собственных свойств. Об одной природе говорится то же, что о другой, и наоборот, — это по причине единства, потому что Бог Слово воспринял то, чтобы вследствие единства называться тем, что по природе есть человек, и даровал человеку, чтобы он вследствие единства был тем, что Он есть по природе»[286]. В соответствии с православным учением, взаимообщение свойств природ во Христе имеет место «по причине тождества ипостаси и

284 *Smith R. P.* Thesaurus syriacus. T. I. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1879. Col. 981.

285 См. выше. С. 33–34.

286 *Martyrius (Sahdona).* Liber perfectionis II, 2, 25 // CSCO. 214. P. 17.

взаимопроникновения свойств одной природы в другую»[287]. Бабай Великий отвергал это учение[288]. Следует оговориться, что и Несторий признавал возможность называть во Христе одно другим: «Одно лицо без разделения: *это* есть *то*, и *то* есть *это*, притом что *то* и *это* поистине остаются тем, что они были»[289], хотя, разумеется, не признавал взаимообщения свойств.

Рассмотрим еще один фрагмент, в котором Мартирий говорит об обожении человека. «Поскольку Бог Слово Своим Лицом и Своей природой соединился с человеком и вочеловечился, то Он использует человека как Свое собственное Лицо[290], а человек, в свою очередь, в силу того что он своей природой подлинно соединился с Богом Словом и обожился, проявляется в Лице Бога как в своем собственном[291]. Каждый из них в двух отношениях есть Бог и человек: в одном — по природе, в другом — по единству[292]. И хотя каждый сохраняет особенность своей природы[293], они не суть два лица, но одно лицо. Ибо каждый из них познаётся как в своем в том, что принадлежит

287 *Joannes Damascenus.* Expositio accurata fidei orthodoxae. Liber III, 4 (48) // PG 94. Col. 1000:7–10.

288 См.: *Заболотный Е. А.* История конфессионального разделения сирийского христианства и развитие христологии в IV–VIII веках (дисс.). М.: [МГУ], 2016. С. 205–206.

289 *Nestorius Constantinopolitanus.* Liber Heraclidis I, 1 // *Nestorius*. Le Livre d'Héraclide de Damas / éd. P. Bedjan. P., Lpz.: Otto Harrassowitz, 1910. P. 96:18–19.

290 ܐܝܟ ܕܒܦܪܨܘܦܐ ܕܝܠܗ ܒܒܪܢܫܐ ܡܬܚܫܚ [ayk da-b-parṣōpā d̲īleh b-b̲arnāšā mēṯḥaššaḥ].

291 Из этого высказывания становится явным, что Мартирий не вполне отказался от двухсубъектной христологии Церкви Востока. Православный не мог бы сказать: «Человек своей природой соединился с Богом Словом и обожился». Допустимо употребить слово «человек» вместо «человеческая природа». Однако для Мартирия иное — человек и иное — его природа.

292 Здесь можно усмотреть влияние Томоса папы Льва Великого (см.: *Leo I papa.* Ad Flavianum epistola de Eutychem // Concilium universale Chalcedonense. Collectio Novariensis de re Eutychis / ed. E. Schwartz. B.; Lpz.: Walter de Gruyter & Co., 1932 (ACO; T. II, vol. II, pars I). P. 28:15–20). Однако при схожести выражений у свт. Льва и Мартирия в их высказываниях есть существенная разница: если в словах святителя невозможно увидеть двух самостоятельных субъектов, то у Мартирия выражение «Каждый из них» (ܟܠ ܚܕ ܡܢܗܘܢ [kul ḥad̲ menhon]) вызывает подозрение, что он усваивает человеческой природе Христа такую самостоятельность, которая разрушает ипостасное единство природ.

293 Свт. Лев Великий также говорил, что каждая из двух природ сохраняет свое свойство (у свт. Льва — proprietas, у Сахдоны — ܕܝܠܝܘܬܐ [dilyūṯā]). См.: *Leo I papa.* Ad Flavianum epistola de Eutychem // ACO; T. II, vol. II, pars I. P. 27:15–16.

другому, и [Лицо] есть природное, а не мнимое в силу нераздельного единства двух природ»[294].

Здесь православного читателя может смутить то, что говорится не «человеческая природа» и не «человечество», а «человек» и употребляется местоимение «он»[295], как будто речь идет о двух самостоятельных индивидах. Однако, при этом следует учитывать весь контекст христологических рассуждений Сахдоны, который стремился показать, что признает не два субъекта, но один: одно лицо и одну ипостась. Он несколько раз употребляет слово ܒܪ ܐܢܫܐ [bar nāšā] («человек»), имея в виду не отдельную человеческую ипостась, но человеческую природу. Сирийские авторы вообще были склонны употреблять слово «человек» не только для обозначения конкретного человека, но также и для обозначения человеческой природы[296] — в этом случае оно тождественно понятию *человечество* (ܒܪܢܫܘܬܐ [barnāšūṯā]). Этому языку вообще свойственна легкость перехода от частного к собирательному значению[297].

2.3.3. Мартирий-Сахдона и Несторий

Мартирий был хорошо знаком с главным произведением Нестория — «Книгой Гераклида»: он цитирует ее и обнаруживает сходные с ней мысли.

1. Одно из основных значений, которое Несторий вкладывал в термин πρόσωπον — это откровение Божества через человеческую природу. Например, он писал: «У человечества есть своя собственная ипостась, но эта ипостась — храм Того, Кто обитает в нем, откровение о Воспринявшем ее и явление Божества»[298].

---

294 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 2, 30 // CSCO. 214. P. 19:5–14.

295 Это можно оправдать тем, что в сирийском языке есть только два рода: мужской и женский.

296 *Селезнев Н. Н.* Цит. соч. С. 158–159; *Заболотный Е. А.* История конфессионального разделения сирийского христианства и развитие христологии в IV–VIII веках (дисс.). М.: [МГУ], 2016. С. 215.

297 См.: *Селезнев Н. Н., Брок С.* Ефрем Сирин. Богословие // ПЭ. 2008. Т. 19. С. 102.

298 *Nestorius.* Capita diversa // A Nestorian Collection... Vol. I. 1972. P. 182:16–20.

Мартирий также неоднократно говорит, что Бог открыл Себя через человеческую природу, например, в таких словах: «Хотя у Него природа человеческая, то есть тело и душа, совершенно как у каждого из нас, но эта природа у Него также — храм Бога Слова, Который через нее явил Себя. Она возвещает о Воспринявшем ее и делает доступным Его лицо»[299]. Еще один пример: «Поскольку Бог Слово облекся в человеческое тело, то честь Своей ипостаси Он соединил с видимым. И в этом Своем образе Он был видим в мире, непрестанно открывая Себя в нем»[300]. Андре де Аллё считает, что в данном случае у Мартирия имеет место параллель с мыслью Нестория о «лице откровения»[301]. На наш взгляд, в процитированных словах Мартирия понятия «образ» (ܐܣܟܡܐ [ēskēmā]) и «лицо» (ܦܪ̈ܨܘܦܐ [parṣōpā]) явно коррелируют между собой в соответствии с антиохийской традицией, в которой термин «parṣōpā» имел коннотации маски или представителя кого-либо[302].

2. Как Несторий, так и Мартирий регулярно говорят о чести и поклонении, которые принимает человеческая природа во Христе, благодаря соединению с Божеством. В последней вышеприведенной цитате уже выражена эта мысль. Мартирий высказывает ее и в другой раз: «Он всегда обитает в нем *(в храме — и. М.)* и в нем всегда принимает славу, чествование и поклонение от всякой твари, не удаляясь и не отделяясь от этого храма, поскольку Он есть вместе с ним одно лицо неразлучно, неизменно, нераздельно (ܠܐ ܡܬܪܚܩܢܐܝܬ. ܠܐ ܡܫܬܚܠܦܢܐܝܬ. ܠܐ ܡܬܦܪܫܢܐܝܬ [lā meṯrḥaqnāīṯ, lā

299 *Martyrius (Sahdona).* Liber perfectionis II, 2, 27 // CSCO. 214. P. 16.

300 Ibid. II, 2, 22 // CSCO. 214. P. 16.

301 См.: *Halleux A.*, *de.* La christologie de Martyrios-Sahdona. P. 17–18

302 См.: *Bethune-Baker J. F.* Nestorius and his Teaching. Cambridge: at the University Press, 1908. P. 219–220.

meštaḥlafnāīṯ, lā meṯprašnāīṯ])[303] в едином поклонении и едином прославлении»[304]. Достойно внимания, что при этом Мартирий пользуется выражением из Ороса Халкидонского собора: ἀτρέπτως ἀδιαιρέτως ἀχωρίστως — «неизменно, нераздельно, неразлучно»[305], не приводя, впрочем, точной цитаты.

3. Для обозначения образа соединения природ во Христе Мартирий использует слово ܢܩܝܦܘܬܗ [naqqīpūṯā] — «сочетание»[306], греческий эквивалент которого — συνάφεια — был одним из основных терминов в христологии для Нестория[307].

4. Как уже было показано, Мартирий, явным образом настаивает на единственности лица (ܦܪܨܘܦܗ [parṣōpā]) Господа Иисуса Христа, однако в следующих словах он говорит о лицах каждой из природ: «Хотя у Него природа человеческая, то есть тело и душа, совершенно как у каждого из нас, но эта природа у Него также — храм Бога Слова, Который через нее явил Себя. Она возвещает о Воспринявшем ее и делает доступным Его лицо. Она никогда не рассматривается сама по себе, так чтобы для смотрящих являемо было одно только ее лицо без Божества, обитающего в ней»[308]. Судя по всему, следует признать, что Мартирий допускал природные лица для каждой из природ, в соответствии с доктриной Церкви Востока, принявшей учение Нестория о *лице единения* (ܦܪܨܘܦܐ ܕܚܕܝܘܬܐ [parṣōpā ḏā-ḥḏāyūṯā]), объединяющем в себе два природных лица: Бога Слова и Его человеческой

303 ܠܐ ܡܬܪܚܩܢܐܝܬ. ܠܐ ܡܫܬܚܠܦܢܐܝܬ. ܠܐ ܡܬܦܪܫܢܐܝܬ [lā meṯrḥaqnāīṯ, lā meštaḥlafnāīṯ, lā meṯprašnāīṯ] — это неточная цитата из Ороса: ἀτρέπτως ἀδιαιρέτως ἀχωρίστως (Concilii Chalcedonensis actio V // Acta Conciliorum Oecumenicorum. Concilium universale Chalcedonense. T. 2, vol. 1, pars 2. Actio secunda. Epistolarum collectio B. Actiones III–VII / ed. E. Schwartz. Berolini; Lipsiae: Walter de Gruyter & Co., 1933. P. [325] 129:31).

304 *Martyrius (Sahdona).* Liber perfectionis II, 2, 27 // CSCO. 214. P. 18.

305 Concilii Chalcedonensis actio V. Tractatio de definitione fidei // Acta Conciliorum Oecumenicorum... T. 2, vol. 1, pars 2, 1933. P. [325] 129:31.

306 *Martyrius (Sahdona).* Liber perfectionis II, 2, 33 // CSCO. 214. P. 20.

307 См.: *Селезнев Н. Н.* Несторий и Церковь Востока. М.: Путь, 2005. С. 78.

308 *Martyrius (Sahdona).* Liber perfectionis II, 2, 23 // CSCO. 214. P. 16.

природы[309]. Однако безусловное значение Мартирий придавал только одному лицу, объединяющему две природы: по этой причине он несколько раз повторяет тезис об одном лице, не заостряя внимания на природных лицах.

5. Единое Лицо Христа Мартирий называет «ипостасным лицом природ» (ܦܪܨܘܦܐ ܩܢܘܡܝܐ ܕܟܝܢܐ [parṣōpā qnōmāyā d̠a-kyānē]) и подчеркивает, что это лицо — в единстве[310]. Несторий употребляет похожее выражение — «природное и ипостасное лицо» (ܦܪܨܘܦܐ ܟܝܢܝܐ ܘܩܢܘܡܝܐ [parṣōpā qnōmāyā wa-kyānāyā])[311]. Скорее всего, в данном случае также следует признать влияние Нестория на Мартирия, тем более что в следующем предложении последний цитирует «Книгу Гераклида»: «Образ, представляющий портрет человека, не есть человек по природе. Также ангел и посол, первый из которых представляет лицо Бога, а другой — лицо царя, в действительности не суть ни Бог, ни царь»[312]. Несторий использует точно такое же сравнение с портретом, послом и ангелом в таком же полемическом ключе, употребляя те же самые слова («образ», «посол», «ангел», «далекий»)[313]. У обоих авторов «ипостасное лицо» обозначает субъект всех христологических предикатов. Несколько ниже Мартирий подчеркивает, что это лицо есть «природное»[314]. Таким образом, Несторий и Мартирий называют ипостасное лицо природным[315].

309 Несторий, например, утверждал, что «Христос есть лицо единения, а лицо Бога Слова не есть лицо единения, но лицо Его собственной природы» (*Nestorius Constantinopolitanus.* Liber Heraclidis II, 1 // *Nestorius*. Le Livre d'Héraclide de Damas. P. 212:2–3).

310 *Martyrius (Sahdona).* Liber perfectionis II, 2, 28 // CSCO. 214. P. 18.

311 *Nestorius Constantinopolitanus.* Liber Heraclidis I, 1, 93 // *Nestorius*. Le Livre d'Héraclide de Damas. P. 125.

312 *Martyrius (Sahdona).* Liber perfectionis II, 2, 29 // CSCO. 214. P. 18.

313 *Nestorius Constantinopolitanus.* Liber Heraclidis I, 1, 60 // *Nestorius*. Le Livre d'Héraclide de Damas. P. 83–84.

314 *Martyrius (Sahdona).* Liber perfectionis II, 2, 30 // CSCO. 214. P. 19.

315 Следует заметить, что выражение «ипостасное лицо» не чуждо неохалкидонскому богословию: его употреблял еще Леонтий Византийский, и оно у него обозначало собственно «ипостась». Выражение ὑποστατικὸν πρόσωπον Леонтий употребляет, отвечая на полемический выпад несториан, при котором они смешивали понятия *лица* как богословского термина и *лица* как части тела. В данном контексте Леонтий подчеркивает, что *лицо*, как и *ипостась*, обозначает конкретное и самостоятельное существование. См.: *Leontius Byzantinus*. Tractatus adversus Nestorianos. Liber II, 16 // PG. 86a.

2.3.4. Мартирий-Сахдона и Бабай Великий

На наш взгляд, такое же содержание, как и в предыдущем случае, Мартирий вкладывает в выражение «ипостасное лицо сыновства» (ܦܪܨܘܦܐ ܟܝܢܝܐ ܕܒܪܘܬܐ [parṣōpā kyānāyā ḏa-brūṯā]): «Природы близки и соединены друг с другом, и являемое в двух [природах] есть ипостасное лицо сыновства, не отделенное от действительности (ܫܪܪܐ [šrārā] — «истины») Его природ»[316]. Слово «сыновство» в Церкви Востока использовалось для обозначения природного лица Бога Слова: сыновство является Его отличительным свойством и именно посредством лица сыновства Он соединился с человеческой природой — так считал Бабай Великий[317], который говорил, что «Бог Слово соединился Своим Лицом (ܦܪܨܘܦܐܝܬ [parṣōpāīṯ] — «лично») с нашим человечеством и соделал его с Собою единым Сыном в единой чести и власти»[318]. И у Мартирия, как видно из его слов, лицо сыновства — это лицо двух природ: «Природы суть две и они различны по свойствам, лицо же одно, и оно тождественно в сыновстве»[319], — причем под «свойствами» природ здесь можно понимать и лица природ, так как *лицо* в богословии Церкви Востока — это именно совокупность свойств природы. Тот факт, что Мартирий называет лицо сыновства природным, говорит о том, что лицо сыновства у него отождествляется с природным лицом Бога Слова, как в концепции Бабая Великого, который считал, что именно лицо сыновства было сообщено человеческой природе, отчего предикаты человечества переносятся на лицо сыновства, но не на ипостась Бога Слова[320]. Очевидное

Col. 1572:34. См. об этом же: *Соколов В., свящ.* Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды // Леонтий Византийский : сб. исслед. / ред. А. Р Фокин. М., 2006. С. 298.

316 *Martyrius (Sahdona).* Liber perfectionis II, 2, 29 // CSCO. 214. P. 19.

317 См.: *Заболотный Е. А.* История конфессионального разделения сирийского христианства. С. 202–203; *Селезнев Н. Н.* Христология Ассирийской Церкви Востока. С. 75–76.

318 *Babai Magnus.* Liber de unione II, 6 // CSCO. 61. P. 36:26–28.

319 Дословно: ܫܘܐ ܒܒܪܘܬܐ [šwā ba-brūṯā] — «равное в сыновстве» (*Martyrius (Sahdona).* Liber perfectionis II, 2, 23 // CSCO. 214. P. 16–17).

320 См.: *Заболотный Е. А.* История конфессионального разделения сирийского христианства.

сходство мысли между Мартирием и Бабаем несомненно, свидетельствует лишь о том, что оба богослова были воспитаны в традиции Церкви Востока, однако явно и то, что они были принципиально несогласны друг с другом: так, исповедание Мартирием единства ипостаси Христа не вписывается в концепцию Бабая, который называл еретиком всякого, кто не исповедует во Христе две ипостаси[321].

Еще в одном месте Мартирий говорит о природном лице Бога Слова: «Поскольку Бог Слово Своим Лицом и Своей природой соединился с человеком и вочеловечился, то Он использует человека как Свое собственное Лицо, а человек, в свою очередь, в силу того что он своей природой истинно соединился с Богом Словом и обожился, проявляется в Лице Бога как в своем собственном»[322]. Было бы естественно предположить, что словом «человек» здесь обозначена «человеческая природа», однако из слов: «Человек своей природой соединился с Богом Словом и обожился» — следует, что для Мартирия иное — человек и иное — его природа. Под *человеком*, как следует из вышесказанного, подразумевается природное лицо человечества во Христе. Непосредственно вслед за этим, продолжая речь о Божестве и человечестве Христа, Мартирий утверждает, что в Нем «каждый из них в двух отношениях есть Бог и человек: в одном — по природе, в другом — по единству»[323]. Выражение «Каждый из них» (ܟܠ ܚܕ ܡܢܗܘܢ [kul ḥaḏ menhon]) вызывает подозрение, что он усваивает человеческой природе Христа слишком большую самостоятельность, которая не позволяет говорить об ипостасном единстве природ.

Таким образом, суждение Мартирия о двух природных лицах свидетельствует о том, что он не просто опирался на тексты Нестория, но находился под влиянием его учения, которое он, подобно Бабаю, воспринял

321 См.: Synodicon orientale / éd. J.-B. Chabot, 1902. P. 628.

322 *Martyrius (Sahdona).* Liber perfectionis II, 2, 30 // CSCO. 214. P. 19.

323 Ibid.

как наследник традиции Церкви Востока. От этого влияния он не остался свободен даже тогда, когда стал склоняться к истинности православного вероучения. Неоспоримым фактом является и то, что Мартирий сознательно не соглашался с Несторием, о чем свидетельствует фрагмент одного из его утраченных произведений, в котором он пролемизирует с Несторием[324]. Вероятно, Мартирий опирался на несториеву «Книгу Гераклида», чтобы прикрыться ею от нападок оппонентов как авторитетным источником[325], но выводил из нее свое не согласное с Несторием учение.

2.3.5. Особенности языковых выразительных средств в христологическом учении Мартирия-Сахдоны

Помимо неоднозначно понимаемой терминологии, у Сахдоны имеют место характерные для сирийского языка и для антиохийской традиции выражения, которые при неправильном толковании приводят к искажению мысли автора. Главные из этих выражений — образ вселения и обитания в доме и образ облачения в одежду, а также употребление конкретных понятий в значении абстрактных.

Приведем примеры употребления Сахдоной образа поселения и обитания в доме.

1) «Хотя у Него природа человеческая, то есть тело и душа, совершенно как у каждого из нас, но эта природа у Него также — храм Бога Слова, Который через нее явил Себя. Она возвещает о Воспринявшем ее и делает доступным Его лицо. И она никогда не рассматривается сама по себе, так чтобы для смотрящих являемо было одно только Его лицо без Божества, обитающего в Нем»[326].

2) «Претерпевал страдания и умирал тот храм, который во времени был разрушен и воссоздан, достиг совершенства и полноты. А воскресил его Бог

324 См. выше. С. 73–74.

325 См.: *Abramowski L.* Op. cit. P. 13.

326 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 2, 23 // CSCO. 214. P. 16:16–21.

Слово, обитавший в нем, единочестный Отцу и сущий с Ним прежде веков. Однако же храм и Обитающий в нем — одно лицо и [одна] ипостась, как дом и обитающий в нем»[327].

3) «Возможно, здесь[328] указывается на вселение Божества навеки в плотской шатер, в котором Он придет в конце»[329].

Феодор Мопсуестийский неоднократно употреблял образ вселения и обитания при описании Воплощения Христова на греческом языке: «Храм Бога Слова, воспринятый ради нашего спасения человек»[330]. Однако следует иметь в виду, что как в сирийском, так и в еврейском языках образ обитания глубоко укоренен и весьма распространен. В сирийском языке имеет место целый пласт идиоматических конструкций «дом того-то», например: ܒܝܬ ܩܒܘܪܐ [beṯ qḇūrā] — гроб (Дословно «дом погребения»), ܒܝܬ ܪ̈ܓܠܐ [beṯ reḡlē] — стремя (Дословно «дом ног»), ܒܝܬ ܐܘܙܢ̈ܝܐ [beṯ ’awznāyē] — терновник (Дословно «дом терний»), ܒܝܬ ܙܪ̈ܥܐ [beṯ zar’ē] — засеянное поле (Дословно «дом семян»). Можно предположить, что в сознании сирийца образ дома был вполне естественным и даже необходимым для выражения мысли.

Данная тенденция выражается и в том, что этот образ часто используется в Священном Писании для описания различных реалий, в том числе по отношению к воплощению Бога Слова: «Слово… обитало с нами»[331] (Ин. 1, 14). Сам Господь назвал Свое тело храмом: «Иисус сказал им в ответ: разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его… А Он говорил о храме тела Своего»[332] (Ин. 2, 19.21). Апостол Павел говорит об обитании во Христе

327 *Idem*. Liber perfectionis II, 2, 26–27 // CSCO. 214. P. 18:6–11.

328 В данном месте Мартирий толкует благословение Ноя Иафету: «Да распространит Бог Иафета, и да вселится он в шатрах Симовых» (Быт. 9, 27).

329 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis I, II, [4–7], 6 // *Halleux A., de.* Un chapitre retrouvé… P. 266.

330 «Templum Dei Verbi, adsumptus pro nostra salute homo» (Theodori Mopsuesteni ex Interpretatione Evangelii secundum Iohannem, lib. VII // Concilium universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum. Concilii actiones VIII / ed. J. Straub. B.: In aedibus Walter de Gruyter & Co., 1971 (ACO; [T. IV], vol. I). P. 49:18–19)).

331 Букв. «в нас»: Ὁ Λόγος… ἐσκήνωσεν ἐν ἡμίν.

332 Ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτοῖς· Λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν… Ἐκεῖνος δὲ

полноты Божества: «В Нем обитает вся полнота Божества телесно»[333] (Кол. 2, 9). Этот образ используется и в православной гимнографии. Например, прп. Иоанн Дамаскин употребляет данную метафору в воскресном каноне 7-го гласа: «Ко одушевленному Твоему и нерукотворенному храму, разрушену бывшу страданьми, воззрети паки лик апостольский отчаяся, но паче надежды поклонься, воскресша повсюду проповеда»[334]. Примечательно, что, употребляя образ храма, Сахдона тут же использует слова из Халкидонского ороса: «Он есть вместе с ним *(с храмом — м. М.)* одно лицо нераздельно, неизменно, неразлучно»[335], — тем самым проявляя стремление приблизить свою христологию к православной.

У Феодора христологический образ вселения и обитания в храме неоднократно используется таким образом, что им разрушается единственность ипостаси Господа[336]. Так, например, в своей «Третьей книге против нечестивого Аполлинария» он пишет: «Мы не должны считать, что от Девы родился Бог, разве, быть может, мы должны считать одним и тем же и рожденное, и то, что в рожденном, то есть храм, и того, кто в храме — Богом Словом?»[337]. Когда Мартирий, в свою очередь, употребляет данный образ, то у него не замечается такого разделения действующих субъектов во Христе, какое видим у Феодора.

ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ.

333 Ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς.

334 Πρὸς τὸν ἔμψυχόν σου, καὶ ἀχειροποίητον δόμον, λυθέντα παθήμασιν, ἐπιβλέψαι πάλιν χορὸς Ἀποστόλων ἀπήλπισεν, ἀλλ' ὑπὲρ ἐλπίδα προσκυνήσας, ἀνεγηγερμένον, πανταχοῦ ἐκήρυξε (Октоих. Глас 7-й, в неделю, на утрени, канон воскресный, песнь 6-я, тропарь 2-й // Παρακλητική, ἤτοι Ὀκτώηχος ἡ μεγάλη, περιέχουσα πᾶσαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῇ ἀκολουθίαν. Ἐν Ρώμῃ, 1885. Σ. 545; слав. пер.: Октоих. С 5-го гласа по 8-ой. М.: Правило веры, 2012; рус. пер.: *Филарет (Гумилевский), архиеп. Черниговский.* Исторический обзор песнопевцев и песнопения Греческой Церкви. СПб.: Изд-е книгопродавца Л. И. Тузова, 1902. С. 236).

335 ܠܐ ܡܬܪܚܩܢܐܝܬ ܠܐ ܡܫܬܚܠܦܢܐܝܬ. ܠܐ ܡܬܦܪܫܢܐܝܬ. [lā meṯrḥaqnāīṯ, lā meštaḥlapnāīṯ, lā meṯprašnāīṯ] (*Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 2, 27 // CSCO. 214. P. 18:15–16).

336 См.: *Гурьев П. В.* Феодор, епископ Мопсуестский. М.: Типография Л. и А. Снегиревых, 1890. С. 315.

337 *Theodorus Mopsuestenus.* Ex tertio libro contra impium Apolinarium VI // Concilium universale Constantinopolitanum. 1971. P. 44.

Образ облачения и одежды — второй образ, который, как и рассмотренный выше, является отличительной особенностью сирийской литературы. Дважды в переводе Нового Завета на сирийский, в Послании апостола Павла к евреям используется образ облачения по отношению к воплощению Бога Слова и к Его жизни во плоти, в то время как в греческом тексте Нового Завета этот образ отсутствует.

1) Первое из этих высказываний: «Который во дни плоти Своей…»[338] (Евр. 5, 7) — в Пешитте читается так: «И когда Он был облачен в плоть...»[339].

2) Второе: «Жертвы и приношения Ты не восхотел, но тело уготовал Мне»[340] (Евр. 10, 5), являющееся цитатой из Псалтири[341], вкладывается апостолом в уста Христа, входящего в мир. В Пешитте оно имеет такой вид: «Жертв и приношений Ты не восхотел, в тело же облек Меня»[342].

С. Брок утверждает, что, в соответствии с двумя вышеприведенными изречениями апостола Павла, в ранней сирийской традиции для воплощения Христова употреблялся образ одежды. Как он пишет, такое употребление имеет место у ранних сирийских авторов и во многих анонимных произведениях: в «Деяниях Фомы», в «Деяниях Иоанна», у Афраата, у преподобного Ефрема, в «Учении Аддая» и у других. В этих произведениях употреблялись метафоры облачения Бога в тело, в Адама, в человечество, но в этой литературе нет выражения: «Бог облекся в человека». Это последнее выражение впервые встречается в сирийском переводе «Огласительных бесед» Феодора Мопсуестийского и уже затем — в произведениях восточно-сирийских авторов[343].

338 Ὃς ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ...

339 ܐܦ ܟܕ ܒܣܪܐ ܠܒܝܫ ܗܘܐ [āp̄kad̲ besrā lb̲īš wā].

340 Θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας, σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι.

341 По нумерации Септуагинты это Пс. 39, 7, а в Пешитте — Пс. 40, 6. В сирийском переводе Псалтири данный стих читается иначе, нежели в Септуагинте: ܒܕܒܚܐ ܘܩܘܪܒܢܐ ܠܐ ܨܒܝܬ: ܐܕܢܐ ܕܝܢ ܢܩܒܬ ܠܝ, — то есть: «Жертв и приношений Ты не восхотел, уши же проткнул мне».

342 ܒܕܒܚܐ ܘܩܘܪܒܢܐ ܠܐ ܨܒܝܬ: ܦܓܪܐ ܕܝܢ ܐܠܒܫܬܢܝ [b-d̲eb̲ḥē w-qurbānē lā ṣb̲ayt: pag̲rā d̲en alb̲eštān].

343 См.: *Brock S. P.* Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition // Studies in

Мартирий трижды употребляет данный образ в «Книге совершенства», в главе о вере, но при этом нет достаточных оснований утверждать, что у него Бог облекся в человека в неправославном понимании. Приведем эти выражения:

1) «Поскольку Бог Слово облекся в человеческое тело, то честь Своей ипостаси Он соединил с видимым»[344].

2) «Хотя Он и совершенен в той природе, которую воспринял, однако в собственных Своих мерах Он недоступен для смотрящих, но все соединено с Воспринявшим ее: как одежда с носящим ее и как порфира с царем»[345].

3) «Храм и Обитающий в нем — одно лицо и [одна] ипостась, как дом и обитающий в нем и как одежда и носящий ее»[346].

Важно отметить, что образ облачения по отношению к Боговоплощению используется и в православном богословии: его употребляет святитель Афанасий Великий, говоря, что «Сын Божий носит на Себе истинное тело»[347]. У преподобного Ефрема можно найти метафоры вселения в храм и облачения в одежду: «Благословен Тот, Кто вселился во чрево и устроил в нем храм, чтобы обитать в нем, церковь, чтобы пребывать в ней, одежду, чтобы украситься ею»[348]. Образ облачения по сей день распространен в православной гимнографии[349].

Syriac Christianity: History, Literature and Theology. Great Yarmouth, Norfolk: Galliard (Printers) Ltd, 1992. P. 15–17.

344 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 2, 22 // CSCO. 214. P. 16:11–12.

345 *Idem*. Liber perfectionis II, 2, 23 // CSCO. 214. P. 16:21–24.

346 *Idem*. Liber perfectionis II, 2, 27 // CSCO. 214. P. 18:10–11.

347 *Athanasius, archiep. Alexandrinus*· Contra Arianos III, 41 // Цит. по: *Сагарда Н. И.* Лекции по патрологии I–IV века. М.: Издательский совет РПЦ, 2004. С. 607.

348 ܒܪܝܟ ܗܘ ܕܫܪܐ ܗܘܐ ܒܟܪܣܐ ܘܥܒܕ ܒܗ̄ ܗܝܟܠܐ ܕܢܥܡܪ ܒܗ܂ ܥܕܬܐ ܕܢܗܘܐ ܒܗ܂ ܠܒܘܫܐ ܕܢܬܦܐܪ ܒܗ (*Ephraem Syrus*. De Nativitate Domini hymus II // Sancti patris nostri Ephraem Syri Opera omnia. T. II. R.: Ex Typographia pontificia vaticana, 1740. P. 405:29–33).

349 В частности, прп. Иосиф Песнописец использует его в каноне мч. Василиску (Минея. Май, в 26-й день, на утрени, песнь 9-я, тропарь 5-й // Μηναῖον τοῦ Μαΐου, περιέχον τὴν πρέπουσαν αὐτῷ ἅπασαν ἀκολουθίαν… Ἑνετίῃσιν: Παρὰ Δημητρίῳ Θεοδοσίου τῷ ἐξ Ἰωαννίνων, 1761. Σ. 99). Церковнославянский перевод данного тропаря отсутствует.

В § 30 главы «Об истинной вере…» имеется очень сомнительное с точки зрения православного богословия выражение. В нем говорится, что человек обожился, поскольку его природа соединилась с Богом Словом. Недоумение вызывают и следующие высказывания: «Каждый из них в двух отношениях есть Бог и человек: в одном — по природе, в другом — по единству. И хотя каждый сохраняет особенность своей природы, они не суть два лица, но одно лицо. Ибо каждый из них познаётся, как в своем, в том, что принадлежит другому».

При всем желании не разделять Лицо Богочеловека на два субъекта Сахдона употребляет такие выражения, в которых это разделение трудно не признать: «Бог Слово воспринял то, чтобы вследствие единства называться тем, что по природе есть человек, и даровал человеку, чтобы он вследствие единства был тем, что Он есть по природе… И Тот, Который на земле, был назван Тем же, Который на небе, по причине чести и величия»[350]. Подобное выражение есть и в 30-м параграфе. Впрочем, следует иметь в виду, что у сирийцев, как было сказано, особенно часто слова, обозначающие конкретные предметы, употребляются в смысле абстрактных понятий, так что «человек» вполне естественно может употребляться вместо «человечество»[351]. По-русски человеческую природу тоже можно назвать «человеком» в собирательном смысле, и такое выражение, как «велико и дивно единство Бога и человека»[352], вполне допустимо и для православного автора. Приведем пример и из православного богослужения (в котором также употреблен и образ облачения в человека): «Создавый по образу Своему человека, за многое благоутробие обновляет сего, из Тебе, Дево Богомати, совершенно в того одеявся»[353]. Следует учитывать и то, что Мартирий-

350 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 2, 25 // CSCO. 214. P. 17:11–14,18–19.

351 См.: *Селезнев Н. Н.* Цит. соч. С. 158–159.

352 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 2, 25 // CSCO. 214. P. 17:8.

353 Ὁ πλάσας, κατ' εἰκόνα ἰδίαν τὸν ἄνθρωπον, διὰ πολλὴν εὐσπλαγχνίαν, ἀναπλάττει τοῦτον ἐκ σοῦ Παρθένε Θεομῆτορ, ὁλοκλήρως αὐτὸν ἐνδυσάμενος — богородичен из 6-й песни канона сщмч. Евфимию,

Сахдона — сириец и не чувствует языковых тонкостей грекоязычного богословия, но даже с учетом этого факта приходится признать, что его христология ущербна. Так, в том же § 30 Мартирий говорит, что человек во Христе своей природой соединился с Богом — следовательно, по его мнению, можно сказать, что есть человек, и есть его природа: если он так выразился, то под «человеком» он подразумевал не природу.

Некоторые сомнительные высказывания Сахдоны можно попытаться объяснить особенностями сирийского языка, но, с большой долей вероятности, Мартирий, как уже неоднократно отмечали разные исследователи[354], действительно, мог в той или иной мере придерживаться христологии Церкви Востока.

Высказывания, в которых природы во Христе слишком разделяются, есть имеются и в § 25: «Бог Слово воспринял то, чтобы вследствие единства называться тем, что по природе есть человек, и даровал человеку, чтобы он вследствие единства был тем, что Он есть по природе». Более того, «Сыном Человеческим» Сахдона называет человеческую природу, которая одновременно является и Сыном Божиим, комментируя при этом слова апостола Павла: «Нисшедший, Он же есть и Восшедший» (Еф. 4, 10): «Тот, Который на земле, был назван Тем же, Который на небе, по причине чести и величия». Феодор Мопсуестийский толкует эти слова апостола подобным образом[355].

Вероятно, находясь под влиянием Феодора, Сахдона употребляет те же метафоры, что и он. Это можно видеть по тому, как оба они комментируют слова Господа: «Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его» (Ин. 2, 19).

еп. Сардийскому (Минея. Декабрь, в 26-й день, на повечерии, песнь 6-я, тропарь 4-й // Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ. Τ. Β', περιέχων τὴν ἀκολουθίαν τῶν Νοεμβρίου καὶ Δεκεμβρίου μηνῶν. Ἐν Ρώμῃ, 1889. Σ. 681; слав. пер.: Минея. Декабрь. Ч. 2. М.: Издательский совет РПЦ, 2008. С. 364). Этот канон написал свт. Феофан Исповедник, митр. Никейский.

354 Подробнее см.: *Максим (Судаков), мон.* Мартирий-Сахдона: обзор источников и исследований // Метафраст. 2019. № 2 (2). С. 159–179.

355 См.: *Гурьев П. В.* Феодор, епископ Мопсуестский. М.: Типография Л. и А. Снегиревых, 1890. С. 318.

Феодор Мопсуестийский	Мартирий-Сахдона
«Иной Тот, Кто разрушается и Иной Тот, Кто воскрешает. Один — храм, претерпевший разрушение, а воскресил его Бог Слово, Который обещает воскресить Свой храм, который был разрушен»[356].	«Претерпевал страдания и умирал тот храм, который во времени был разрушен и воссоздан, достиг совершенства и полноты. А воскресил его Бог Слово, обитавший в нем, единочестный Отцу и сущий с Ним прежде веков»[357].

Для Феодора метафора вселения в храм для объяснения образа соединения природ во Христе была особенно излюблена. Как справедливо замечает П. В. Гурьев, у него этот образ «исключает всякую мысль о внутреннем существенном соединении естеств»[358]. Тем не менее, как было сказано, данный образ широко используется и в православном богословии.

Еще одно примечательное сходство с Феодором Мартирий обнаруживает, когда говорит, что Господь Иисус Христос как человек нуждался в совершенствовании и в предохранении Себя от греха: он утверждает, что именно при пособии поста Господь победил искушения от дьявола в пустыне[359], хотя в другом месте Мартирий высказывается о посте Иисуса Христа в духе православного учения[360]. Феодор также считал, что Христос был укреплен Святым Духом при крещении на Иордане, чтобы приобрести силу для исполнения Своего предназначения («ut inde ad proposita caperet virtutem»)[361].

356 Theodori Mopsuesteni Fragmenta Syriaca / ed. E. Sachau. Lpz.: Typis Guilelmi Drugulini, 1869. P. ܦܒ [82]:12–16.

357 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 2, 26 // CSCO. 214. P. 18:6–9.

358 *Гурьев П. В.* Цит. соч. С. 315.

359 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 7, 39, 42 // CSCO. 214. P. 86.

360 «Он постился ради тебя до истощания» (*Idem*. Liber perfectionis I, II, 8, 55 // CSCO. 200. P. 22).

361 *Theodorus Mopsuestenus.* Ex tertio libro contra impium Apolinarium VI // Concilium universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum. Concilii actiones VIII / ed. J. Straub. B.: In aedibus Walter de Gruyter & Co., 1971 (ACO; [T. IV], vol. I). P. 46–47; см.: Ibid. XII. P. 49.

2.3.6. Мартирий-Сахдона и монофелитство

Предположение о том, что Мартирий-Сахдона обратился в монофизитство, оказалось несостоятельным. Это стало очевидно, как только были обнаружены его подлинные сочинения[362]. В главе «Об истинной вере…» он неоднократно говорит о двух природах: «Он “принял образ раба” от нашего рода, то есть совершенную природу, подобную нам во всем, кроме греха…[363] Природу нашего человечества, богоприлично соединенную с Богом Словом от начала ее создания и навеки, Он соделал с Собой единой ипостасью и единым лицом…[364] Велико и дивно единство Бога и человека, и вот почему о каждой из природ говорится, что ей свойственно то, что относится к другой природе, притом что она не теряет и не изменяет свои собственные свойства[365]».

Вместе с тем, Мартирий, даже после конфликта с иерархией, мог признавать во Христе одну волю, в соответвии с официальной доктриной Церкви Востока. В одной из надписей усыпальницы патриархов Церкви Востока есть такая догматическая формулировка: «Также уверовал я в Сына Божьего, Господа нашего Иисуса Христа, совершенного Бога и совершенного человека в единстве: две природы, две ипостаси в одном лице, одном господстве и одной воле»[366]. В догматических определениях собора Церкви Востока 612 года также сказано об одной воле во Христе[367].

В пользу того, что Мартирий мог признавать во Христе одну волю, свидетельствует «Хроника Сеерта», в которой сказано, что официально заявленное в 630 г. перед императором Ираклием исповедание католикоса

---

362 Это заметил проф. П. К. Коковцов еще в начале позапрошлого века (см.: *Райт В*. Цит. соч. С. 119).

363 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 2, 20 // CSCO. 214. P. 15:26–27.

364 *Idem*. Liber perfectionis II, 2, 21 // CSCO. 214. P. 16:5–7.

365 *Idem*. Liber perfectionis II, 2, 21 // CSCO. 214. P. 17:8–10.

366 *Assemanus J. S.* Bibliotheca orientalis clementino-vaticana. T. III. Pars II: De syris nestorianis. R.: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1728. P. 948.

367 См.: Synodicon orientale, ou Recueil des synodes nestoriens / éd. J.-B. Chabot. P.: Imprimerie nationale, 1902. P. 574:14–16.

Церкви Востока Ишоява II было согласно с исповеданием патриарха Константинопольского Сергия в признании во Христе единой воли и единого действия[368]. Хотя участие Мартирия в делегации к императору Ираклию можно считать вымыслом, следует признать, что он мог разделять богословскую позицию Ишоява II, покровительствовавшего ему.

В главе «Об истинной вере…» Сахдона ничего не говорит о воле, но он высказывается о ней в другом месте: «Он предал Свою волю во всем в волю Божию и стал [с Ним] одной волей»[369]. В данном предложении есть упоминание о человеческой воле, и, в то же время, нет ясности, что имеется в виду под «одной волей». Можно понять эти слова в том смысле, что человеческая воля во Христе во всем следовала и подчинялась Его Божественной воле, как говорит и прп. Иоанн Дамаскин[370], — тогда выражение «одна воля» выполняет функцию метафоры. Однако можно толковать эти слова в соответствии с учением Церкви Востока, согласно которому две воли соединены в одну по любви, как это можно видеть в словах несторианского богослова Нарсая: «Два, которые стали в соединении одной любовью и одной волей»[371]. Не лишено правдоподобия, что признание одной воли во Христе Церковью Римской империи было одним из факторов, способствовавших сближению с ней Мартирия-Сахдоны.

2.3.7. Свидетельства рукописной традиции

Имеют место два важных факта из рукописной традиции сочинений Сахдоны. Страсбургская рукопись Argent. 4116 — самая древняя и

368 Historia nestoriana II // PO. T. 13. Fasc. 4. № 65. P. 560 [240].

369 *Martyrius (Sahdona).* Liber perfectionis II, 9, 59 // CSCO. 252. P. 45:26–27.

370 «Он имел по естеству как Божественную, так и человеческую волю. Человеческая же Его воля следовала и подчинялась [Божественной] Его воле, не будучи возбуждаема собственной мыслью, но желая того же, чего желала Его Божественная воля» (*Joannes Damascenus.* Expositio accurata fidei orthodoxae. Liber III // PG. T. 94. Col. 1073:23–26).

371 A Nestorian Collection of Christological texts / ed. L. Abramowsky, A. E. Goodman. Vol. I. Cambridge: At the University Press, 1972. P. 129:21–22.

содержащая эти сочинения в наибольшей полноте — была создана в 837 году в Эдессе монахом Сарги[372] и передана им в монастырь Бет Мар Моше на горе Синай[373], где и хранилась. Тот факт, что данная рукопись сохранялась православными монахами, является одним из свидетельств в пользу того, что автор «Книги совершенства» воспринимался среди православных как свой[374]. Известны случаи, когда в православных рукописных собраниях среди святоотеческих творений находились произведения еретиков. Так, например, в одной мелькитской рукописи из Библиотеки Ватикана после сочинения прп. Исаака Сирина помещены «Послание к Патрикию» Филоксена Маббугского[375] и «Аскетические размышления» Иоанна Дальятского[376]. Однако вышеприведенный случай отличается от нашего, так как вышеупомянутая рукопись с творениями Мартирия-Сахдоны содержит только его сочинения.

Однако есть факты, подтверждающие хождение его произведений также среди монофизитов и несториан. Сохранилась рукопись с антологией на каршуни[377], в которой имеется арабский перевод выборочных фрагментов сочинений Мартирия: пятого письма и «Изреченний мудрости». Эта рукопись принадлежала семье яковитских священнослужителей и содержит тексты несториан, монофизитов и авторов, почитаемых всеми тремя конфессиями. О почитании Мартирия несторианами свидетельствует то, что его цитирует

372 Монах Сарги исповедует Деву Марию Богородицей — это однозначно свидетельствует о том, что несторианином он не был. Очевидный дифизитский характер христологии Сахдоны говорит о том, что переписчик не мог быть монофизитом. Следовательно, он был православным и принадлежал к православной общине Эдессы. Мартирия-Сахдону он называет святым. П. Беджан утверждает, что тип почерка в рукописи яковитский, однако, по мнению Пигулевской, это не так (см.: *Пигулевская Н. В.* Жизнь Сахдоны. С. 93).

373 *Смелова Н. С.* Правила Первого Вселенского Никейского собора по рукописи Сир. 34 из собрания ИВР РАН // Письменные памятники Востока. 2009. № 2 (11). С. 46–47.

374 Там же.

375 Vat. syr. 125. F. 145r–158v.

376 Ibid. F. 158v –211v.

377 Paris. syr. 239. Каршуни — запись арабского текста сирийскими буквами.

несторианский автор XV в. Исаак Шебаднайя[378].

Другой факт, который свидетельствует о том, что произведения Сахдоны могли признаваться Католической Церковью: к сочинению Иоанна Марона «Изложение веры», сохранившемуся в нескольких рукописях, приложено «Слово Мартирия-Сахдоны против Нестория»[379]. Мишель Брейди издал этот небольшой фрагмент, принадлежащий перу Сахдоны, по четырем рукописям. Самые ранние упоминания об Иоанне Мароне в маронитской традиции относятся к концу XIV – началу XV вв.[380], и тем не менее, это не вполне достаточное основание утверждать, что все эти рукописи не содержат ничего такого, что было бы неприемлемо для католицизма, поскольку Католическая Церковь могла принимать к себе и те религиозные общины, догматическое учение которых не было согласно с нею, и единственным условием унии было признание папы. Примерами могут служить современные марониты, униаты-копты, униаты-яковиты, униаты-халдеи.

§ 2.4. Основные итоги

Биография Мартирия-Сахдоны, как было сказано, могла быть изложена только по свидетельствам таких источников, достоверность которых нельзя считать надежной: или в силу их пристрастности (письма Ишоява III), или в силу того, что свидетельствуют люди, жившие спустя много лет после описываемых ими событий («История монахов», «Книга целомудрия», «Хроника Сеерта»). Как было выявлено, в данных этих источников встречаются и анахронизмы, и вымыслы.

Православного исследователя не может не интересовать вопрос о вероисповедании Сахдоны. Ответ на этот вопрос нужно давать как с канонической, так и с догматической точки зрения, то есть, мог ли он

378 Цитата имеется в двух рукописях: Cantabr. Add. 1998; Mingana. syr. 57.

379 См.: *Breydy M.* Une attestation exclusive de Sahdona de l’Expose de la foi de Jean Maron // Parole de l’Orient. 1988–1989. Vol. XV. P. 261–268.

380 *Родионов М. А, Королев А. А.* Иоанн Марон // ПЭ. 2010. Т. 24. С. 446.

официально принадлежать Православной Церкви и согласно ли то, что он писал о вере, с православным вероучением. На вопрос о его канонической принадлежности к Православной Церкви мы не даем однозначного ответа, поскольку для этого не имеется достаточных исторических свидетельств, и здесь можно делать преположения. Поскольку Мартирий несколько раз переходил из Церкви Востока в Церковь Римской империи и нет исторических данных, в мире с какой Церковью он умер, то вероятны обе возможности. Он прожил до конца своих дней рядом с Эдессой, то есть в Римской империи, но, в то же время один несторианский автор свидетельствует, что к концу жизни он примирился с Церковью Востока. Итак, обе возможности равновероятны. Если же он умер в мире с Церковью Римской империи, то следует отвечать на вопрос, мог ли он быть принят в общение православной общиной, а не монофелитами? Если Ираклий насаждал монофелитство, то и нет гарантий, что Сахдона переходил к православным, а не к монофелитам.

Ишоднах пишет, что Сахдона, будучи православным митрополитом Эдессы, проповедовал учение Диодора — и православные его изгнали. Как было сказано, трудно отделить вымысел от фактов в рассказе об этих событиях: в них нарушена хронология. Сахдона мог и не быть митрополитом Эдессы. Если же он был им, то, скорее всего, действительно, его проповедь расценивалась как не вполне православная: не удивительно, что грекам, которые были верны четким догматическим определениям, нечто могло показаться подозрительным в проповеди сирийца, который, будучи воспитан в других традициях, сам дошел до истины православного вероучения. Н. В. Пигулевская полагала, что, возможно, сирийские проповедники учения об одной ипостаси Христа не принимали «крайних формулировок» святителя Кирилла Александрийского[381]. Возможно, что и Сахдону смущала формула

381 См.: *Пигулевская Н. В.* Жизнь Сахдоны. С. 106. Она говорит о Кирилле Иерусалимском, но, очевидно, по ошибке.

«μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη», если он видел в ней монофизитство и не допускал ее православного толкования.

Далее, сказано, что игумен Гавриил в споре с Сахдоной победил его. Если это и было, то из этого еще не следует, что побежденный в споре отказался от своих убеждений, тем более что он мог быть побежден из-за подавленного душевного состояния, ведь как раз в то время Сахдона глубоко переживал свой разрыв с Церковью Востока. Слова Ишоднаха о покаянии и обращении Сахдоны перед смертью к «истине» — вероучению Церкви Востока, — как сказанные представителем этой Церкви, имеют относительную объективность.

Как воспринимать слова Сахдоны о том, что он, возвращаясь в Персию, не отказывается от своих догматических суждений, но идет туда только для того, чтобы проповедовать «истинную веру»? В действительности он сам мог не иметь твердых убеждений и сомневаться: то, что он, по меньшей мере, восемь раз переходил из одной церкви в другую, бросает тень на твердость его исповедания, но объективно судить об этом затруднительно. Ясно одно — он искал способ сближения, в конечном счете — примирения, между Церковью Востока и Церковью Римской империи, ради чего и пошел против официального исповедания Церкви Востока. Это делал не только он, но в Церкви Персии было целое течение, направленное на сближение между церквами и включающее значительную массу приверженцев и сочувствующих. Наиболее видные из них известны по именам, а некоторые — и по сочинениям: это вышеупомянутые католикос Ишояв II, Хнана Адиабенский и Исаия Тахальский. О массе приверженцев Сахдоны и сочувствующих ему свидетельствует тот факт, что многие поддерживали его, в том числе — в иерархии.

Что касается вышеизложенного анализа христологии Мартирия-Сахдоны, то в данной главе лишь отчасти проясняется вопрос о ее месте по отношению к православному вероучению. Более ясный ответ на этот вопрос

следует искать через углубленное осмысление богословской терминологии Церкви Востока и через целостное восприятие исповедания веры, изложенного Мартирием-Сахдоной, причем должно принимать во внимание важные аспекты его биографии, без которых трудно понять мотивацию его оппозиции официальному вероучению Церкви Востока. Подводя итог, можно сказать, что христологическое учение Мартирия-Сахдоны не может рассматриваться без учета его происхождения и воспитания, а также без учета той цели, ради которой он стал распространять догматические нововведения, неприемлемые для Церкви Востока. Нет сомнения, что он пошел на это по искреннему побуждению познать и проповедать истинное учение об образе соединения природ во Христе, желая догматически обосновать цель христианского подвижничества и найти подтверждение подлинного обожения человеческой природы, которое стало возможным благодаря Боговоплощению. Отсюда его стремление к Православной Церкви и его переход в халкидонитскую церковную общину. Однако образ его мышления как богословски образованного представителя Церкви Востока и как сирийца, который мыслит категориями сирийского языка и не чувствует всех тонкостей грекоязычного богословия, не позволял ему корректно изложить христологическое учение, которое поэтому нельзя считать во всем согласующимся с православной христологией. Мартирий, по крайней мере, формально, признает формулу Халкидонского Собора: одно лицо, одна ипостась и две природы во Христе, причем цитату из Ороса этого Собора он использует для подкрепления своей аргументации (единственный из всех восточно-сирийских авторов[382]). Он также признает взаимообщение свойств двух природ во Христе. Однако при этом у него имеют место заимствования из произведений Нестория и Феодора, причем заимствования не просто выражений, но идей, а также — параллели с учением Бабая Великого. Для Мартирия наиболее важным является единственность лица и ипостаси во

382 Проверено по сирийскому тезаурусу https://simtho.bethmardutho.org.

Христе. Однако большую трудность в понимании его христологической мысли вызывает то, что он четко не проясняет, что он имеет в виду под ипостасью. Одно можно сказать с уверенностью: он отвергал наличие собственной и отдельной ипостаси у каждой из природ: у него нельзя найти какого-либо свидетельства мысли о двух ипостасях, но напротив, из его биографии известно, что он упорно не принимал доводы своих оппонентов против единственности ипостаси. Чаще он предпочитает пользоваться термином «лицо», которым обозначает не только единый субъект двух природ, но и совокупность свойств каждой природы. При этом он не заостряет внимания на этом последнем значении термина «лицо» и не развивает мысли о двух природных лицах, как делает Несторий. Лицо сыновства у Мартирия имеет такое же значение, как и у Бабая Великого: это природное лицо Бога Слова, в воплощении ставшее собственным и для Его человеческой природы.

Через исповедание единственности ипостаси Господа Иисуса Христа Мартирий пытался выразить мысль о Его единстве и о невозможности разделения Его на «двух сынов». Это исповедание было его шагом в сторону халкидонизма, о чем говорят факты его биографии, а также его личное свидетельство о том, что он считает свое учение «православным»[383]. Тем не менее, христология Мартирия остается ущербной, главным образом, из-за тезиса о двух природных лицах, перенятого от Нестория. Следствием этой ущербности является и то, что Мартирий вместе с Феодором

383 Непосредственно после изложения своей христологии Мартирий утверждает, что это учение он принял от православных наставников (см.: *Martyrius (Sahdona).* Liber perfectionis II, 2, 39 // CSCO. 214. P. 22). Употребленное в данном случае слово ܬܪܝܨܝ ܫܘܒܚܐ [trīṣay šūḇḥā] скорее всего подразумевает именно мелькитов, так как из словарной статьи тезауруса Пайна Смита (*Smith R. P.* Thesaurus syriacus. T. II. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1901. Col. 4510) явствует, что этим словом точно называли себя православные, а также — монофизиты (даны пять ссылок на 1-й и 2-й тома собрания источников Ассемани: в 1-м томе — православные источники, во втором — монофизитские). Свидетельств о том, что так могли называться несториане, нами не обнаружено. Следовательно, скорее всего, Мартирий здесь имеет в виду именно православных.

Мопсуестийским признает, что Христос как Человек нуждался в самосовершенствовании и даже в предохранении Себя от греха. Такое христологическое учение свидетельствует о неудачной попытке перехода из одной конфессии в другую, потому что Мартирий решил перейти в Православие, не отказавшись вполне от своих прежних убеждений, вместо того, чтобы просто принять истину Православия.

Переходу Сахдоны в Церковь Римской империи могла способствовать и монофелитская уния, которую именно в это время вводил император Ираклий: можно предположить, что в монофелитстве Сахдона усматривал то, что сближало Константинопольский патриархат с Церковью Востока. Однако мы не находим у Сахдоны ясного исповедания одной воли во Христе.

Подлинной же заслугой Мартирия-Сахдоны является исповедание во Христе одной *ипостаси* и отождествление *ипостаси* и *лица*. За это исповедание он не побоялся лишиться архиерейской кафедры, быть отлученным от Церкви Востока, удалиться из своего отечества и окончить свои дни на чужбине.

ГЛАВА 3. СОТЕРИОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ АСКЕТИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ МАРТИРИЯ-САХДОНЫ

Прежде чем приступить к рассмотрению учения о страстях и добродетелях по сочинениям Сахдоны, необходимо, насколько это возможно, кратко сказать о том, как этот писатель понимает спасение человека, совершенное Господом Иисусом Христом. Хотя письменное наследие этого автора нельзя назвать малым, однако все оно адресовано монахам и почти всецело посвящено аскетизму, по каковой причине в нем можно выделить лишь некоторые аспекты учения о спасении, которые и будут рассмотрены ниже. Как не скудны высказывания автора по этой теме, их нельзя не учитывать, чтобы иметь представление о его мнениях по основополагающим

для христианского учения вопросам[384]. В настоящей главе рассматриваются преимущественно те антропологические мнения писателя, которые имеют непосредственное отношение к сотериологии. Это только крупицы, рассеянные по его сочинениям, которые дают материал для раскрытия намеченной темы.

§ 3.1. Последствия греха Адама и искупление человеческого рода

От преслушания Адама произошло всякое зло, которое проявляется во всех последующих поколениях людей. Сахдона перечисляет последствия грехопадения: «Неповиновение покорило первого Адама непослушанию, так что он нарушил заповедь; и с того времени доныне из-за его непослушания, как сказал повиновавшийся небесному видению (см. Деян. 26, 19), "многие сделались грешными" (Рим. 5, 19). Непослушание прогневало Бога на наше человечество, отделило нас от общества святых ангелов, лишило нас покоя, удалило от нас мир, погубило любовь, разорило согласие… наполнило землю убийствами и пролитием крови, подняло мятеж против Бога — принесло людям всякое зло»[385].

О важном для сотериологии вопросе — как вменяется грех Адама его потомству — Сахдона говорит коротко и мимоходом. Убеждая в необходимости для всех покаяния, он пишет: «Все рожденные от Адама имеют нужду в лечебных средствах, потому что на всех перешла язва греха, которая имела начало в нем, и над всеми ними имел власть приговор смерти, справедливо вынесенный Адаму, потому что все во всяком роде суть грешники, хотя и не по подобию его преступления (Рим. 5, 14)»[386]. Можно сказать, что автор этих слов признает, что на всех потомков Адама распространилась рана (ܫܘܡܬܐ [šūmmṯā]) греха, подвергнувшись которой,

384 Раскрытию основоположительного значения сотериологии для теории аскетизма проф. Зарин посвящает изрядную часть своего труда. См.: *Зарин С. М.* Указ соч. С. 2–96.

385 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 11, 4 // CSCO. 252. P. 82:17–23,25–27.

386 *Idem*. Liber perfectionis II, 9, 22 // CSCO. 252. P. 34:16–20.

они грешат и несут на себе то же осуждение, которое произнесено и Адаму, но несут его именно за свои грехи. Мартирий, очевидно, не отрицает, что всякий человек уже рождается грешным в силу своего происхождения от Адама. Для сирийских авторов, вообще, было естественно понимать первородный грех как наследственную порчу природы, а не как виновность каждого в преступлении Адама. Это следует из сирийского перевода высказывания апостола Павла: ἐφ’ ᾧ πάντες ἥμαρτον (Рим. 5, 12). В Пешитте оно читается так: ܒܗܝ ܕܟܠܗܘܢ ܚܛܘ [b-hay d-ḥulhon ḥṭaw] — «в ней все согрешили». Местоимение женского рода ܒܗܝ [b-hay] (*в ней*) в этом стихе может относится только к существительному того же рода ܡܘܬܐ [mawṯā] (*смерть*). Таким образом, акцент делается на том, что все согрешили в состоянии смертности, а не на том, что все человечество пребывало в Адаме, когда он согрешил. Впрочем, слово ܒܗܝ [b-hay], как и греческое ἐφ’ ᾧ, может переводиться как «потому что». По крайней мере, сирийский перевод данного стиха не позволяет толковать слова апостола в том смысле, что все согрешили в Адаме.

Антиохийское богословие находится вполне в русле православной традиции в понимании первородного греха: в нем принято считать, что каждый человек несет наказание за грех Адама, которое проявляется в наследственности испорченной природы и в страданиях и тяготах земной жизни, заканчивающейся смертью[387]. У святых отцов, например, у свт. Григория Нисского[388] и прп. Макария Великого[389], можно найти подобную мысль о распространении греха Адама на весь человеческий род.

387 См.: *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996 (Святые отцы и учители Церкви в исследованиях православных ученых. Т. 1). С. 193.

388 См.: *Фокин А.Р.* Григорий, свт., еп. Нисский // ПЭ. Т. 12. М., 2006. С. 510.

389 «Все мы сыны этого омраченного рода и все причастны того же зловония. Какою немощью пострадал Адам, тою же пострадали и все мы, происходящие от Адамова семени» (*Macarius Magnus.* Homiliae spirituales 30.8 // PG. 34. Col. 728A; рус. пер.: *Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы, послание и слова. М., 2007. С. 354). См. об этом также: *Венсан Депре, иером., Дунаев А. Г.* Макарий Великий. Макарьевский корпус // ПЭ. Т. 42. М., 2016. С. 571–572.

Свт. Григорий называет это «болезнью природы».

О влиянии Феодора Мопсуестийского на антропологическое учение Мартирия свидетельствует тот факт, что Мартирий полагал, что человеческая природа была создана смертной и страстной. Так, он прямо утверждает, что «Бог соделал нас в этом мире смертными и неустойчивыми (ܡܝܘܬ̈ܐ ܘܡܨܛܠܝܢ̈ܐ [māyūṯē w-meṣṭalyānē]), ибо от смертности (ܡܝܘܬܘܬܐ [māyūṯūṯā]) увеличивается неустойчивость (ܡܨܛܠܝܢܘܬܐ [meṣṭalyānūṯā]), и от неустойчивости нас одолело непослушание (ܠܐ ܡܬܛܦܝܣܢܘܬܐ [lā meṯṭāpisnūṯā])»[390]. Учение об изначальной смертности и страстности человека он воспринял от Феодора Мопсуестийского[391]. Еще Андре де Аллё подметил, что Сахдона принимал точку зрения Феодора об изначальной смертности созданного Богом человека[392]. Примечательно дословное совпадение с Феодором, который также употребляет вместе слова «смерть» и «изменяемость»: «…in mortem et mutabilitatem»[393]. В данном случае мы можем сравнивать только латинский перевод (так как греческий оригинал не сохранился) с сирийким текстом, поэтому совпадение слов: «смерть» — смертность», «изменяемость» — «неустойчивость», — можно оценивать как достаточно удовлетворительное. Несколько ниже Мартирий еще яснее выражает мысль, что человек грешит в силу смертности и несовершенства своей природы: «Праведник[394] непременно подчинен смертной природе

390 *Martyrius (Sahdona).* Liber perfectionis II, 9, 19 // CSCO. 252. P. 33.

391 См.: *Theodorus Mopsuestenus.* Commentarii in Genesin // PG. 66. Col. 640–641; *Idem.* Ex libro contra defensores peccati originalis // PG. 66. Col. 1006–1010; *Idem.* Ex libro quinto commenti de creatura // Concilium universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum. Concilii actiones VIII / ed. J. Straub. Berolini: In aedibus Walter de Gruyter & Co., 1971 (Acta Conciliorum Oecumenicorum; [T. IV], vol. I). P. 64–65; Fragmentum commentarii in Genesim // Theodori Mopsuesteni Fragmenta Syriaca / ed. E. Sachau. Lpz.: Typis Guilelmi Drugulini, 1869. P. 7:18–19; *Гурьев П.* Указ. соч. С. 286–288; *Киприан (Керн), архим.* Указ. соч. С. 193–194.

392 См.: *Halleux de, A.* Martyrios-Sahdona: théologie et spiritualité. P. 96.

393 *Theodorus Mopsuestenus.* Ex libro quinto commenti de creatura // Concilium universale Constantinopolitanum. P. 64.

394 По контексту — тот, кто считает себя праведником.

телесных [существ] (ܒܟܝܢܐ ܡܝܘܬܐ ܕܦܓܪܢܐ ܟܕܝܢ [ba-kyānā māyūṯā ḏ-pāgrānē kḏīn])… он грешит по необходимости (ܩܛܝܪܐܝܬ [qṭīrāīṯ]), если оказывается в скорби, даже против воли, потому что у праведника имеет место немощь природы (ܡܚܝܠܘܬܐ ܕܟܝܢܐ [mḥīlūṯā ḏa-kyānā])»[395]. Таким образом, писатель считает, что причиной греха человека является не столько его свободная воля, сколько смертность его природы.

Мартирий также говорит о естественно возбуждающемся движении страстей (ܟܝܢܐܝܬ ܢܒܗܐ ܡܬܬܙܝܥܢܘܬܐ ܕܚܫܐ [kyānāīṯ nāḇēhā meṯtzīʕānūṯā ḏ-ḥaššē])[396], причем, судя по контексту, имеет в виду именно *греховные* страсти, которые чуть выше называет похотями (ܪܓܝܓܬܐ [rgīgāṯā])[397]. Феодор выражает такое же мнение, говоря о грехах и страстях как следствии смертности природы: «Поскольку мы созданы и пребываем смертными по природе (θνητοὶ γεγόναμέν τε καὶ ἐσμὲν τὴν φύσιν), то испытываем какое-то невыразимое беспокойство от упомянутых страстей и в силу этого получаем большую склонность ко греху»[398]. Толкуя слова ап. Павла: «Как закон, ослабленный плотию, был бессилен, то Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной *в жертву* за грех и осудил грех во плоти» (Рим. 8, 3), — Феодор пишет: «[Апостол] много говорит, что смертным грешить вполне свойственно (τοῖς μὲν θνητοῖς τὸ ἁμαρτάνειν ἕπεται πάντως), а, став бессмертными, мы избавились от сего, чтобы через сравнение показать преимущество Христова [дарования] перед законом, так как закон не мог уничтожить смерть и была непременная необходимость, чтобы грех господствовал в нас, хотя бы душа несчетное множество раз научалась должному»[399], — и несколько ниже: «По природе смертные по необходимости претерпевают сильнейшее беспокойство от греха (οἱ θνητοὶ τὴν φύσιν

---

395 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 9, 50 // CSCO. 252. P. 42.

396 *Idem*. Liber perfectionis I, III, 131 // CSCO. 200. P. 63–64.

397 *Idem.* Liber perfectionis I, III, 130 // Ibid. P. 63.

398 *Theodorus Mopsuestenus.* Commentarii In Epistolam ad Romanos V, 21 // PG. 66. Col. 800.

399 *Idem.* Commentarii in Epistolam ad Romanos VIII, 3 // Ibid. Col. 820.

ἀναγκαίως πλείστην τοῦ ἁμαρτάνειν τὴν ἐνόχλησιν ὑπομένουσι)»[400]. Достойно внимания еще одно очевидное совпадение мыслей и слов у Мартирия и Феодора: оба они говорят, что человек в силу смертности пророды грешит по необходимости. Как видим, в этом богословском вопросе, который труден для усвоения и изложения и одновременно крайне важен для понимания спасения людей, совершенного Сыном Божиим, Сахдона расходится с учением Православной Церкви[401].

Когда Сахдона пишет об искуплении человека Сыном Божиим, он неоднократно использует образ Второго Адама. Человек возвращается к прежнему состоянию своей природы благодаря послушанию Господа Иисуса Христа Небесному Отцу: «Господь наш Своим великим послушанием упразднил все последствия [непослушания Адама] и вместо того [испорченного] восстановил прежнее [состояние], и с того времени доныне, благодаря Его послушанию, многие сделались праведными, и мы также»[402]. Второй Человек — Господь — проявляет то послушание, которого не нашлось у первого, и, благодаря этому, мы снова живем в согласии с Богом, примирены с ангелами, снова мы чада Небесного Отца[403].

У Сахдоны нельзя найти точных догматических формулировок касательно искупления нас Сыном Божиим: такой задачи он перед собой не ставил, — но у него есть рассуждения о том, как христианин должен использовать на практике то, что можно вынести из учения об искуплении. Это и естественно для аскетического трактата, поэтому, возможно, А. де

400 Ibid. Col. 821. Впрочем П. В. Гурьев переводит эти слова не впоне верно, увеличивая категоричность высказывания: «Поелику мы смертны по природе, то необходимо весьма часто отягощаемся грехами» (*Гурьев П. В.* Указ. соч. С. 292), — ведь иное — «по необходимости испытывать беспокойство от греха», и иное — «по необходимости грешить».

401 См. 124-е правило Карфагенского Собора (418 г.) (Правила святых Поместных Соборов с толкованиями. М., 2000. С. 694–697). См. об этом также: *Алипий (Кастальский-Бороздин), архим., Исаия (Белов), архим.* Догматическое богословие : курс лекций. [Серг. П.], 1994. С. 249–253; *Макарий (Булгаков), митр.* Указ. соч. С. 491–506.

402 *Martyrius (Sahdona).* Liber perfectionis II, 11, 5 // CSCO. 252. P. 82:28–30.

403 См.: *Idem.* Liber perfectionis II, 11, 6 // CSCO. 252. P. 83:2–5.

Аллё не вполне опраданно усматривал в таком подходе писателя уклонение в излишне нравственное восприятие искупления[404]. Христа Мартирий предлагает в качестве примера для поведения христианина. Прежде всего, Христос учит необходимости крещения, через собственный пример[405]. В нравственном отношении Христос представлен как образец послушания: Он отказался от Своей воли и полностью предал Себя воле Отца[406]. Сахдона пишет, что христианин должен взирать на Христа как на образец и в других добродетелях: он говорит об этом в поучениях о смирении[407], о терпении[408] и о посте[409]. Господь Сам призывает учиться у Него смирению (см. Мф. 11, 29), о Его смирении и послушании Богу Отцу пишет апостол Павел (см. Флп. 2, 5–8), как образец терпения Его представляет апостол Петр (см. 1 Пет. 2, 21–24), а о том, что Господь постился ради научения нас посту, есть общепризнанное в Церкви толкование[410]. Прп. Ефрем Сирин также призывал подвижников уподобляться Христу, терпеливо принимая скорби (ܐܘܠܨܢܐ [ulṣānē])[411].

У Сахдоны есть и более пространные размышления о страданиях Господа Иисуса Христа, но в них недостает прямых утверждений о смысле и значении этих страданий для спасения человечества. В одном месте он выразительно пишет о самоуничижении Господа и не делает из этих слов никакого заключения о том, как это относится к нашему спасению по сущности, но только говорит, что все это Христос претерпел, чтобы нас привлечь к Своему смирению[412]. В другом месте Сахдона пишет о страданиях Христа. Это поэтическое изображение страданий Христовых, по форме

404 См.: *Halleux de, A.* Martyrios-Sahdona: théologie et spiritualité. P. 99–100.

405 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 7, 45 // CSCO. 214. P. 87:29–88:2.

406 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 9, 59 // CSCO. 252. P. 45:26–27.

407 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 10, 4 // CSCO. 252. P. 54:7–14.

408 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 12, 16 // CSCO. 252. P. 106:5–7.

409 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 7, 45 // CSCO. 214. P. 87:27–88:2.

410 См.: *Феофилакт Болгарский, блаженный.* Толкование на Святое Евангелие. Т. 1. М., 2008. С. 64.

411 *Селезнев Н.Н., Брок С.* Ефрем Сирин. Богословие // ПЭ. Т. 19. М. 2008. С. 102.

412 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 10, 3–4 // CSCO. 252. P. 53:23–54:8.

близкое к песнопению, написанное с целью оживить в читающем осознание того, что сделал для людей Христос и до какой степени смирил Себя. В данном отрывке уже есть отчетливые выражения об онтологической стороне нашего спасения: в нем сказано, что Христос дарует вечную жизнь, «совлачает с нас хитон смертельных страстей и облачает светлым одеянием славы… возлагает на наши головы великолепные венцы нетления… отводит от нас угрозы наказаний, которых мы по справедливости были достойны… разрушает наши смертные узы… убирает от рая копье и сокрушает в нас жало греха»[413]. Из этих слов можно сделать следующие обобщения мыслей автора. Первое относится не только к будущему веку, но действительно и имеет большое значение еще для земной жизни христиан: Христос Своими страданиями освободил человека от страстей — следовательно, христианин уже имеет возможность, приложив усилия, не грешить и не потакать своим страстям и даже достичь бесстарстия и сподобиться даров благодати, еще живя на земле. Второе больше относится к будущему веку: избавление от вечных наказаний, жизнь в раю, нетление и бессмертие.

§ 3.2. Восстановление образа Божьего в человеке

В «Книге совершенства» не проводится различия между понятиями *образ* и *подобие*[414], однако в «Изречениях мудрости» значение этих понятий уточняется: образ Божий дан человеку при его создании, а подобие Богу человек приобретает, подражая Ему в делах[415]. Это соответствует и православной святоотеческой традиции, в которой образ Божий в основном объясняется как неотъемлемое свойство человека, вложенное в него Богом, а подобие Богу — как то, что человек приобретает не без собственного труда[416].

---

413 *Idem.* Liber perfectionis II, 12, 20–21 // CSCO. 252. P. 107:20–108:18.

414 Слову «образ» здесь и далее соответствует сирийское ܨܠܡܐ [ṣalmā], а слову «подобие» — ܕܡܘܬܐ [dmūṯa].

415 См.: *Martyrius (Sahdona).* Sententiae sapientae 33 // CSCO. 255. P. 84.

416 См.: *Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматичесое богословие. Т. 1. СПб., 1868. С. 455–457;

Вполне в соответствии с общей тенденцией в православной антропологии Сахдона усматривает образ Божий, прежде всего, в разумности человека[417]: «Если Он проявляет такую заботу о неразумных существах, питая их (ср. Мф. 6, 26), то кольми паче вам, которые являетесь Его живым образом и разумным подобием, Он подаст небесные блага»[418]. Должно заметить, что свт. Григорий Нисский, учение которого оказало большое влияние на сирийских авторов, также не проводил четкого различия между образом и подобием и также считал, что все, заключающееся в понятии образа Божиего сводится к разумности и самовластию человека[419]. Наряду с этим, образ и подобие Божие в человеке, по мнению Сахдоны, заключаются в его неограниченной власти над творением, что также является распространенным толкованием среди святых отцов[420]: «Он сотворил его разумным, весьма возвеличил его, дал ему законы, наделил его свободой и даровал ему власть — Своему подобию — над всем, что есть на земле»[421]. Не будет ошибкой заключить, что этими словами образ Божий связывается со свободой воли, поскольку здесь упомянуты вместе три свойства человека: разумность, свобода и царственное положение среди творений. Также образ Божий у христианина Сахдона связывает с тем, что он «облекся во Христа» (Гал. 3, 27)[422].

Важно отметить, что в этом предмете Сахдона расходится с Феодором Мопсуестийским, по мнению которого образ Божий в человеке нельзя усматривать ни в разумности, ни во власти над тварью, поскольку эти качества свойственны и бесплотным силам, — но только в том, что человек

Алипий (Кастальский-Бороздин), архим., Исаия (Белов), архим. Указ соч. С. 218–222.

417 См.: Там же. С. 455; *Киприан (Керн), архим.* Указ. соч. С. 354.

418 *Martirius* (*Sahdona*). Liber perfectionis II, 5, 35 // CSCO. 214. P. 61:14–17.

419 *Фокин А.Р.* Григорий, свт., еп. Нисский // ПЭ. Т. 12. М., 2006. С. 507–508.

420 *Макарий (Булгаков), митр.* Указ соч. С. 455; *Киприан (Керн), архим.* Указ. соч. С. 354.

421 *Martyrius (Sahdona).* Epistula V, 7 // CSCO. 254. P. 75:8–10; см. также: *Idem.* Liber perfectionis II, 8, 63 // CSCO. 252. P. 20.

422 См.: Ibid. II, 13, 26 // CSCO. 252. P. 137:3–12.

во всем творении служит соединением между видимым и невидимым через то, что все предназначено служить ему, чтобы таким образом почитался Создатель, Сам не имеющий ни в чем нужды[423].

Образ Божий, искаженный в человеке в результате грехопадения, подлежит восстановлению, потому что он искажен, но не уничтожен, он является фундаментальным свойством человеческой природы: «Сказано, что, кто не уразумел своего достоинства, тот опустился до уподобления[424] скотам (ср. Пс. 48, 13,21), но не сказано, что он совершенно лишился образа[425], ибо эта черта его природы пребывает в его Первообразе[426]»[427].

Восстанавливает образ Божий в нас Христос как «образ Бога невидимого» (Кол. 1, 15) и как носящий человеческий образ: «Если Христос есть образ Бога невидимого, Христос же есть Бог и человек и, как написано, рожден “прежде всякой твари” (Кол. 1, 15), то в Нем содержится и образ всех нас»[428]. В данном случае можно провести параллель с часто используемым у прп. Ефрема Сирина образом Христа как Второго Адама, Который через новое творение — Свое воплощение — восстанавливает искаженный в человеке образ Божий (см. 1 Кор. 15, 45–48)[429].

От человека зависит, воспримет ли он от Бога этот духовный дар — восстановление искаженного образа. Восприятие этого дара совершается путем аскезы, посредством которой человек становится духовным: «Не может быть небесное в земном теле, оскверненном страстями. Если ты стал духовным, каким был создан при первоначальном творении, то можешь

423 См.: *Гурьев П. В.* Указ. соч. С. 274–277.

424 ܕܘܡܝܐ [d̲ūmya]

425 ܨܠܡܢܝܘܬܐ [ṣalmānāyūt̲ā]

426 ܪܫ ܝܘܩܢܗ [reš yuqqāneh] — от греч. εἰκών.

427 *Martyrius (Sahdona)*. Sententiae sapientae 34 // CSCO. 255. P. 91:13–14.

428 *Martyrius (Sahdona)*. Sententiae sapientae 35 // CSCO. 255. P. 91:16–18.

429*Brock S.* A Brief Outline Of Syriac Literature / Baker Hill, Kottayam : St. Ephrem Ecumenical Research Institute, 1997. P. 31; *Н.Н. Селезнев, С. Брок.* Ефрем Сирин. Богословие // ПЭ. Т. 19. М., 2008. С. 102.

увидеть в своем новом теле духовные плоды»[430]. То же самое говорит свт. Григорий Нисский, высказывания которого по данному предмету Робер Бёлэ обобщает таким образом: «Если ты смоешь строгой жизнью грязь, налипшую на твоем сердце, богообразная красота вновь воссияет в тебе… Так чистый сердцем… видя собственную красоту, видит в ней прообраз… В вас самих вы обладаете тем, чего желаете, если возвратитесь к благодати образа, который был вложен в вас изначально»[431].

Каждый человек, несмотря ни на какие грехи и страсти, имеет в себе образ Божий. Если человек сделался чистым настолько, что на собственном опыте убедился, что имеет в себе образ Божий, то непосредственным этически значимым следствием из этого является побуждение любить всякого человека и никого не презирать. Прп. Исаак Сирин, имея в виду, прежде всего, милосердие и любовь ко всем, говорит об этом так: «Явным признаком чистоты твоей души будет для тебя следующее: когда смотришь на самого себя, ты полон милосердия ко всем людям и твое сердце изнемогает и воспламеняется, как огонь, от сострадания к ним, без различия лиц, между тем как это постоянно побуждает тебя видеть в себе образ Небесного Отца»[432]. Подобное пишет Иоанн Апамейский, слова которого могли повлиять на Сахдону: «(Тогда) любовь к людям охватит душу, так же как и непрестанная молитва об их обращении; и когда дух смотрит вглубь человека, он видит во всех подобие образа Божьего, по которому люди были созданы: там, в созерцании при таком состоянии, нет ни праведника, ни грешника… но все и во всех явившийся Христос»[433]. Сахдона настаивает, что следует относиться с уважением и почтением ко всякому человеку: «Не

430 *Martyrius (Sahdona)*. Sententiae sapientae 37 // CSCO. 255. P. 91:22–25.

431 PG 44. Col. 163A, 340AB, 833AB, 868C–869A, 1269C; PG 46. Col. 89C (Цит. по: *Beulay R.* La lumière sans forme: introduction à l’étude de la mystique chrétienne syro-orientale. Chevetogne, 1986. P. 156).

432 *Isaacus Syrus*. Sermo 72 // *Isaacus Ninivita*. De perfectione religiosa / Ed. P. Bedjan. P., Lpz.: Otto Harrassowitz, 1909. P. 492.

433 Цит. по: *Beulay R.* Op. cit. P. 57.

трепещешь ты, о человек, издеваться над твоим Господом и своими словами глумиться над Его подобием? Ты — образ Божий — и насмехаешься над Его образом в своем глумлении, ты — Его подобие — и презираешь Его подобие и поносишь его? Как смеешь ты бесчестить и уничижать твоего Господа?»[434]. Гордеца, который с высока смотрит на своего ближнего, Сахдона увещавает: «Превозносящийся над образом — это одно и то же, что превозносящийся над Первообразом. Кто надмевается над своим братом, который есть подобие Божие, тот поднимает свою выю против Бога»[435].

§ 3.3. Покаяние как основной метод исцеления и преображения души и тела человека

Теме покаяния в «Книге совершенства» посвящена особая глава «О покаянии и скорби сокрушения» (ܥܠ ܬܝܒܘܬܐ ܘܚܫܐ ܕܐܒܝܠܘܬܐ [ʿal tyāḇūṯā w-ḥaššā ḏ-āḇīlūṯā]). Для обозначения понятия *покаяния* Сахдона употребляет сирийское слово ܬܝܒܘܬܐ [tyāḇūṯā], которое происходит от глагола ܬܒ [tāḇ], что значит «возвращаться», «обращаться». Таким образом, для сирийцев в понятие *покаяние* на этимологическом уровне вложен смысл обращения. Проф. С. М. Зарин также считает, что основной смысл покаяния в обращении человека от греха к вечной жизни[436].

Говоря о покаянии, Сахдона, часто использует образы из медицины: «врач» (ܐܣܝܐ [asyā]), «больной» (ܒܝܫ ܥܒܝܕܐ [biš ʿḇīḏā]), «болезнь» (ܟܘܪܗܢܐ [kurhānā] и ܟܐܒܐ [kēḇā][437]), «лекарство» (ܣܡܡܢܐ [sammānā], ܣܡܐ [sammā][438]). В самой первой фразе, с которой начинается его увещание к покаянию,

---

434 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 13, 26 // CSCO. 252. P. 137:3–6.

435 *Idem*. Liber perfectionis II, 10, 31 // CSCO. 252. P. 62:26–29.

436 См.: *Зарин С. М.* Указ. соч. С. 546–549.

437 Данным словом, как правило, обозначается *боль*.

438 Это слово по значению очень близко к греческому φάρμακον: то и другое означают как отраву, так и лечебное средство, а в изначальном смысле — растение, имеющее медицинскую значимость (*Brockelmann K.* Lexicon Syriacum. Hildesheim, Zürich, New York, 1995. P. 479).

присутствует такая метафора: «Велика сила лекарства покаяния»[439]. При этом приводятся на память слова Самого Господа, назвавшего Себя Врачом, в котором имеют нужду грешники, а не праведники (см. Мф. 9, 12–13)[440].

Нельзя не отметить, что употребление метафор врача, болезни, лекарства и исцеления весьма распространено в святоотеческих писаниях, когда речь идет о грехе и покаянии[441]. Поэтому само по себе наличие этих метафор в «Книге совершенства» не было бы достойным внимания, если бы это были немногие и общераспространенные образы. Однако в данном произведении речь о покаянии насыщена этими образами, так что их можно считать одним из основных средств выражения автором своей мысли. Медицинские образы вообще занимают исключительно важное место в сирийской аскетической литературе[442], и «Книга совершенства» является очередным подтверждением этого факта.

Убеждая в необходимости покаяния, Сахдона говорит о нашем непостоянстве[443], которое есть проявление смертной человеческой природы. Следствием этого непостоянства является *мятеж*[444], причем Бог попустил по Своему милосердию, чтобы мятеж овладел нами, ради нашего смирения[445], чтобы мы приносили покаяние до последнего нашего вздоха. Мятеж в нас способна подавить только «милость покаяния»[446] — такое словосочетание

439 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 9, 2 // CSCO. 252. P. 27:21.

440 *Idem*. Liber perfectionis II, 9, 11 // CSCO. 252. P. 30:27–29.

441 См., например: Сокровищница духовной мудрости: антология святоотеческой мысли. Т. 7. [Козельск, Серг. П.], 2005. С. 509–627.

442 См.: *Фомичева С. В.* Иона-врач: к вопросу об использовании медицинской терминологии и образов, связанных с медициной, у Ефрема Сирина // Иудаика и арамеистика : сборник научных статей на основе материалов Третьей ежегодной конференции по иудаике и востоковедению 17 декабря 2013 г. СПб.: Петербургский институт иудаики, 2014. С. 236–261 [зд. 236–242].

443 ܡܣܛܠܝܢܐ [meṣṭlīnē] — от слова ܨܠܐ [ṣlā] — *уклоняться*.

444 ܠܐ ܡܬܬܦܝܣܢܘܬܐ [lā meṯṯāpisnūṯā] — Дословно *не смирение*, от греч. слова ταπεινός (←τάπης) — *смиренный*.

445 Используется сирийское слово ܡܘܟܟܐ [mukkāḥā].

446 ܪܚܡܐ ܕܛܝܒܘܬܐ [raḥmē ḏ-ṯaybūṯā].

Сахдона употребляет несколько раз: в этом контексте можно выделить две стороны покаяния: 1) возможность получить прощение грехов зависит от Бога, от Его милости; 2) обращение человека от греха через покаяние совершается не только усилием человека, но и по Божией благодати.

Употребление медицинских образов и указание на смертность человеческой природы созвучны высказываниям Сахдоны по поводу грехопадения Адама и поражения «раной греха» всего человеческого рода: «Все, рожденные от Адама, имеют нужду в лечебных средствах, потому что на всех перешла рана греха, которая имела начало в нем, и над всеми ними имел власть приговор смерти, справедливо вынесенный Адаму, потому что все во всяком роде суть грешники»[447].

Сахдона усматривает причину покаяния в любви, а надежду вместе с верой он называет пластырем для сердечной язвы[448], тогда как обычно говорят что покаяние рождается от надежды[449]. Если вторая схема более ясна, то мысль Сахдоны здесь может показаться непоследовательной, но это только на первый взгляд. Любовь, как представляется, названа причиной покаяния по следующей причине. Покаяние в грешнике зарождается от того, что он осознает, что оскорбил любящего его Бога: вместе с этим в нем пробуждается любовь к Богу, естественная для человека, но заглушенная грехами. Подтверждением этого могут служить слова Спасителя о покаявшейся грешнице: «Прощаются грехи ее многие за то, что она возлюбила много, а кому мало прощается, тот мало любит» (Лк. 7, 47). Сахдона при этом выражает мысль, соответствующую приведенным словам Господа: «Кто совсем не любит, тот не кается, но презирает покаяние и все более погрязает во зле»[450]. Признаком покаявшегося, по мысли Сахдоны, является любовь к

447 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 9, 22 // CSCO. 252. P. 34:16–20.

448 *Idem*. Liber perfectionis II, 9, 7–8 // CSCO. 252. P. 29:11, 21–22.

449 Так в частности говорит прп. Иоанн Лествичник (см.: *Joannes Climacus*. Scala Paradisi 5 // PG. 88. Col. 764:25–26).

450 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 9, 7 // CSCO. 252. P. 29:11–13.

ближним: в подтверждение этого приводится перемена в Закхее с жестокости на милосердие: эта его доброта была порождением любви[451].

Сокрушение сердца и слезы в кающихся грешниках производит их любовь к Богу: «Они побуждаются к плачу скорбью сокрушения, поскольку вспоминают о Боге и плачут о своих грехах; они делаются безумными от своей любви, и это воспоминание сокрушает их сердце и повергает в глубокую печаль», тогда как праведники плачут не от воспоминания о своих грехах[452]. Похожую мысль высказывает Зарин: «Чем яснее и глубже человек познает величие любви Божией к нему, тем сильнее развивается в нем сознание и чувство великости и глубины своего нравственного падения… Любовь побуждает человека доверчиво устремляться к Богу…»[453].

Мысли Сахдоны свойственна контрастность: Покаяние, по его твердому убеждению, возносит человека до вершин праведности: это подтверждается примерами апостола Матфея, Закхея и благоразумного разбойника, а также притчей о блудном сыне[454]. Только сказав об обращении грешника к Богу в покаянии через любовь, Сахдона тут же переходит к словам о созерцании Бога: «Покаяние очищает и омывает сердце, для того чтобы взирать на Бога»[455]. Для Мартирия особое значение имеет тема созерцания Бога, поскольку именно оно, по его убеждению, является основным средством для обожения человека, о чем подробнее сказано в следующем параграфе.

Сахдона предостерегает от впадения в две крайности: нечувствия от отчаяния[456] и нечувствия от самонадеянности или от безрассудной надежды на Божие долготерпение. Много места писатель уделяет напоминаниям о

451 См.: Ibid. II, 9, 10 // CSCO. 252. P. 30, 16–17.

452 См.: Ibid. II, 9, 45 // CSCO. 252. P. 37.

453 *Зарин С. М.* Указ. соч. С. 549–550.

454 См.: *Martyrius (Sahdona).* Liber perfectionis II, 9, 3,7–13 // CSCO. 252. P. 28, 29–31.

455 Ibid. II, 9, 8 // CSCO. 252. P. 28, 29–31.

456 Например, в параграфах 29–31 девятой главы.

неизвестности и возможной внезапности смертного часа, увещевая не лениться и не коснеть в грехах[457].

Писатель обращается и к тем, которые считают свои грехи незначительными или считают, что они праведны и не имеют нужды в покаянии: «Никто из здоровых да не отвергает покаяния по причине малого количества своих ран и неявности своих язв… из опасения, как бы впоследствии не образовалась опасная гангрена, чтобы язва не распространилась повсюду и не стала далеко издавать зловоние»[458]. Автор приводит в пример библейских праведников, которые, несмотря на свою праведность, признавали себя грешными. Всякому человеку свойственна ограниченность, из-за которой он не может оценить себя по справедливости, даже если ведет себя исправно и не сознает за собой ничего худого: многое ускользает от его внимания, однако при этом ответственность за упущения с него не снимается[459]. Возможно, праведник близок к совершенству, но это еще не обеспечивает ему безопасности: некоторые при самой кончине с вершин праведности жалким образом ниспали в глубину зла[460]. В подтверждение своей мысли Сахдона приводит слова пророка Иезекииля: «Если нечестивый обратится от своего беззакония и будет поступать по справедливости и правде, не обличу его» (ср. Иез. 18, 24–26)[461], — в предостережение же от самонадеянности он приводит аграфон из «Разговора с Трифоном» мч. Иустина: «В чем застану вас, в том и буду судить»[462]. Обстоятельному обличению мнимых праведников Сахдона уделяет изрядную часть главы о покаянии: §§ 50–71.

457 В §§ 33–43, 48–49.

458 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 9, 23 // CSCO. 252. P. 34.

459 *Idem*. Liber perfectionis II, 9, 50 // CSCO. 252. P. 34.P. 42–43.

460 Ср. случай, описанный в «Лавсаике», когда молодой монах-чудотворец внезапно пал и через пять дней скончался. См.: *Palladius Hellenopolitanus*. Historia Lausaica // PG. 65. Col. 79:14–34.

461 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 9, 27 // CSCO. 252. P. 35.

462 Ibid. II, 9, 54 // CSCO. 252. P. 44; *Justinus Philosophus et Martyr.* Dialogus cum Tryphone Judaeo // PG. 6. 6–7.

Говоря о том, что нет такого праведника, который не нуждался бы в покаянии, Сахдона конкретизирует, в чем может погрешать праведник и почему ни один человек не может оправдаться перед Богом: всякий грешит в помыслах, а также рассеянностью и холодностью во время богослужения и молитвы[463]. Еще одна причина признавать себя грешными — это недостаточная любовь к ближнему: истинно любящий людей плачет о них как о самом себе. В пример такого плача приводятся ветхозаветные праведники[464].

§ 3.4. Молитва и созерцание как основные средства обожения человека

Особого внимания заслуживает учение Мартирия-Сахдоны о молитве и созерцании, потому что в нем, по сути, сосредоточены основные идеи его аскетического учения. Молитва для него тесно связана с памятью Божией. Та и другая, по его учению, непосредственно приводят усердного подвижника, при его должном нравственном устроении, к духовному созерцанию Божественного света. Именно молитву и память Божию этот автор считает основными средствами преуспеяния в любви к Богу, при которой духовная жизнь достигает совершенства[465] в действительном приобщении к Божеству, то есть в обожении. В своих наставлениях о молитве Мартирий наиболее часто возвращается к теме обожения, в котором он видел конечную цель человеческой жизни.

Богатство антропологической терминологии в главе о молитве из второй части «Книги совершенства» (в сравнительно небольшом фрагменте текста — ¾ авт. листа) свидетельствует о том, что учение о молитве в аскетике Мартирия имеет большое значение в плане осмысления спасения

463 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 9, 62 // CSCO. 252. P. 46.

464 Ibid. II, 9, 63–71 // CSCO. 252. P. 46–49.

465 А. де Аллё приходит к выводу, что совершенство для Сахдоны состоит в соединении с Богом по любви через постоянное размышление о Нем и, когда человек удостаивается получить от Бога благодать в изобилии, созерцание Его (*Halleux de, A.* Martyrios-Sahdona: théologie et spiritualité d’un "hérétique" dans l’Eglise perse au VIIe siecle. Louvain, 1956. P. 133–137).

человека через обожение его природы, то есть непосредственно связано с сотериологией[466].

Для молитвы крайне необходимо *трезвение*, которое предполагает внимательное отношение ко всем помыслам, возникающим в уме, собранность мыслей и сосредоточенность ума на молитве. Мартирий в своем поучении о молитве регулярно употребляет слово ܥܝܪܘܬܐ [ʿīrūṯā], произведенное от глагола ܥܪ [ʿār] — «бодрствовать», «бдеть». Это слово, исходя из контекста его употребления Сахдоной, можно соотнести с известным аскетическим термином νῆψις («трезвение»). Писатель побуждает к трезвению, когда начинает свое поучение о молитве: «Во всякое время потребна нам бдительность, собранность помыслов и внимательное охранение ума, особенно когда стоим перед Богом на духовной службе и тайно беседуем с Его величием в молитве»[467]. То, что сказано Мартирием о трезвении в молитве, очень сходно со словами прп. Исихия Синаита, который определяет это понятие как «хранение ума и чистоту сердца»[468]. Преподобный отец, как и Мартирий, утверждает, что трезвение в молитве приводит человека к созерцанию[469].

Чтение настраивает душу человека на молитву[470]. Оно бывает полезно даже и для того, кто нерадив, поскольку чаще всего требуется немало времени и труда, чтобы посеянное чтением принесло плоды[471]. Чтение Св. Писания и размышление над ним порождают в душе чистоту и любовь к Богу

466 По таблице в Приложении 4 (см. ниже. С. 321–324) можно видеть, что душевные составляющие человека (такие как ум, дух, мысли) Мартирий обозначает множеством неоднокоренных слов.

467 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 8, 2 // CSCO. 252. P. 1; ср.: *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. Т. 1. Кн. 2. СПб., 1907. С. 584–585.

468 *Ἡσύχιος πρεσβύτερος*. Πρὸς Θεόδουλον λόγος ψυχωφελῆς καὶ σωτήριος περὶ νήψεως καὶ ἀρετης, κεφαλαιώδης 109 // Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, συνερανισθεῖσα παρὰ τῶν ἁγίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν. Ἑνετίησιν, 1782. Σελ. 140.

469 *Ἡσύχιος πρεσβύτερος*. Τὸ αὐτὸ μέρος 50 // Φιλοκαλία… Σελ. 140.

470 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 8, 51 // CSCO. 252. P. 16–17.

471 См.: Ibid. II, 8, 52–53 // CSCO. 252. P. 17.

и возводят к видению Божества[472]. Память о Боге Мартирий тесно связывает с чтением Священного Писания, от которого просвещается *око души* для созерцания Божественного света[473].

Мартирий обличает своих современников, главным образом, монахов, в том, что они, ежедневно читая Священное Писание и повествования о подвигах святых, небрегут о подражании им, оправдывая себя тем, что это будто бы невозможно[474]. В данном случае нельзя не вспомнить прп. Симеона Нового Богослова, который неоднократно обличал такое суждение своих современников[475]. Если кто не может подражать святым в телесных подвигах по уважительным причинам, то при малом собственном усилии и при содействии Святого Духа может подражать им, по крайней мере, в душевных[476].

В духе прп. Симеона высказано и следующее мнение Мартирия: если христианин не очистил свое сердце настолько, чтобы быть способным наслаждаться созерцанием Бога, то он пребывает во тьме и духовно мертв[477]. Прп. Симеон, в свою очередь, бескомпромиссно утверждает, что спасается только тот, кто уже здесь, на земле, явным образом стал причастником Святого Духа: «Потрудитесь воспринять Духа Божьего от Бога, чтобы сделаться вам… небесными и божественными, как сказал Владыка, чтобы вы стали и наследниками Царствия Небесного во веки. Если же вы не таковы и сейчас, и не будете впоследствии небесными, как я сказал, то как же вы при этом рассчитываете жить на небесах?»[478]. Мысль Мартирия также оказывается созвучной сказанному прп. Марком Подвижником: «Желаем ли быть совершенными скоро или медленно, мы должны совершенно веровать

---

472 См.: Ibid. II, 8, 45 // CSCO. 252. P. 15.

473 См.: Ibid. II, 8, 55 // CSCO. 252. P. 18.

474 См.: Ibid. I, III, 35–37, 41 // CSCO. 200. P. 36–38.

475 См., например: *Symeon Novus Theologus.* Sermo XXIX // SC. 113. P. 164–192 (в рус. пер. это 47-е слово).

476 См.: *Martyrius (Sahdona).* Liber perfectionis I, III, 81–83 // CSCO. 200. P. 49–50.

477 См.: *Idem.* Liber perfectionis II, 8, 59 // CSCO. 252. P. 22.

478 *Symeon Novus Theologus.* Hymnus XLIV // SC. 196. P. 98–100:406–419.

Христу и исполнять все Его заповеди, получив от Него силу такового делания… Сим только лишь подвигом должны мы побеждать свое неверие и не вознерадеть об общих (главных) заповедях, посредством коих данная нам благодать открывается действенно… Итак, человек, крещенный во Христа, ты только покажи делание, силу которого получил, и уготовь себя к явлению Живущего в тебе, и тогда Господь по обетованию Своему явит тебе Себя духовно, как Он Сам знает. “Господь же Дух есть: а идеже Дух Господень, ту свобода” (2 Кор. 3, 17), и тогда познаешь сказанное, что “Царствие Небесное внутрь вас есть” (Лк. 17, 21)»[479].

Человек, усердствующий в непрестанной молитве, становится близок к Богу настолько, что Бог вселяется в него и обоживает его: Бог является человеку в его уме (ܪܢܝܐ [renyā]) и человек становится «таинственной церковью[480], в которой светло совершается служба Божеству»[481] (см. Приложение 4. С. 310). В «Книге степеней» также сказано о созерцании в уме (ܚܙܝܬܐ ܒܪܢܝܐ)[482], хотя следует иметь в виду, что, по надежным данным современной науки, это произведение не оказало влияния на сирийских аскетических авторов. особенно, на восточных[483].

Говоря об обожении нашей природы, Мартирий употребляет выражение, похожее на слова прп. Ефрема Сирина из его гимнов о вере: «Он облек нас красотою Своего образа, усвоил нам убранство Своего подобия и

479 *Marcus Eremita*. Opusculum IV. De baptismo // PG. 65. Col. 1004; рус. пер.: *Марк Подвижник, прп.* Нравственно-подвижнические слова. [Серг. П.]: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009. С. 95–96.

480 Себастьян Брок считает, что Мартирий называет душу «таинственной церковью» (ܥܕܬܐ ܟܣܝܬܐ [ʿidṯā kasīṯā]), основываясь на «Книге степеней», в которой тела крещеных названы храмами (ܗܝܟܠܐ [hayklē]), а их сердца — жертвенниками (ܡܕܒܚܐ [madbḥē]). См.: Liber Graduum XII, 3 // PS. Pars I. T. III / Ed. M. Kmosko. P.: Firmin-Didot et socii, 1926. Col. 293:4–5; The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life / introd., transl. by S. Brock. Kalamazoo (Mich.): Cistercian publications, 1987. P. 238.

481 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 8, 57 // CSCO. 252. P. 18–19.

482 См.: Liber Graduum XVI, 12 // PS. Pars I. T. III / Ed. M. Kmosko. P.: Firmin-Didot et socii, 1926. Col. 413:3–4.

483 *Кессель Г. М.* Книга степеней: шестнадцатая мемра (предисловие) // БВ. 2010. №10. С. 168–169.

украсил нас славою Своего Божества, лучше же сказать — соделал нас некими иными богами на земле»[484]. Прп. Ефрем Сирин также ставит духовное созерцание в непосредственную связь с обожением: о праведниках он говорит, что они устремляют свои душевные силы к духовным созерцаниям и удостаиваются принять в себя Бога, как в обитель[485].

У Мартирия имеется учение о постоянной памяти Божией и непрестанной молитве в уме и в сердце. Напомнив слова Господа: «Бодрствуйте на всякое время и молитесь…» (ср. Лк. 21, 36) — автор, толкует их в смысле непрестанной молитвы: «Такими надлежит быть тем, которые предстоят Христу, заботятся только о Божественном и свободны от всех мирских попечений, чтобы во всякое время пребывать в тайной молитве в сердце и в духовном попечении ума (ܪܢܝܐ ܪܘܚܢܝܐ ܕܬܪܥܝܬܐ [renyā rūḥānāyā d-tarʿīṯā]), отвергая и прогоняя из них всякое мирское попечение (renyā), вытесняющее из души попечение (renyā) о Боге», так как «чистота души и ее прозрачность помутняются и помрачаются от контакта с земными предметами от занятости тела и его похоти»[486]. В подтверждение своих слов о препятствиях к молитве со стороны земных попечений и привязанностей Мартирий приводит слова свт. Иоанна Златоуста, называя его по имени: «Попечение о том, что в этом мире, и его похоти сильно препятствуют душе молиться Богу, как сказал любезный Богу учитель Иоанн Златоуст: “Нет ничего, что настолько бы возмущало и помрачало око души, как напор попечений этого мира и его похотей”»[487].

---

484 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 8, 63 // CSCO. 252. P. 20; ср. со словами прп. Ефрема: «Бог, по Своей милости, смертных назвал богами по благодати» (*Ephraem Syrus*. Hymni de Fide XXIX, 1 // Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide / Hrsg. E. Beck. Louvain: Imprimerie Orientaliste L. Durbecq, 1955. P. 100:17–18 (CSCO. Vol. 154; Scriptores syri. T. 73)).

485 См.: *Ephraem Syrus*. Necrosima, seu Funebres canones XIV // Sancti patris nostri Ephraem Syri Opera omnia. T. III / Ed. S. E. Assemanus, archiep. Apamensis. R.: Ex Typographia Pontificia Vaticana, 1743. P. 248:34–38.

486 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis I, II, 8, 32 // CSCO. 200. P. 17.

487 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 8, 44 // CSCO. 252. P. 14; ср.: Οὐδὲν γὰρ οὕτω λυπεῖ ψυχῆς ὀφθαλμὸν καὶ θολοῖ, ὡς ὁ τῶν βιοτικῶν φροντίδων ὄχλος καὶ ὁ τῶν ἐπιθυμιῶν ἑσμός («Ничто так не смущает

В связи с вышесказанным следует отметить и то, как, по учению Мартирия, воспринимается откровение Божие. Эту функцию выполняют, как он пишет, определенные душевные чувства: Божественная красота воспринимается *глазами сердца* (ܠܒܐ [lebbā])[488], тогда как слова Божии — *ушами ума* (ܬܪܥܝܬܐ [tarʿīṯā])[489]. Именно посредством чтения слова Божьего можно привлечь к себе благодать Св. Духа, Который просвещает *око души*, чтобы оно стало способным к созерцанию Бога. При чтении необходимо проявлять усердие, и не просто читать, но и размышлять над прочитанным. Тогда человек воспринимает тайны ведения *оком разума* (ܡܕܥܐ [madʿā])[490], или *оком ведения* (ܝܕܥܬܐ [īḏaʿṯā]), и удостаивается видеть «сущностный (ܐܝܬܝܐ [īṯyāyā]) свет Божества» все в большей и большей мере (см. Приложение 4. С. 309–310)[491].

Развивая свою мысль о функции душевных чувств, Мартирий подчеркивает, что человек созерцает Бога в своем сердце[492] и в уме[493].

и не помутняет душевное око, как множество житейских забот и наплыв похотей»). *Joannes Chrysostomus.* Homiliae in Matthaeum II, 5 // PG. 57. Col. 29:47–49. Как видно, цитата в тексте «Книги совершенства» почти дословно совпадает с приведенными словами свт. Иоанна Златоуста из его второй «Беседы на Евангелие от Матфея». Поэтому не вполне обоснованным представляется указывать ссылку на другие тексты этого святого, в которых едва ли возможно найти что-либо похожее на эту цитату, как делают Андре де Аллё и вслед за ним Себастьян Брок, которые в качестве источника цитаты дают ссылку на «Толкование свт. Иоанна Златоуста на шестой псалом» и на двадцатую «Беседу на Евангелие от Матфея» (PG 55. Col. 77 и PG 57. Col. 291–292 соответственно; см.: *Martyrius (Sahdona).* Œuvres spirituelles III: Livre de la perfection, 2me partie (ch. 8–14) / trad. A. de Halleux. Louvain: Secrétariat du CSCO, 1965. (CSCO; vol. 253). P. 12; The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life / introd., transl. by S. Brock. Kalamazoo (Mich.): Cistercian publications, 1987. P. 238).

488 В другом контексте Мартирий убеждает направлять глаза сердца к Богу, чтобы Он очистил и просветил ум — ܬܪܥܝܬܐ [tarʿīṯā] (*Idem.* Liber perfectionis I, IV, 5, 20 // CSCO. 200. P. 142).

489 См.: Ibid. II, 8, 47 // CSCO. 252. P. 15. В данном случае речь идет о чтении Священного Писания.

490 В ином смысле он использует выражение «ʿaynā d-tarʿīṯā» (*Martyrius (Sahdona).* Liber perfectionis I, IV, 5, 16 // CSCO. 200. P. 141), когда призывает обострять его чувствительность для распознавания тончайших мысленных искушений, насылаемых лукавым.

491 См.: *Idem.* Liber perfectionis II, 8, 55–56 // CSCO. 252. P. 18.

492 См.: *Idem.* Liber perfectionis II, 4, 37 // CSCO. 214. P. 44.

493 ܪܢܝܐ [renyā] (Ibid.) и ܪܥܝܢܐ [reʿyānā] (Ibid. § 85. P. 27).

Примечательно в антропологическом ключе такое сравнение между видимым и умопостигаемым: «Бог является нам в нашем уме… и овевает нашу душу, как воздух — наши тела»[494]. Для того чтобы достичь созерцания, необходимым условием является удаление от всякого страстного смущения, главным образом, от тщеславия, а также — от излишних житейских попечений. Мартирий называет это удалением в потайную комнату, которая есть «внутренний дом сердца» (Мф. 6, 6; см. Приложение 4. С. 300–301)[495]. Однако в данном случае он ничего прямо не говорит о сосредоточении ума в сердце, напротив — он увещевает иметь ум (ܬܪܥܝܬܐ [tarˁīṯā]) при молитве на небе, вместе с Отцом Небесным.

Человек с чистым сердцем, исполненным любви, способен видеть в нем Бога[496] — такова основная мысль Мартирия касательно созерцания. Чистота сердца, по мнению некоторых св. отцов, является основным назначением (destinatio, scopos) христианина, ради которого он трудится, чтобы достигнуть конечной цели (finis) — Царства Небесного[497].

«Око ведения» отшельника проясняется от безмолвия, тишины и чистоты помыслов, посредством чего он может хранить свой ум, благодаря ведению и духовной мудрости, которые он воспринял от благодати, и пребывать в непрестанной молитве к Богу во всякое мгновение[498]. Эта молитва называется *внутренней* и *сердечной* — она приводит к созерцанию.[499] Помыслы же очищаются посредством внимания к себе без предосудительной рассеянности на внешнее, при пособии духовного чтения и размышления о промысле Божием о человеческом роде[500].

494 *Idem*. Liber perfectionis II, 8, 57 // CSCO. 252. P. 18.

495 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 8, 82–86 // CSCO. 252. P. 26–27.

496 См.: *Idem*. Liber perfectionis I, IV, 5, 7 // CSCO. 200. P. 138; Ibid. II, 4, 36 // CSCO. 214. P. 44.

497 См.: *Joannes Cassianus*. Collatio I, 4 // PL. 49. Col. 486.

498 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis I, III, 165 // CSCO. 200. P. 74.

499 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 13, 7 // CSCO. 214. P. 130–131.

500 Ibid.

Рассуждения Мартирия о ненасыщаемости и беспредельности в созерцании Бога по любви имеют явные параллели с Ареопагитским корпусом[501]. Говоря о непрестанной молитве, памяти Божией и созерцании, Мартирий приводит цитаты из творений свт. Григория Богослова, называя его по имени, а также — прп. Нила Синайского и прп. Исихия Иерусалимского[502].

Как уже было замечено некоторыми исследователями, для вхождения в область созерцания Мартирий придает большое значение интеллектуальной деятельности: чтению и богомыслию. Кто, по благодати Божией, поднялся на степень созерцания, тот воспринимает не что иное, как *тайны ведения* посредством *ока ведения*, которое просветилось от чистоты сердечной (см. Приложение 4. С. 310)[503]. Одно из немногих сохранившихся произведений Мартирия, посвященное ведению и созерцанию, так и названо в рукописи: «Главы о ведении (ܝܕܥܬܐ [īḏaʿṯā])»[504]. В особом подчеркивании роли разума в созерцании он близок к Евагрию Понтийскому, для «Гностических глав» которого характерно сосредоточение внимания на деятельности разума[505]. Более того, Джейсон Скалли обратил внимание, что Мартирий, не упоминая имени Евагрия и расходясь с ним в терминологии, разделяет созерцание на пять уровней в точном соответствии со схемой последнего: оба они говорят о созерцании 1) природ, 2) Суда, 3) Промысла, 4) разумных и чувственных природ и, наконец, — 5) Святой Троицы[506].

---

501 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Epistula V, 31 // CSCO. 254. P. 84:17–21; *Beulay R.* Op cit. P. 298–299.

502 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 8, 59–61 // CSCO. 252. P. 19–20.

503 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 8, 55–56 // CSCO. 252. P. 18; «ведение» — ܝܕܥܬܐ [īḏaʿṯā].

504 В издании А. де Аллё (CSCO. Vol. 254) — «Maximes sapientales» («Мудрые изречения»). В оригинале произведение имеет длинное заглавие, включающее как слова «Мудрые изречения», так и «Главы о ведении». Название, выбранное французским издателем, уже можно считать общепринятым.

505 *Scully J.* The Transmission of Evagrian Theological Concepts into East Syrian Christianity: A Comparison of Evagrius and Sahdona on Contemplation and Anthropology // Greek Orthodox Theological Review. 2009. № 54. P. 81–82.

506 *Martyrius (Sahdona)*. Sententiae sapientae 4 // CSCO. 255. P. 94.

§ 3.5. Основные итоги

Как можно видеть, в тех местах, где Сахдона касается темы спасения людей Сыном Божиим, а также связанных с этой темой вопросов первородного греха и восстановления в человеке образа Божьего, он во многом согласен с православным учением, имея при этом параллели с высказываниями по этим вопросам у святых отцов Православной Церкви. Однако именно в антропологии, как и в христологии, Мартирий ясно выразил очередное свое еретическое мнение, неоднократно высказавшись об изначальной смертности и страстности человеческой природы. Здесь на него, несомненно, повлияло учение Феодора Мопсуестийского. Касательно восстановления образа Божьего в человеке, на мысль автора вполне могли повлиять наиболее распространенные у сирийцев духовные сочинения: свт. Григория Нисского и Иоанна Апамейского. Грехопадение Адама, по мысли Сахдоны, имело последствием для человеческого рода «греховную болезнь», ставшую общей для всех людей. Господь Своими страданиями и смертью избавил человека от вечного осуждения, сподобил его небесных благ и даровал возможность духовного преображения, освободив его от довлеющего над ним страстного состояния его природы. Это преображение заключается в обожении человека и путь к нему лежит через обращение человека к Богу в покаянии и, главным образом, через молитву и созерцание. Образ Божий, состоящий, прежде всего в разумности, свободной воле и в господственном положении человека, может быть восстановлен по благодати Божией, при усилии самого человека. Человек в обновленном и восстановленном состоянии способен любить всех людей, видя в каждом образ Божий. Такие значимые для аскетики выводы можно сделать из сказанного Мартирием о спасении человека Господом Иисусом Христом.

ГЛАВА 4. УЧЕНИЕ О СТРАСТЯХ

§ 4.1. Чревоугодие

Плотская страсть своим источником имеет развращенную мысль (ܡܚܫܒܬܐ [mḥašbṯā]), когда она уклоняется к наслаждению[507]. Наряду с этим источником всех страстей Мартирий называет сердце[508]. Иными словами, страсть появляется от возникновения в сердце развращенной мысли, что вполне согласно со словами Господа: «Из сердца исходят злые помыслы» (Мф. 15, 19). Мнение Мартирия в данном случае соответствует православному аскетическому учению, согласно которому сердце человека в его падшем состоянии поражено греховной болезнью, проявляющейся в различных страстях, действие которых актуализируется при вольном сочетании с порочными помыслами[509]. Удовлетворение страсти начинается в сердце и только потом может перейти в дело.

К плотским страстям относятся чревоугодие и блуд, сребролюбие же можно назвать плотской страстью лишь условно, о чем в своем месте будет сказано подробнее. Чревоугодие является причиной многих грехов, вплоть до богоотступничества[510], но наиболее тесно оно связано с блудной страстью, которая бывает прямым его следствием.

Чревоугодие проявляется в употреблении пищи в неумеренном количестве, а также — в пристрастии к изысканной пище: таким образом, различаются объядение и лакомство, хотя Мартирий не использует отдельного слова для обозначения так называемого *гортанобесия*, или *лакомства*, но употребляет одно общее понятие — ܠܥܒܘܬܐ [laʿḇūṯā] (см. Приложение 1. С. 254). То и другое может иметь место одновременно, но

507 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 7, 43 // CSCO. 214. P. 87.

508 См.: *Idem*. Epistula V, 35 // CSCO. 254. P. 85–86.

509 См.: *Зарин С. М.* Указ. соч. С. 244–248.

510 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 7, 31 // CSCO. 214. P. 83–84.

может проявлятся и по отдельности: бывает пристрастие к вкусной пище[511], но удовлетворение страсти бывает и тогда, когда насыщаются худой пищей[512].

Употребление пищи вопреки необходимости даже в малой мере приводит к укреплению страсти и нарушает гармонию душевных сил[513]. Поэтому совершенство воздержания предполагает отказ от любой уступки похоти: «Тот, кто хочет соблюдать строгость в житии, не может даже вкушать грубый хлеб и пить воду досыта, но может только скудно есть сухой хлеб и пить воду, чтобы поддерживать свою жизнь, чтобы не сделаться совсем неспособным исполнять вверенное ему служение»[514].

Молодые люди наиболее подвержены плотским страстям, но поскольку их организм требует достаточного питания для поддержания сил, то воздержание в пище в этом возрасте наиболее трудно, тогда как в старости оно намного легче[515]. Сахдона считает необходимым отказ от употребления алкоголя, поскольку он разжигает телесные страсти, как топливо — огонь[516].

§ 4.2. Блуд

Блудная страсть проявляется как невоздержание в супружеской жизни или как осквернение девственности у не вступивших в брак[517]. Противодействие этой страсти бывает особенно тяжелым. Соблюдение целомудрия, по мнению Сахдоны, является *дарованием Божиим* — это относится не только к девственникам, но и к живущим в браке. Как он приметил, дарованием Божиим брак называет апостол Павел (см. 1 Кор. 7, 7).

---

511 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 7, 27 // CSCO. 214. P. 82–83.

512 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 7, 29 // CSCO. 214. P. 83.

513 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 7, 26 // CSCO. 214. P. 82.

514 *Idem*. Liber perfectionis II, 7, 28 // CSCO. 214. P. 83.

515 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 7, 17 // CSCO. 214. P. 79; см. также: *Idem*. Epistula IV, 17 // CSCO. 255. P. 24.

516 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 7, 18–19 // CSCO. 214. P. 79–80; ср.: *Idem*. Liber perfectionis I, II, 8, 61 // CSCO. 200. P. 26.

517 Из приложения 1 видно, что для каждого из указанных случаев используется особый термин (см. ниже. С. 254).

В браке следует соблюдать свое тело в рамках закона природы. По мнению Сахдоны, это означает, что брачное общение должно быть исключительно ради продолжения рода (см. Приложение 3. С. 282–283)[518]. Для православной аскетики не характерен такой необоснованный ригоризм, если уже ап. Павел рассматривал брак как возможность удовлетворения естественной потребности (см. 1 Кор. 7, 5.9). С ним согласен и свт. Иоанн Златоуст: «Брак, конечно, дан и для деторождения, но намного более — для погашения естественного разжжения»[519].

На основании всего, написанного Сахдоной о блудной страсти, можно сказать, что она укрепляется в человеке от небрежения в хранении зрения, от невоздержности в пище и от помыслов, принимаемых сердцем. Эти же причины для возбуждения блудной страсти называет как основные прп. Максим Исповедник[520]. Прп. Исаак, считающий пост вместе с неисходным пребыванием на одном месте двумя основными способами подвижничества, без которых невозможна монашеская жизнь[521], подробно и ярко описывает проявления блудной страсти в небрегущем о воздержании чрева[522].

Относительно зрения следует соблюдать осторожность не только по отношению к женщинам, но и к юношам (ܕܟܪܐ [dekrē]), которые, в силу физиологических особенностей их возраста, похожи на женщин[523]. Тем не менее, соблюдение строгости в питании, по мнению Сахдоны, имеет

518 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 6, 9–10 // CSCO. 214. P. 68.

519 *Joannes Chrysostomus.* De virginitate 19 // PG. 48. Col. 547:7–9.

520 См.: *Maximus Confessor.* Capita de caritate // PG 90. Col. 989:24–30.

521 См.: *Isaacus Syrus*. Sermo 37 // *Isaacus Ninivita.* De perfectione religiosa. P. 281. В другом месте он называет подвижничество (ܥܢܘܝܘܬܐ [ʿanwayūṯā]) «матерью святости, от которой рождается вкушение первого ощущения тайн Божиих, которое называют первой степенью (ܥܩܡܐ [aqma]) духовного ведения (ida'ta d-ruh)» и говорит: «Углaдь крaсóты твоего целомудрия (ܢܟܦܘܬܟ [nakpūṯā]) слезами и постом» (см.: *Idem.* Sermo 34 // Ibid. P. 221).

522 См.: Ibid. P. 283–285.

523 См.: *Martirius* (*Sahdona*). Liber perfectionis II, 7, 15 // CSCO. 214. P. 78. Те же мысли, только более пространно, высказывал еще свт. Василий Великий, увещевая молодых людей (живущих в миру). См.: *Basilius Caesariensis*. Ascetica. Sermo asceticus 5 // PG 31. Col. 637:20–45.

бóльшую значимость в противостоянии этой страсти: он утверждает, что человек воздержный не потерпит ущерба и от общения с лицами, могущими представлять соблазн, но, напротив, их телесная красота еще может послужить для него поводом к восхвалению Бога[524]. Возможно, писатель высказал данную мысль, имея в виду рассказ о св. Нонне и Пелагии[525] или слова из «Лествицы» о том, что некто, увидев [телесную] красоту прославил за нее Создателя[526]. Для православной аскетики эта мысль Сахдоны представляется не вполне корректной: от зрения не получит вреда не просто тот, кто «смиряет свое тело постом», но тот, кто принял от Бога дар бесстрастия. Для того, кто еще борется со страстями, такая смелость едва ли может считаться безопасной, по каковой причине свт. Василий Великий требует в том числе и от подвижников предельной строгости в обращении с противоположным полом[527].

Как отмечено выше, блуд может совершаться не только на деле, но и в сердце, как и сказано в Евангелии (см. Мф. 5, 28; см. Приложение 3. С. 286–288)[528]. Мартирий, в связи с этим, пишет, что особенно сильно нечистые помыслы нападают на отшельников[529]. Этот грех, по его мнению, нельзя считать незначительным, потому что кто услаждается скверными помыслами, тот в своем сердце прелюбодействует с сатаной, поскольку подвижник обручен со Христом (см. Приложение 3. С. 287–288)[530] и обязан хранить свои душу и тело в чистоте, как храм, предназначенный для обитания в нем Бога

524 См.: *Martirius* (*Sahdona*). Liber perfectionis II, 7, 16 // CSCO. 214. P. 78–79.

525 См.: *Symeon Metaphrasta*. Vita et conversatio sanctae Pelagiae Antiochenae // PG. 116. Col. 909, 912.

526 См.: *Joannes Climacus.* Scala Paradisi 15.32 // Col. 892:39–40,52–55.

527 См.: *Basilius Caesariensis*. Constitutiones asceticae 3, 1–2 // PG 31. Col. 1344:38–1345:12.

528 См.: *Martirius* (*Sahdona*). Liber perfectionis II, 6, 20, 23, 24 // CSCO. 214. P. 71–73.

529 См.: *Idem*. Liber perfectionis I, IV, 5, 12 // CSCO. 200. P. 140.

530 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 6, 23–24 // CSCO. 214. P. 72–73. Прп. Иоанн Пророк, отвечая одному брату, спросившему его о блудных мечтаниях, фактически отождествил эти искусительные образы с падшими духами (см.: *Barsanuphius et Joannes*. Epistula 168 // SC. 427. P. 568).

(ср. 1 Кор. 3, 16–17; 6, 19)[531]. Здесь уместно провести параллель с учением Афраата, для которого девство является непременным требованием аскетической жизни. По мысли Афраата, подвижник должен соблюдать девство для Христа как Жениха, с Которым он обручился, и для того, чтобы быть достойным обитания в нем Бога[532]. Прп. Макарий Великий также обличал внутреннее растление девства: «Если видимо соблюдаешь тело от растления и блуда, внутренно же прелюбодействуешь пред Богом и творишь блуд в помыслах своих, то не принесет тебе пользы девственное тело твое»[533].

Девство сохраняется с большим трудом, а потерять его очень легко: от малейшей неосторожности, от недостаточной бдительности[534]. Не только человеческая природа противится девству, но и дьявол только и ждет удобного случая осквернить его и разом уничтожить все труды подвижника, потому что он особенно завидует девственникам, зная, какая слава им уготована[535]. Утрата девства воспринимается очень тежело потому, что оно не подлежит восстановлению, даже при помощи покаяния (см. Приложение 3. С. 286)[536]: через покаяние грешник получает прощение грехов, оно, по словам Сахдоны, подает человеку силы достичь вершин добродетели[537], но девства оно не возвращает. Покаяние, безусловно, необходимо тому, кто пал, то есть не только в сердце, но на деле нарушил обет девства, данный Христу — ожесточенное же пребывание в этом грехе никак не может быть оправдано[538].

531 См.: *Martirius (Sahdona)*. Epistula 4, 23–27 // CSCO. 254. P. 28–29; *Idem*. Liber perfectionis II, 6, 21–22; 7, 50 // CSCO. 214. P. 71–72, 89.

532 См.: *Кессель Г. М.* Указ. соч. С. 359–361. Прп. Макарий Великий, следуя за ап. Павлом, также называет душу невестой Христовой, которая должна отречься как от явных грехов, так и от тайных пороков (См.: *Macarius Magnus*. Sermones (typus I) 1, 3, 3 // *Макарий Египетский, прп.* Духовные слова и послания. С. 233).

533 *Idem*. Sermones (typus I) 7, 6, 9 // Там же. С. 356.

534 См.: *Martirius* (*Sahdona*). Liber perfectionis II, 6, 18 // CSCO. 214. P. 70–71.

535 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 7, 20 // CSCO. 214. P. 80.

536 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 6, 19 // CSCO. 214. P. 71.

537 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 9, 3 // CSCO. 252. P. 28.

538 Данной теме почти полностью посвящено 4-е письмо Мартирия-Сахдоны, которое адресовано монаху,

§ 4.3. Сребролюбие

Мартирий выражает свое негодование на монахов, нарушающих обет нестяжательности, однако он не употребляет обличений, когда пишет о двух других монашеских обетах[539]. Монахов он укоряет за привязанность к деньгам: «Не знаешь разве, что твой кошелек погибнет? И кто тогда позаботится о тебе? Не Господь ли? Но как Он будет снабжать тебя пропитанием, если ты полагаешься только на свой кошелек, а не на Него?»[540]. Он обличает их в том, что они зачастую имеют слишком много вещей, превышающих необходимую потребность: «Если ты видишь, что один из тебе подобных дрожит от холода, так как не имеет одежды даже для того, чтобы прикрыть свою наготу, то как ты можешь хранить у себя два подрясника, если ты не жестокий, безжалостный человек и отступник, притом что по внешности остаешься верующим?»[541]. Также он обличает монахов в увлечении дружбой с богатыми: «Он водит знакомства с богатыми и в их обществе показывается, ища, как он говорит, пользы их душ, — смотрите, чего он ищет, набивая свои карманы серебром и свою келью — вещами. Это он делает скорее для того, чтобы сделаться знатным и чтобы его хвалили во всем мире за эти знакомства с богатыми»[542].

Мартирий считает, что контакт с миром загрязняет и помутняет душу человека: «видим, что светлость ума (ܫܦܝܘܬ ܗܘܢܐ [šapyūṯ hawnā]) и мыслей (ܒܗܝܠܘܬ ܚܘܫܒܐ [bhīlūṯ ḥuššāḇē]) загрязняют вещи (ṣeḇwāṯā) мира и его похоти (ܪܓܝܓܬܐ [rgīgāṯā])»[543], равно как и светлость души (ܫܦܝܘܬܗ ܕܢܦܫܐ [šapyūṯēh d-napšā]) и ее прозрачность повреждаются от контакта с земными вещами

возвратившемуся в мир и женившемуся.

539 Только в письме одному монаху, ушедшему из монастыря и женившемуся, он употребляет много сильных обличений по поводу нарушения обета безбрачия (Epistula IV // CSCO. 254. P. 21–73).

540 Ibid. II, 5, 28 // CSCO. 214. P. 59.

541 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 5, 39 // CSCO. 214. P. 62.

542 *Idem*. Liber perfectionis II, 5, 19 // CSCO. 214. P. 56.

543 *Idem*. Liber perfectionis I, II, 8, 32 // CSCO. 200. P. 17.

(ܐܪܥܢܝܬܐ [arˁanyāṯā]), от излишней занятости тела и его алчности[544]. Вместе с тем, привязанность к богатству и роскошь способствуют чревоугодию, а последнее — блуду[545]. Таким образом, здесь изложена определенная схема зарождения и развития страстей: от контакта с миром происходит привязанность к нему, от привязанности к миру — любовь к деньгам и вещам, а от этой любви — плотские страсти.

Принимая во внимание все рассуждения Мартирия о пристрастии к материальным благам, можно сказать, что основные причины этого пристрастия он видит в неверии, привязанности к удобствам и тщеславии[546]. Весьма схожим образом рассуждает прп. Максим Исповедник: «Суть три причины любви к деньгам: страсть к удовольствиям[547], тщеславие и неверие»[548].

Уместно добавить, что Мартирий обличает некоторых неблагонамеренных людей, которые выдают себя за духовных и бесстрастных, а на самом деле живут в роскоши, предаваясь объедению и пьянству. Он говорит, что «перед самой природой они не чувствуют вины и стыда. Они учат, что чистота и ясность души совместимы со смешением с этим веком и с удовлетворением похоти»[549]. Мартирий обличает этих людей в тщеславии и в том, что они обольщают богатых, чтобы подружиться с ними[550]. Характер этих обличений указывает на то, что автор имеет в виду мессалиан[551], имевших заметное влияние на Ближнем Востоке в те времена.

544 Ibid.

545 См.: *Idem.* Liber perfectionis I, II, 8, 33 // Ibid.

546 О привязанности к удобствам и тщеславии как основании для сребролюбия см. выше. Мартирий также много обличает в неверии тех, кто скапливает деньги и скупится на милостыню (Ibid. II, 5, 35–39 // CSCO. 214. P. 61–62).

547 Φιληδονία, что можно перевести и как *сластолюбие*.

548 *Maximus Confessor.* De charitate 3, 17 // PG. 90. Col. 1021:8–9.

549 *Martyrius (Sahdona).* Liber perfectionis I, II, 8, 31 // CSCO. 200. P. 17.

550 См.: Ibid. I, II, 8, 66–75 // CSCO. 200. P. 25–28.

551 К такому выводу приходит А. де Аллё (см.: *Halleux de, A.* Martyrios-Sahdona: théologie et spiritualité. P. 173–174).

§ 4.4. Гнев

Согласно святоотеческой традиции, в перечне восьми основных страстей гнев (ὀργή) следует после любостяжания, занимая четвертое место[552]. Страсть гнева проявляется как реакция на неудовлетворенное удовольствие: человек гневается на того, кто препятствует ему получить наслаждение, или на того, кто лишает его того наслаждения, которым он пользовался, или на того, кто представляется гневающемуся виновным в том или другом[553]. Именно этим гнев связан с плотскими страстями: он проявляется при лишении плотских наслаждений[554], впрочем, не только плотских, так как он возникает всякий раз, когда уязвляется самолюбие человека, и наиболее часто — при неудовлетворенных тщеславии и гордости[555]. Это бывает, когда человек не переносит оскорблений от ближних и не прощает им обид.

Чтобы по порядку рассмотреть все значимые высказывания Сахдоны о гневе и о пороках, с ним связанных, а также — его рекомендации по противодействию этой страсти, кратко скажем о том, как, по учению святых отцов, зарождается и действует гнев. Страсть гнева — это извращенное действие раздражительной силы души[556]. Извращение же это происходит вследствие неправильного ее употребления[557], когда объектом ее нападения

---

552 *Зарин С. М.* Указ. соч. С. 237.

553 См.: *Ларше Ж.-К.* Указ. соч. С. 188–190.

554 *Зарин С. М.* Указ. соч. С. 273–274.

555 *Ларше Ж.-К.* Указ. соч. С. 192.

556 Свт. Василий Великий говорит, что ярость (θυμός) дана нам от Бога и что, «когда она используется в приличное время и должным образом, то производит мужество, терпение и воздержание, а когда действует вопреки должному порядку, то производит безумие (μανία)» (*Basilius Caesariensis*. Homiliae 10. Adversus eos, qui irascuntur 6 // PG. 31. Col. 368:8–12).

557 По учению прп. Максима Исповедника и прп. Фалассия Ливийского, всякая страсть происходит вследствие неправильного употребления сил души: яростной, желательной и разумной. См.: *Maximus Confessor.* De charitate // PG. 90. Col. 968:C8–10, 981:B3–8, 981:B13–C3, 989:A9–B3, 1009:C5–15; 1044:B6–11; *Thalassius abbas.* De charitate ac continentia, necnon de regimine mentis ad Paulum presbyterum sententiarum centuriae quatuor // PG. 91. Col. 1452:B15–C5; см. также разъяснение проф. А. И. Сидорова:

становится не действительное зло, а мнимое, придуманное человеком в его страстном состоянии: это зло видится ему в ближнем, который воспринимается уже не как человек, но как враждебный объект[558]. При этом гневающийся ставит себя выше своего ближнего, осуждая его за то, чем тот согрешил против него[559]. Гнев проявляется как мгновенное воспламенение или, лучше сказать, взрыв негодования, или же как долговременная неприязнь[560], производящая в душе злопамятность, вражду (желание отомстить обидчику) и ненависть[561] (все эти понятия употребляет Мартирий: см. Приложение 1. С. 191). Иными словами, гнев, удерживаемый надолго, переходит в ненависть, неразлучную со зложелательством, или завистью. Когда сердце ослеплено ненавистью и завистью, то человек, по словам Мартирия, не осознает ни того, что он говорит, ни того, что делает[562], то есть впадает в то безумие (μανία), о котором говорил свт. Василий Великий[563]. Если человек не может не гневаться вовсе, то нужно, по крайней мере, не удерживать гнев надолго, тем более что чем дольше он пребывает в человеке, тем сильнее становится — и тогда уже злопамятство можно преодолеть только с большим трудом[564].

Страсть гнева крайне пагубна по той причине, что она противоположна любви, без которой христианин не может делать ничего богоугодного. Увлечение гневом свидетельствует о том, что человек сбился с истинного

Максим Исповедник, преподобный. Творения. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты / Пер., вступ. ст., комм. А. И. Сидорова. М., 1993. С. 273 (примеч. 55).

558 *Ларше Ж.-К.* Указ. соч. С. 188.

559 Об этом говорил, в частности прп. Дорофей Газский: «Невозможно кому-либо прогневаться на ближнего, если прежде сердце его не превознесется над ним и не уничижит его и не станет он считать себя высшим его» (*Dorotheus Gazaeus.* Sententiae 17 // SC. 92. P. 530).

560 О различии этих состояний гнева см.: *Зарин С. М.* Указ. соч. С. 275 (примеч. 57).

561 Прп. Максим Исповедник злоупотребление яростной частью души называет именно ненавистью (μῖσος) (*Maximus Confessor.* De charitate 3, 3 // PG. 90. Col. 1017:31–39).

562 См.: *Martyrius (Sahdona).* Liber perfectionis II, 4, 44 // CSCO. 214. P. 46–47.

563 См. выше. С. 136 (примеч. 485).

564 См.: *Martyrius (Sahdona).* Liber perfectionis II, 12, 66–67 // CSCO. 252. P. 119–120.

пути и его духовная жизнь — лишь видимость без внутреннего содержания[565], тогда как безгневие и кротость — такое состояние, когда человек не сердится на оскорбляющих, — являются одним из основных признаков преуспеяния в добродетелях, как об этом пишет прп. Макарий Великий[566]. Человек гневается на ближнего, поскольку не имеет достаточно любви, чтобы спокойно перенести обиду: «Если бы мы были достаточно утверждены в любви и душевной доброте, то гнев никогда не вошел бы в наше сердце»[567]. Правильное отношение к грешнику — любить его и жалеть, но не судить: ненавидеть следует дела грешника, а не его самого[568]. Так и прп. Дорофей Газский вразумлял своего ученика, прп. Досифея, убеждая его, что гневающийся на ближнего досаждает Христу, потому что ближний — это Христос[569].

Недостаток любви у того, кто гневается на согрешающего, бывает причиной желания слепо судить без снисходительности, судит же ближнего тот, кто не хочет судить себя самого, поскольку невнимателен к себе и рассеян по внешним предметам[570]. Судить должно себя самого, заниматься собой и испытывать тайны своего сердца, замечая в нем тайные пороки и заботясь об искоренении их, тогда как судить другого — не наше дело[571]. Суд над людьми принадлежит одному Богу[572], перед Которым каждый ответит за себя. Поэтому человек, присваивающий себе право судить, есть самозванец и тем строже ответит за свои грехи перед Богом[573]. Тот, кто проявляет желание выносить строгий суд о делах других людей, свидетельствует о своей

565 *Macarius Magnus.* Sermones (typus I) 2, 64, 6 // *Макарий Египетский, прп.* Духовные слова и послания. С. 699.

566 *Idem.* Sermones (typus I) 2, 64, 10 // Там же. С. 700.

567 *Martyrius (Sahdona).* Liber perfectionis II, 12, 65 // CSCO. 252. P. 119:24–25.

568 См.: Ibid. II, 4, 52 // CSCO. 214. P. 49–50 .

569 См.: Vita S. Dosithei 5 // SC. 92. P. 130.

570 См.: *Martyrius (Sahdona).* Liber perfectionis II, 12, 62–64; II, 13, 8, 49 // CSCO. 252. P. 118–119, 131, 144.

571 См.: Ibid. II, 13, 39, 60–66 // CSCO. 252. P. 141, 147–149.

572 См.: Ibid. II, 13, 54 // CSCO. 252. P. 146.

573 См.: Ibid. II, 13, 45–46, 57–60 // CSCO. 252. P. 143, 147–148.

порочной совести: через осуждение других он рассчитывает сам показаться хорошим[574].

Только Бог достоверно знает сердца людей и все обстоятельства их дел, и Его суд основан на любви. Напротив, человек, судящий других, не знает ни того, что у них на сердце, ни всех обстоятельств, при которых совершаются дела, так что суд человека всегда погрешителен[575]. Кроме того, человек судит строго и безжалостно, в соответствии со своей собственной злобой. Поэтому тот, кто судит других, есть немилостивый судья[576]. Долг христианина — не замечать чужих грехов: «Тот, у кого чистое око, не видит злодеяния»[577] — перефразирует Сахдона слова из пророчества Аввакума[578]. Всех оправдывать, всех считать святыми и великими — таков предлагаемый Сахдоной способ избегать осуждения ближних. Если кто-то в действительности согрешил, то человек, заметивший этот грех и по справедливости осудивший, не получит от этого никакой пользы, а, напротив, потерпит вред[579]. Если же всех считать праведными, то, когда кто-либо и не соответствует такой высокой оценке, тот, кто всех оправдывает, не понесет от этого никакого ущерба, и еще получит пользу оттого, что оправдал ближнего[580]. Во всех людях должно находить доброе, «потому что во всяком человеке, сколь бы грешен он ни был, есть «несколько семени добра (ܐܝܬ ܙܪܥܐ ܕܛܒܬܐ ܩܠܝܠ [īṯ zarʿā ḏ-ṭaḇṯā qallil])»[581]. Принцип такого отношения к любому человеку выражен в кратких и простых словах, приписываемых прп. Антонию Великому: «Никого не укоряй ни за какой недостаток, ни по какой причине»[582]. Так и прп. Исаак Сирин

574 См.: Ibid. II, 13, 52 // CSCO. 252. P. 145.

575 См.: Ibid. II, 13, 40 // CSCO. 252. P. 141.

576 См.: Ibid. II, 13, 46 // CSCO. 252. P. 143.

577 Ibid. II, 13, 42 // CSCO. 252. P. 142:15.

578 Авв. 1, 13: «Очи Твои чисты и не видят злодеяния» (перевод наш).

579 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 13, 42 // CSCO. 252. P. 142.

580 См.: Ibid. II, 13, 41 // CSCO. 252. P. 141–142; см. также: Ibid. I, III, 139 // CSCO. 200. P. 66.

581 См.: Ibid. II, 13, 44 // CSCO. 252. P. 143.

582 *Antonius Magnus.* Regulae ac praecepta ad filios suos monachos 23 // PG. 40. Col. 1067:56–57.

признаком чистоты ума называет то, чтобы всякого человека видеть добрым[583], и говорит, что никого не следует ни обличать, ни укорять — даже самых худых по жизни[584].

Осуждение бывает только в мыслях[585] и в сердце[586], бывает оно и в словах. У Сахдоны есть много увещаний против злословия, которое рождается от осуждения. Злое слово настолько пагубно действует на душу того, против кого оно направлено, что, можно сказать, оно убивает[587]. Злословящий наносит вред не только тому, на кого нападает, но и всем, кто его слушает, отравляя их, как ядом, осуждением ближнего: Мартирий сильными выражениями обличает соблазн, производимый злословящим, сравнивая его с гниющим трупом и гадюкой[588].

Необходимо не только самому не злословить, но также и не слушать злословия, потому что слушающий становится соучастником клеветы[589]. Действительно, так как человек удобопоползновенен на негодование против ближнего и склонен высказывать это негодование перед другими, то почти всякому нередко случается выслушивать недобрые слова о ком-либо. Такому человеку, по словам Мартирия, не следует бездействовать и спокойно слушать клевету на ближнего, но он должен показать вид, что ему не нравится это злословие: «Заградим уста тех, которые произносят [клевету], как говорит пророк Божий: “Тайно клевещущего на ближнего своего я изгонял” (Пс. 101, 5). Он не сказал: “Я вовсе не верил его словам”, но: “Я прогонял его с сильным негодованием”. Так и ты, если не можешь

583 «Знай, брат, что мы для того пребываем в келье, затворив дверь, чтобы нам не узнать о дурных делах человеческих, чтобы, видя всякого человека добрым, мы достигли чистоты ума» (*Isaacus Syrus*. Sermo 50 // *Isaacus Ninivita*. De perfectione religiosa. P. 350:11–13).

584 Ibid. P. 350:4–5.

585 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 13, 20 // CSCO. 252. P. 135:1.

586 См.: Ibid. II, 13, 24 // CSCO. 252. P. 136:19–22.

587 См.: Ibid. II, 13, 27,29 // CSCO. 252. P. 137–138.

588 См.: Ibid. II, 13, 15 // CSCO. 252. P. 133.

589 См.: Ibid. II, 13, 19 // CSCO. 252. P. 134.

воспрепятствовать говорить тому, кто говорит, соблюди молчание, пренебреги его словами, показывая ему, что они тебе совсем не нравятся»[590].

Тому, кто вразумляет злословящего, Мартирий внушает иметь благоразумную тактичность: ему следует лишь сдержанно выразить свое неудовольствие словами клеветы, потому что более явное обличение непременно вызовет ожесточение у собеседника и не принесет пользы. Прп. Исаак Сирин учит подобной деликатности, говоря, что при невозможности заградить уста наговаривающему на ближнего следует остеречься от общения с ним[591]. Свт. Иоанн Златоуст, объясняя тот же стих 100-го псалма, также учит, что не должно соглашаться с клевещущим, но советует действовать более решительно — прогонять его от себя, чтобы таким образом удержать его от злословия[592]. У прп. Ефрема Сирина есть подобные наставления о вреде выслушивания злословия, причем он употребляет тот же, что и у Сахдоны, образ смертельного яда[593], который принимает в свой слух тот, кто охотно выслушивает злословие: «Говорит с тобою лжец, а ты преклоняешь к нему свой слух, смерть льется из его уст — твои уши принимают ее»[594].

§ 4.5. Печаль и уныние

В число неукоризненных страстей входит и печаль, которая, по учению Мартирия, естественна для человека в его настоящем состоянии, потому что грешнику свойственно печалиться о своем удалении от Бога и о своих грехах. Если же кто не желает иметь печаль (ܟܪܝܘܬܐ [karyūt̠ā], см. Приложение 1. С. 255) этого рода, то он непременно подвергается противоестественной и

590 Ibid. II, 13, 18 // CSCO. 252. P. 134.

591 *Isaacus Syrus*. Sermo 50 // *Isaacus Ninivita.* De perfectione religiosa. P. 351:7–8.

592 См.: *Joannes Chrysostomus.* Homiliae in Psalmos 100, 4 // PG. 55. Col. 631:30–59.

593 «Яд» (ܡܪܬܐ [mert̠ā]) у Сахдоны (*Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 13, 18 // CSCO. 252. P. 133:24) и «смерть» (ܡܘܬܐ [mawt̠ā]) у прп. Ефрема.

594 *Ephraem Syrus.* Sermo XVIII. De reprehensione // Sancti patris nostri Ephraem Syri Opera omnia. T. III / Ed. S. E. Assemanus, archiep. Apamensis. R.: Ex Typographia Pontificia Vaticana, 1743. P. 680:30–32.

греховной печали (то же слово)[595].

Мартирий прямо не говорит о различии печали и уныния, так как он не следует восьмичленной схеме страстных помыслов, однако он пишет как о печали в контексте наставлений о жизни в киновии, так и об унынии, когда пишет об отшельничестве. Под печалью в данном случае подразумевается угнетенное состояние души, случающееся при лишении чего-либо или последующее за гневом на оскорбившего, что, в основном, бывает в общежитии. Под унынием имеется в виду безотчентая апатия, регулярно нападающая главным образом на живущих в уединении и усиливающаяся парализовать всякую их созидательную активность.

Печаль, имеющую причиной любые внешние скорби, Мартирий призывает преодолевать при помощи воспоминания о том, что святые терпели гораздо худшие неприятности и беды, и убеждает, что скорби должно воспринимать с радостью и благодарностью к Богу, потому что благодушное перенесение их готовит человеку щедрое воздаяние от Бога в вечности[596]. Результатом стойкого противодействия искушению печалью и унынием бывает радость, которая, по словам Мартирия, происходит от терпения в скорбях и благодарности за них, — такому отношению к скорбям можно научиться из примеров святых, причем, в первую очередь Мартирий имеет в виду библейские повествования[597]. Поступать аналогичным образом советует свт. Иоанн Златоуст[598].

Развлечение себя празднословием и смехом Мартирий признает недопустимым способом уклонения от естественной печали, напоминая слова Господа: «Горе вам, смеющимся ныне…» (Лк. 6, 25)[599]. От

---

595 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 9, 82 // CSCO. 252. P. 53. То же обобщение из святоотеческого учения делает Ж.-К. Ларше: *Ларше Ж.-К.* Указ соч. С. 171–172.

596 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 12, 32 // CSCO. 252. P. 111.

597 См.: Ibid. II, 12, 24–30 // CSCO. 252. P. 109–111.

598 См.: *Joannes Cassianus.* De paenitentia IV, 2 // PL. 49. Col. 301.

599 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 9, 82 // CSCO. 252. P. 53.

деструктивной печали и подавленности, которая парализует творческую активность человека, лишая его вкуса к жизни, и может довести до совершенного отчаяния, должно искать избавления не в пустых развлечениях и смехотворстве, но в надежде на милосердие Божие при осознании своей греховности и при готовности к исправлению, иначе говоря — в покаянии[600]. Вместе с тем, подавленность от осознания своей греховности также не должна быть чрезмерной, чтобы не привести к отчаянию, поскольку милость Божия безмерна[601]. Если человек, впадающий в небрежение от лени и уныния, не утратит надежды, то, она, как крепкая цепь, не даст ему заблудиться дебрях греха[602]. Прп. Исаак также говорит о надежде как средстве против уныния: «Если и бывает у нас иногда уныние по причине уединения… то есть у нас и утешение в надежде»[603].

Уныние (ܩܘܛܥܐ [qūṭāʿā], см. Приложение 1. С. 255) особенно сильно нападает на отшельников: оно проявляется как усталость и отвращение от своих повседневных обязанностей (ܩܘܛܥܐ ܕܥܡ ܦܘܠܚܢܐ)[604] и как тоска по оставленному миру, при которой у монаха даже может возникнуть желание жениться, и этому соблазну способствует сатана[605]. Навязчивый помысел, внушающий монаху, что он может приобрести чистоту и в миру, известен православной традиции, в частности о нем пишет Евагрий[606]. Последний случай является опытным подтверждением того, о чем говорится в увещании игумена к принимающему постриг в малую схиму: «Не перестанет враг внушать тебе воспоминание о прежней жизни и ненависть к добродетельному

600 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 3, 7 // CSCO. 214. P. 27; ср.: *Ларше Ж.-К.* Указ. соч. С. 540–541.

601 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 9, 30 // CSCO. 252. P. 36; Ibid. § 27. P. 35.

602 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 3, 7 // CSCO. 214. P. 27.

603 *Isaacus Syrus*. Sermo 65 // *Isaacus Ninivita.* De perfectione religiosa. P. 455:4–6.

604 *Idem*. Liber perfectionis I, IV, 5, 11 // CSCO. 200. P. 140; см.: Ibid. § 3. P. 137.

605 См.: *Idem*. Liber perfectionis I, IV, 5, 13 // CSCO. 200. P. 140.

606 См.: *Evagrius Ponticus*. Antirrheticus VI, 41 // Euagrius Ponticus / [Hrsg.] von W. Frankenberg. B.: Weidmannsche Buchhandlung, 1912. S. 529.

житию»[607]. Равным образом, сатана борется унынием и с общежительными монахами, отягощая душу, и тело человека, побуждая его к недовольству и раздражительности, к увлечению дурными помыслами и к отвращению от жизни по правилам киновии. Дьявол таким образом стремится довести монаха до того, чтобы он оставил свой монастырь и пошел искать другое место для подвига, «где можно служить Богу с бóльшим удобством»[608]. Ушедшего из своего монастыря лукавый доводит до отчаяния, внушая ему, что он уже не сможет угодить Богу. Таким образом, уныние проявляется как неусидчивость на своем месте и нетерпение — отсюда страсть к перемене места или к путешествиям[609].

Молитва и подвиги — средства против уныния. По словам Мартирия, эту страсть невозможно преодолеть без подвига, страдания, молитвы и надежды[610]. Такая его мысль довольно точно соответствует словам из корпуса «Греческого Ефрема»: «Уныние истребляет молитва и устремленное к Богу помышление, такое помышление поддерживает воздержание, а воздержание охраняется телесным трудом»[611]. Поэтому рукоделие, по словам Мартирия, предохраняет отшельника от уныния[612].

§ 4.6. Тщеславие и гордость

В силу этимологических особенностей сирийских слов ܪܡܘܬܐ [rāmūṯā] и ܓܐܝܘܬܐ [gayyūṯā] — главных слов, обозначающих *гордость* (см. Приложение 1. С. 256), можно утверждать, что гордость приличествует Богу, что и делает Мартирий, когда говорит, что она не свойственна никому, как

607 Officium parvi habitus, id est Mandiae // Εὐχολόγιον: sive Rituale Graecorum / Ed. J. Goar. Venetiis: Ex Typographia Bartholomaei Javarina, 1730. P. 384:7–9.

608 *Martyrius (Sahdona)*. Epistula I, 13 // CSCO. 254. P. 4.

609 Ср.: *Evagrius Ponticus*. Antirrheticus VI, 57 // Euagrius Ponticus. S. 531.

610 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Epistula I, 28 // CSCO. 254. P. 8.

611 *Ephraem Syrus*. De octo cogitationibus (CPG 3975) // Sancti patris nostri Ephraem Syri Opera omnia, graece et latine / Ed. J. S. Assemani. T. II. R.: ex Typographia Pontificia Vaticana, 1743. P. 430:32–36.

612 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Epistula V, 16 // CSCO. 254. P. 78.

только Господу, по самому своему существу[613], потому что естественно утверждать, что Он высок (ܪܡܐ [rāmā]) и величествен (ܓܝܐܐ [gayyā]). Мартирий подкрепляет данную мысль библейскими цитатами[614]: «…чтобы низвести высоту человеческую и понизить и чтобы один Господь превознесся» (Ис. 5, 15–16) и «Господь царствует, облеченный в гордость» (Пс. 93, 1). Поэтому «гордость» у сирийского писателя может иметь значение не только порока, но и свойства Бога.

Страсть гордости Мартирий связывает с происхождением зла в мире и с причиной греховности человечества: первоначально взбунтовался денница, заявив претензии на неподобающее ему достоинство[615], и впоследствии он заразил гордостью Адама, который передал эту заразу всем своим потомкам[616]. Бесплотным духам, по мнению Сахдоны, более прилична гордость, поскольку у них нет тела, могущего напоминать тварному существу о его смирении. Духовный писатель призывает обратить внимание, как на пример для подражания, на осмотрительность ангелов: как они остерегаются гордости после падения денницы, несмотря на то, что для бесплотного возгордиться еще удобнее, чем для человека[617]. Милость Бога к возгордившемуся человеку проявилась в том, что Он тотчас по грехопадении смирил его через тело, которое не допустило человеку пасть неисправимо, как случилось с дьяволом[618].

Гордость часто овладевает неискусным подвижником по его опрометчивости: это бывает, когда он считает себя самодостаточным и способным руководить другими или же — проводить уединенную жизнь: в таких случаях монах или впадает в крайнее нерадение, пока не смирится, или

613 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 10, 25 // CSCO. 252. P. 60

614 См.: Ibid. II, 10, 25 // CSCO. 252. P. 60.

615 См.: Ibid. II, 10, 12 // CSCO. 252. P. 56–57.

616 См.: Ibid. II, 10, 26 // CSCO. 252. P. 60.

617 См.: Ibid. II, 10, 28 // CSCO. 252. P. 61.

618 См.: Ibid. II, 10, 29 // CSCO. 252. P. 61.

же дьявол доводит его до самоубийства[619]. Причину гордости Мартирий усматривает в безрассудстве: если бы человек задумывался над тем, кто он в сущности, что с ним станет по смерти и что он имеет, то не находил бы поводов для самолюбования[620]. Какие бы то ни было мирские и вещественные преимущества, равно как и душевные способности, предоставляют наименее серьезные поводы для гордости[621]. Наибольшее же искушение гордостью можно испытывать от осознания своих богоугодных трудов и своей праведности, так как в данном случае уже нельзя сказать, что трудился не человек и что подвиги не его. Для опровержения такого рода помыслов Мартирий, во-первых, убеждает признавать, что всякое добро человек способен делать только с помощью Благодати Божией, причем Святой Дух делает всякое добро человека совершенным[622]. Во-вторых, самое произволение, которое только одно в собственном смысле принадлежит человеку, когда наклоняется к добру, то эта его наклонность укрепляется[623] от Бога[624], как считают и святые отцы[625].

Страсть тщеславия (ее обозначение см. в Приложении 1. С. 256) Мартирий связывает с естественным и неукоризненным стремлением человека к прекрасному (ܫܦܝܪܬܐ [šappīrāṯā]). Благое направление этого стремления заключается в желании небесной *славы* (употреблено то же

619 См.: *Idem.* Epistula 1, 22–23 // CSCO. 254. P. 6–7.

620 См.: *Idem.* Liber perfectionis II, 10, 33 // CSCO. 252. P. 63.

621 См.: Ibid. II, 10, 34–36 // CSCO. 252. P. 63–64.

622 См.: Ibid. II, 10, 38–39 // CSCO. 252. P. 64.

623 Употреблен глагол ܡܬܚܦܛ [meṯḥappaṭ], который (в активном залоге) в собственном смысле обозначает «возбуждать», но может обозначать и «содействовать», «помогать» (см.: *Smith R. P.* Thesaurus syriacus. T. I. Col. 1345), как в Гал. 2, 8: ܗܘ ܕܚܦܛ ܠܟܐܦܐ (Ὁ ἐνεργήσας Πέτρῳ). Считаем предпочтительным второй вариант, поскольку иначе слова Мартирия можно понять неправильно: как если бы он отнимал у человека самое произволение.

624 См.: *Martyrius (Sahdona).* Liber perfectionis II, 10, 39 // CSCO. 252. P. 64.

625 Например, прп. Иоанн Кассиан говорит, что «самое наше свободное произволение (liberum arbitrium), которое легче склоняется к порокам, Он направляет к лучшему плоду и обращает на путь добродетелей» (*Joannes Cassianus.* De coenobiorum institutis XII, 18 // PL. 49. Col. 456).

слово, которым обозначается *гордость*, — ܪܳܡܘܽܬܳܐ [rāmūṯā]) и похвалы от Бога, а не от людей[626]. Тщеславие, по наблюдению Мартирия, проявляет себя как очень тонкая страсть: часто человек стремится к тому, чтобы его не просто хвалили за добрые дела, но старается скрыть свои добродетели с той целью, чтобы об этом сокрытии узнали другие и стали почитать его как не просто праведника, но как чуждого тщеславию и потому духовного[627]. На такое свойство тщеславия обращает внимание и свт. Иоанн Златоуст: возникает парадокс, когда люди превозносятся своим смирением, выставляя его напоказ, но происходит это, по словам святителя, от поверхностного понимания смирения: когда у человека при внешних смиренных действиях отсутствует надлежащее понятие о себе, он считает смирение своей заслугой, за которую его должны почитать[628]. В характеристике тщеславия как очень коварной и тонкой страсти, действующей на человека с разных сторон, и зачастую неприметно, Мартирий очень близок к прп. Иоанну Лествичнику[629].

Желая научить избегать увлечения тщеславием, Мартирий апеллирует к разуму, утверждая, что эта страсть не имеет разумного основания и получает силу от безрассудства, когда человек усматривает славу там, где ее в действительности нет (в людском мнении), и не желает видеть ее там, где она подлинно имеет место, то есть в угождении Богу при равнодушии к мнению людей[630]. Духовный писатель обращается и к сердцу, призывая возлюбить Бога всем сердцем, чтобы Он Сам сжег все крепкие хитросплетения этой страсти: здесь Мартирий имеет в виду, что необходимо желать одного только Бога и заботиться лишь о том, что угодно Ему[631]. Указанным способом, то есть через должную заботу о деятельности разума и сердца, можно прийти в

626 См.: Ibid. II, 10, 45–46 // CSCO. 252. P. 66.

627 См.: Ibid. II, 10, 56–58 // CSCO. 252. P. 69–70.

628 См.: *Joannes Chrysostomus.* In epistulam ad Philemonem homilia II, 3 // PG. 62. Col. 711–712.

629 *Joannes Climacus.* Scala Paradisi 22 // PG. 88. Col. 949:30–36.

630 См.: *Martyrius (Sahdona).* Liber perfectionis II, 10, 73–74 // CSCO. 252. P. 75.

631 См.: Ibid. II, 10, 79–80 // CSCO. 252. P. 77.

такое цельное состояние, когда бесчестие и похвала от людей не будут причинять вреда душе, как бывает у младенцев, которые не обижаются, когда их ругают, и не надмеваются, когда их хвалят[632], — повторяет Мартирий мысль, высказанную свт. Иоанном Златоустом[633]. В качестве одного из способов противодействия страсти тщеславия Мартирий предлагает скрываться в потайной комнате сердца, запирая за собой дверь на ключ[634].

§ 4.7. Основные итоги

Подводя итог данной главе, должно сказать, что поучения Мартирия-Сахдоны о плотских и душевных страстях, как видим, во многом схожи с известными нам поучениями святых отцов. Это объясняется тем, что аскетическое учение Мартирия сформировалось под влиянием, во-первых, Священного Писания и, во-вторых, святоотеческих сочинений. Суждения Мартирия о страстях, во многом схожи с мыслями православных святых отцов. При этом имеются и расхождения. Во-первых, требования Сахдоны в некоторых случаях превышают строгость наставлений святых отцов: это замечается в отсутствии у него предостережений от неумеренности в посте, а также — в убежденности, что смысл брака состоит исключительно в деторождении. Еще можно заметить, что он ничего не написал о таком грехе, как тайноядение, о котором очень уместно было бы сказать в главе о воздержании и посте: в православной аскетике этот порок рассматривается как весьма пагубный, вовсе не позволяющий вести духовную жизнь тому, кто им порабощен, поскольку такой человек скрывает свою страсть из страха перед людьми[635]. Нельзя не заметить, что перечень страстей, на которых

632 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 10, 86 // CSCO. 252. P. 79.

633 См.: *Joannes Chrysostomus.* Homiliae in Matthaeum LVIII, 2 // PG. 58. Col. 568–569.

634 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 10, 71 // CSCO. 252. P. 74.

635 Эту страсть сильно бичует свт. Василий Великий: «Я видел, как многие из одержимых страстями исцелялись, но не видел из них ни одного, преданного тайноядению или чревоугодника». Святитель называет таких людей лжецами, отрицающими свою страсть чревоугодия (ψεῦσται… ἀρνησίφαγοι). См.: *Basilius Caesariensis*. Ascetica. Sermo asceticus 6 // PG 31. Col. 640:26–28,32–34.

сосредотачивает свое внимание Мартирий довольно точно соответствует восьмичленной схеме поерочных помыслов Евагрия Понтийского. Уместно предположить, что, хотя Мартирий прямо не ссылается на Евагрия, он обнаруживает свою зависимость от его схемы, как и в рассмотренном выше случае с созерцанием и антропологией[636].

636 См. выше. С. 142.

ГЛАВА 5. УЧЕНИЕ О ДОБРОДЕТЕЛЯХ

§ 5.1. Особенности понятийного аппарата Мартирия-Сахдоны в аретологии.

В своем аскетическом учении Мартирий опирается, главным образом, на учение о добродетелях: именно они служат структурообразующим фактором его «Книги совершенства». Это явствует из оглавления данного произведения: названия глав даются по добродетелям[637] и главы почти никогда не называются в соответствии с тем или иным пороком, как, например, можно видеть в «Лествице», исключение составляет только 8-я глава 2-го раздела 1-й части, целиком посвященная обличению лицемерия неких мнимых праведников — судя по всему, мессалиан[638]. Письма Мартирия и его «Изречения мудрости» также соответствуют указанному принципу, за исключением одного только 4-го письма, адаресованного женившемуся монаху. Таким образом, учение о добродетелях у писателя более систематизировано, а учение о той или иной страсти у него в основном можно выделить по принципу противоположности той добродетели, которым посвящена конкретная глава: например, в главе о посте воздержании и содержатся поучения о борьбе с чревоугодием, в главе о святости и девстве — наставления о противостоянии блудной страсти, в главе о странничестве и нищете — поучения удерживаться от сребролюбия. Мартирий прежде всего говорит о добродетелях, и создается впечатление, что он любит о них рассуждать и восхвалять их, используя при этом свой риторический талант, а от пороков он предостерегает уже во вторую очередь, давая понять, что добродетели, хотя встречаются не столь часто, — это норма, а страсти, — отклонение от нее.

В связи с вышесказанным, в учении о добродетелях у Мартирия можно

637 См., например, § 2.2.4 настоящей диссертации (с. 84).

638 См. выше. С. 44–45.

выделить регулярно и часто встречающиеся понятия, с помощью которых он предпочитает выражать свою мысль. Прежде систематического изложения аретологии Мартирия мы рассмотрим три таких понятия, как наиболее часто употребляемых: *путь, страх Божий* и *красота*[639]. Во избежание неоднозначностей вводим следующие разграничения форм написания этих слов: красота (прямой шрифт, без кавычек) — красота в собственном смысле, то есть денотат слова «красота»; *красота* (курсивом) — понятие человеческого разума; «красота» (с кавычками) — словесный термин.

5.1.1. Путь

Первые два из рассматриваемых понятий, несомненно, являются плодом всецелой зависимости мысли Мартирия от Священного Писания, так как оба они постоянно используются в Библии, что подтверждается и обилием у Мартирия библейских цитат, содержащих данные понятия. И *страх Божий*, и, в особенности, *путь* намного чаще употребляются в первой части «Книги совершенства»: что касается «пути», то это слово встречается почти исключительно здесь. Слово «путь» в формах ܐܘܪܚܐ [ūrḥā] и ܐܘܪܚܗ [ūrḥēh] в первой части данного произведения используется 128 раз, тогда как во второй части — только 7 раз, еще 2 раза оно встречается в 4-м письме и 1 раз — «Изречениях мудрости». Эта достойная внимания непропорциональность, на наш взгляд, объясняется тем, что если первая часть «Книги совершенства» содержит по преимуществу учение о добродетели вообще, в собирательном смысле, то во второй части, равно как и в остальных сочинениях Мартирия, излагаются поучения о конкретных добродетелях. Поэтому слово «путь», служащее для обозначения добродетельной жизни в словосочетаниях «путь праведности», «узкий путь», «путь Христов» и подобных, естественным образом, намного более употребительно в первой

639 Для нахождения статистических данных был использован полнотекстовый поиск по произведениям сирийских авторов из справочной библиотеки по сирологии Сирийского института «Бет Мардуто» (URL: https://simtho.bethmardutho.org).

части, так как эти понятия у Мартирия имеют смысл не какой-то определенной добродетели, но добродетельной жизни вообще. Сам автор в заключении так характеризует свой трактат: «Я проложил путь (ܐܘܪܚܐ [ūrḥā]), как думаю, во всех стезях (ܫܒ̈ܝܠܝܢ [šḇīlin]) добродетели».

Главная характеристика пути добродетелей у Мартирия — это наличие на нем множества скорбей: «Узкий путь Христов… — море скорбей»[640]. На этом пути неизбежны постоянные битвы и добровольные подвиги: «… скорбями, множеством подвигов и битв исполнен узкий путь праведности»[641]. Он не только труден, но и опасен, так как наполнен засадами хитрых завистников — демонов. О конце и цели этого пути, как самоочевидной, едва ли стоит говорить: путь праведности ведет в Царство Небесное и к самому Богу. «Путь, который проложил Господь наш», уподобляется узкой, но твердой стезе, проложенной посреди моря и ведущей в царский город. Человека, идущего по ней, заманивают содержатели гостиниц, притворно выражая заботу о нем, показывая ему удобства отдыха (всего лишь краткого, чтобы только переночевать и поесть) и напоминая ему об усталости и голоде. Если путник прельстится этим и сядет в лодку, то эти коварные враги сразу его топят и издевательски смеются над ним. Если же он проходит мимо и смотрит прямо перед собой, они страшно кричат и пугают его, но насильно увлечь с пути не могут и только скрежещут зубами от злости. Тогда они употребляют другой способ и начинают восхвалять путника за его труды и доблести, чтобы надмить его и, лишив таким образом Божьего покровительства, свести с пути. Если же он затыкает свои уши и идет прямо, то минует участок с засадами бандитов и внезапно находит, что узкий и опасный путь кончился и началась широкая равнина, тихая и светлая. Дальше он видит дивные и неизреченные вещи царского города,

640 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis I, III, 100 // CSCO. 200. P. 54. Примечательно, что в сирийском языке употребленные здесь слова «узкий» (ܐܠܝܨܐ [allīṣā]) и «скорбь» (ܐܘܠܨܢܐ [ullṣānā]) однокоренные.

641 *Idem*. Liber perfectionis I, III, 155 // CSCO. 200. P. 72.

несопоставимые ни с чем в этом мире, и Самого Царя, восседающего на троне. Такое открывается тем, которые чисты сердцем. Решиться вступить на этот путь может только достоверно знающий, какая слава воздастся за все эти труды[642].

Рассматриваемое слово используется и для характеристики противоположного направления деятельности, хоть и несравненно реже. Мартирий употребляет понятие *путь греха* как антитезу *пути праведности*, подводя итог всему сказанному в первой части «Книги совершенства», в которой, по его словам, показано величие и слава последнего и срамота первого[643]. Путь, ведущий в погибель, в отличие от узкого пути, характеризуется как широкий и наполненный удовольствиями[644]. Наряду с этим, подвижник, называемый «путником добродетели» (ܓܒܪܐ ܗܠܟܐ ܕܡܝܬܪܘܬܐ [gab̲rā hallāk̲ā d̲a-myat̲rūt̲ā]), призывается не идти многими стезями (ܫܒܝ̈ܠܐ [šb̲īlē]) со смущенными помыслами[645], в соответствии с библейским предостережением (ср. Сир. 2, 12).

5.1.2. Страх Божий

По-сирийски *страх Божий* обозначается как ܕܚܠܬ ܐܠܗܐ [deḥlat̲ allāhā][646]. Данное понятие используется Мартирием не менее 47 раз: 29 раз — в первой части «Книги совершенства», 15 раз — во второй части и по одному разу в «Изречениях мудрости», в четвертом и пятом письмах. Употребительность у Мартирия понятия *страха Божьего* не в последнюю очередь связана с тем, что в сирийском языке оно эквивалентно понятию *благочестие* (εὐσέβεια). Поэтому в Пешитте εὐσέβεια почти всегда

642 См.: *Idem*. Liber perfectionis I, III, 156–163 // CSCO. 200. P. 72–74.

643 *Idem*. Liber perfectionis II, 1, 18 // CSCO. 214. P. 2.

644 См.: *Idem*. Liber perfectionis I, II, 3, 2 // CSCO. 200. P. 1.

645 См.: *Idem*. Liber perfectionis I, IV, 2, 21 // CSCO. 200. P. 92.

646 У Сахдоны также встречаются формы ܕܚܠܬܐ ܕܐܠܗܐ [deḥlt̲ā d-allāhā] (2 раза) и ܕܚܠܬܗ ܕܐܠܗܐ [deḥlt̲ēh d-allāhā] (1 раз).

переводится как «страх Божий»[647]. Интересно, что в Ис. 11, 2–3 перечислены не семь даров Св. Духа, а шесть, поскольку *дух благочестия* там обозначен как *дух страха Господня*. В тезаурусе Пайна Смита для слова ܕܚܠܬܐ [deḥlṯā] (собственно «страх») дан целый ряд значений, имеющих смысл религиозности: σέβασμα — «святыня»; θρησκεία, θεοσέβεια, cultus — «богопочитание»; reverentia — «поклонение»; δεισιδαιμονία — «богобоязненность»; εἰδωλολατρεία — «идолопоклонство»; εὐσέβεια, religio, pietas — «благочестие»; haeresis, secta — «ересь»[648].

Если для сирийца страх Божий — это и есть благочестие, то тем естественнее, что этими словами, как и в случае со словом «путь», обозначается общее понятие добродетели или совокупности добродетелей. Такое понимание страха Божьего было присуще и греческой святоотеческой традиции, разумеется, наряду с восприятием страха Божьего как отдельной добродетели в ряду прочих. Поэтому справедливо замечание игумена Дионисия (Шленова), что «в целом страх Божий — синоним любой добродетели»[649]. У Мартирия страх Божий следует рассматривать, прежде всего, именно в этом смысле.

Хотя в «Книге совершенства» регулярно используется понятие страха перед наказанием: посредством этого страха человек обращается к покаянию[650] и удерживается от греха[651], — этот страх почти никогда не называется «страхом Божиим»[652] — о страхе подвергнуться наказанию, как

---

647 Исключением является, например, 1 Тим. 4, 8, где εὐσέβεια переводится как ܟܐܢܘܬܐ [kīnūṯā] — «праведность».

648 *Smith R. P.* Thesaurus syriacus. T. I. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1879. Col. 864–865.

649 *Дионисий (Шлёнов), игум.* Страх человеческий и страх Божий по учению прп. Никиты Стифата в контексте предшествующей традиции // БВ. 2020. № 4 (39). С. 201.

650 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 9, 36–37 // CSCO. 252. P. 38; *Idem.* Epistula IV, 27–28 // CSCO. 254. P. 29.

651 См.: *Idem.* Liber perfectionis II, 10, 12,48 // CSCO. 252. P. 56–57, 67.

652 Исключение составляют два высказывания о страхе адских мук и о страхе перед грехом: *Idem.* Liber perfectionis II, 9, 76,80 // CSCO. 252. P. 51, 52.

правило, говорится в форме увещания: «убоимся же…». Понятие же греховного страха у Мартирия практически отсутствует, что, как следует полагать, является следствием сильной зависимости его учения от Священного Писания, так как и в нем, по наблюдению игумена Дионисия (Шлёнова), страх никогда не назывался страстью, за исключением одного стиха в 4 Маккавейской книге (4 Макк. 1, 4)[653].

Как было показано, в первой части «Книги совершенства» понятие *страх Божий* употребляется в два раза чаще, чем во второй, так как, по словам автора, первая часть сочинения главным образом посвящена страху Божьему: «В сказанном доселе, возлюбленные, мы, как думаю, достаточно рассмотрели предмет страха Божьего в жизни совершенства, которую вы проводите»[654]. А в заглавии четвертого раздела первой части заявлено, что в нем будет показан «доступ к страху Божьему»[655], хотя, по сути дела, данный раздел посвящен раскрытию смысла монашеской жизни в общежитии и в отшельничестве. Третий раздел первой части, в свою очередь, также посвящен монашеской жизни в безмолвии. Сам автор, подводя итог написанному, говорит, что речь в первой части книги шла о страхе Божием в монашеской жизни[656]. Поэтому можно сказать, что *страх Божий* в понимании Мартирия — это не только благочестие, но и аскеза, что, в принципе, соответствует и древней православной традиции, как заключает игумен Дионисий (Шленов)[657]. По словам автора «Книги совершенства», она предназначена для утверждения человека в страхе Божием, для победы над страстями и для совершения добродетелей[658]. В связи с этим, у Мартирия «страх Божий», с одной стороны, непосредственно соединен с подвигом, или

653 *Дионисий (Шлёнов), игум.* Указ. соч. С. 196.

654 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 1, 16 // CSCO. 214. P. 2.

655 *Idem*. Liber perfectionis I, IV, 1, 1 // CSCO. 200. P. 75.

656 См.: *Idem.* Liber perfectionis II, 1, 33 // CSCO. 214. P. 20.

657 См.: *Дионисий (Шлёнов), игум.* Указ. соч. С. 211.

658 *Martyrius (Sahdona)*. Epistula V, 4 // CSCO. 254. P. 74.

даже сам является подвигом: так, говорится о «подвигах страха Божьего в детстве»[659] и о твердости и терпении праведного Иова в страхе Божьем[660]. С другой стороны, «последователь страха Божьего» призывается не бояться искушений и скорбей, к которым следует быть готовым[661]. При таком аскетическом понимании *страха Божьего* можно утверждать, что у нерадивого монаха он имеет место только во внешнем, ради чего он почитается людьми[662], и в данном случае *страх Божий* уже отождествляется с *монашеством*.

Страх Божий неотделим от любви к Богу, поэтому любовь называется «высшей красотой страха Божьего»[663], однако не в том смысле, что из добродетели страха рождается любовь, каковую мысль можно встретить у святых отцов[664]. Называя любовь таким образом, Мартирий отождествляет *страх Божий* и *праведность*, так как сразу затем говорит, что «любовь есть предел совершенства» и «лучший путь праведности»[665].

«Страх Божий» может обозначать богоугодное расположение души, когда, например, говорится, что безбрачие заслуживает похвалы, только если оно избирается по страху Божьему[666], или что в библейских праведниках страх Божий не терпел обращения с порочными людьми[667], или что времена и места — не препятствия для мудрой души, достаточно совершенной и опытной в страхе Божьем[668].

---

659 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis I, II, 3, 14 // CSCO. 200. P. 5.

660 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 12, 26 // CSCO. 252. P. 109–110.

661 См.: *Idem*. Liber perfectionis I, IV, 2, 42,46 // CSCO. 200. P. 98, 100.

662 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis I, III, 80 // CSCO. 200. P. 48–49; *Idem*. Liber perfectionis I, IV, 2, 22 // CSCO. 200. P. 92–93.

663 *Idem*. Liber perfectionis II, 4, 2 // CSCO. 214. P. 32.

664 См.: *Дионисий (Шлёнов), игум*. Указ. соч. С. 205, 207–210.

665 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 4, 2 // CSCO. 214. P. 32.

666 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 6, 13 // CSCO. 214. P. 69.

667 *Idem*. Epistula II, 8 // CSCO. 254. P. 14.

668 *Idem*. Epistula II, 6 // CSCO. 254. P. 13.

5.1.3. Красота

Данное понятие рассмотрим несколько подробнее, потому что, во-первых, с помощью него Мартирий выстраивает четкую систему богословской мысли, и, во-вторых, в характере использования этого понятия хорошо прослеживается связь мысли Мартирия с литературным наследием греческих и восточно-сирийских христианских писателей. Слово «красота» Мартирий употребляет довольно часто. Приведем статистику по пяти сирийским словам разных корней, обозначающим красоту, которые встречаются во всех изданных произведниях Мартирия: ܫܘܦܪܐ [šūp̄rā] — 25 раз, ܦܐܝܘܬܐ [pa’yūṯā] — 3 раза, ܝܐܝܘܬܐ [ya’yūṯā] — 4 раза, ܙܝܘܐ [zīwa] — 3 раза (всегда в значении славы Божией), ܗܕܪܐ [heḏrā] — 3 раза (однокоренное слово ܗܕܝܪܘܬܐ [hḏīrūṯā] употреблено единожды). Как видим, основным термином, которым Мартирий пользуется для обозначения *красоты*, является šūp̄rā. Поэтому ему прежде прежде всего уделим внимание.

Другие восточно-сирийские христианские писатели употребляют слово šūp̄rā, как правило, нечасто и далеко не всегда с богословской нагрузкой. К примеру, Иоанн Апамейский употребляет его 5 раз, причем 4 раза — в обыденном смысле, Иосиф Хазайя — 1 раз, автор «Книги степеней» — 12 раз. В сирийских переводах сочинений Феодора Мопсуестийского (безусловно, повлиявшего на Мартирия) данное слово не встречается ни разу.

Иоанн Дальятский, у которого слово «šūp̄rā» нашлось 23 раза, в основном использует его, описывая митический опыт созерцания Бога[669]. Для

669 В виду схожести с Сахдоной в употреблении Иоанном слова «šūp̄rā» приведем несколько характерных цитат из его писем: «Прежде, нежели изойду из тела, подай мне, Господи, в пищу красоту Твоего видения» (*Johannes Saba*. Epistula IV // *Jean de Dalyatha.* La collection des lettres / ed. R. Beulay. Turnhout: Brepols, 1978. P. 319:18 (PO; t. 39, fasc. 3, № 180)); «будем всегда жаждать Его созерцания — и Он явит нам красоту Своего лица» (Epistula XI, 3. P. 332:17–18); «В силу того что они, пьяные от Его любви, презрели скверную похоть, сама красота Его видения, которая вожделеннее всего, является в них, а порочная похоть тотчас исчезает» (Ibid. P. 332:25–27); «…яви мне Твою красоту, которая внутри меня» (Epistula XV, 6. P. 350).

этого автора, как видно, данное слово является довольно излюбленным, причиной чему, пожалуй, могла послужить свойственная его сочинениям поэтичность и образность языка — аналогичную ситуацию можно наблюдать в песнопениях прп. Ефрема. Не исключено, что и Сахдона оказал влияние на Иоанна.

Из православных сирийских авторов прп. Исаак употребляет данное понятие всего 6 раз, но при этом вкладывает в него различные богословские смыслы. Прп. Ефрем употребляет слово «šūprā» наиболее часто — 98 раз (почти в 4 раза чаще Сахдона), причем в основном в поэтичеких произведениях, и так же, как и прп. Исаак, часто выражет данным словом богословские понятия.

Прежде чем перейти к *красоте добродетелей* в дискурсе Мартирия, необходимо сказать несколько слов о том, как он понимает красоту Бога. Мартирий пишет о красоте Бога как о выражении опыта Его созерцания. Упоминая о ней, он говорит, что она воспринимается глазами сердца, очищенного от страстей, и употребляет метафоры, связанные со светом[670]. Красота, по словам Мартирия, переживается как наслаждение[671]. О Божественной красоте подобным образом неоднократно говорится и в «Ареопагитиках» как о таком свойстве Божества, которое вызывает в разумных существах любовь и стремление к Нему[672], а прп. Макарий

---

670 «Умягчим свой слух и очистим свое сердце Его словами, чтобы ушами ума слышать Его живой голос и видеть Его великую красоту (šūprā) очами сердца, чтобы получить от Него еще одно ублажение: “Блаженны очи ваши, что видят, и уши ваши, что слышат” (Мф. 13, 16) (*Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 8, 47 // CSCO. 252. P. 15)… Подобно тому, как когда очищается зрение телесного ока и взор его приобщается к светлому сиянию солнца, то оно само себя видит в его свете, так и когда очищается сердце, просвещается око ведения и созерцательный взор приобщается к вечному блистанию Духа Божия, то они возносятся этими благодатными блистаниями нисходящих свыше духовных озарений, и [человек] духовно созерцает великое *Солнце правды* (Мал. 4, 2) и наслаждается Его красотой (šūprā) (Ibid. II, 8, 56. P. 18)… Помажь очи мои брением смирения, чтобы они просветились, слюной Твоей благодати — чтобы постигать Твою красоту (šūprā)» (Ibid. II, 14, 30. P. 157).

671 См. в предыдущей сноске: «…наслаждается Его красотой».

672 Καλλονή (см.: *Pseudo-Dionysius Areopagita*. De coelesti hierarchia 2, 4 // *Дионисий Ареопагит*. Сочинения.

Великий употребляет ряд из четырех синонимичных эпитетов, характеризующих притягательность Божьей красоты, воспринимаемой при созерцании[673]. Красота Божия — это вполне определенное, известное, и регулярно употребляемое христианскими авторами богословское понятие. Его постоянно использует прп. Ефрем[674], а также такие греческие авторы как: свтт. Василий Великий[675], Григорий Нисский[676], Иоанн Златоуст[677], Кирилл Александрийский[678], прп. Макарий Великий[679], Климент Александрийский[680]

Толкования Максима Исповедника. [Греч. текст] / Пер. Г. М. Прохоров. СПб.: Алетейя, 2002. С. 60).

673 «Он осиял душу, даровал ей чистоту, просветил и очистил ее Святым и достопоклоняемым Духом и таким образом сделал ее способной видеть, созерцать и лицезреть Прекрасного (ܫܦܝܪ [šappir]) в Его привлекательной, вожделенной, любимой и желанной красоте (ܫܘܦܪܐ [šūprā])» (*Macarius Magnus.* Sermones paraenesis // Vat. syr. 126. Pars II. F. 266v (P. 528), col. 2:28–46; это место из сир. перевода соответствует беседе 28,5 собрания типа II (на греч.) по изданию: Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios / hrsg. H. Dörries, E. Klostermann, M. Kroeger. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1964. P. 233–234. Сир. слову (ܫܘܦܪܐ [šūprā]) соответствует греч. κάλλος).

674 Hymnus in festum Epiphaniae III, 13 // Sancti Ephraem Syri hymni et sermones. T. I / ed. T. J. Lamy. Mechliniae: H. Dessain, Summi Pontificis, S. Congregationes de propaganda fide et archiepiscopatus Mechliniensis typographus, 1882. Col. 35; Hymnus de Nativitate I, 6; I, 12 // CSCO 186. Col. 2; Hymnus de Nativitate IV, 120 // CSCO 186. Col. 36; Hymnus de Paradiso V, 12 // CSCO 174. P. 18; Hymnus de Paradiso VII, 14 // CSCO 174. P. 28; Hymnus de Paradiso IX, 25 // CSCO 174. P. 41.

675 Τὸ κάλλος τοῦ Θεοῦ — «красота Бога» (*Basilius Magnus.* Commentarius in Isaiam prophetam 6, 185 // PG. 30. Col. 433:12); τὸ κάλλος τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ — «красота славы Божьей» (*Idem.* Epistola 150 // PG. 32. Col. 601:31–32).

676 «…душа видит, что превосходящая чаяние и неописанная красота (κάλλος) Возлюбленного во всю вечность веков обретается всегда совершеннейшею» (*Gregorius Nyssenus.* In Canticum canticorum homilia 12 // PG. 44. Col. 1037. Рус. пер.: *Григорий Нисский, свт.* Творения. Ч. 3. М.: Типография В. Готье. 1862. С. 320 (ТСО; т. 39)).

677 Κάλλη Θεοῦ καὶ ὡραιότης — «красóты и благолепие Бога» (*Joannes Chrysostomus.* Expositiones in Psalmos XLIX // PG. 55. Col. 242:41–42).

678 Τὸ τῆς θείας φύσεως τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς κάλλος — «красота Божественной природы Бога и Отца» (*Cyrillus Alexandrinus*. Commentarii in Joannem XVI // Sancti patris nostri Cyrilli, archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium. Vol. II / ed. P. E. Pusey. Oxford: Clarendon Press, 1872. P. 648). В другом месте святитель называет Сына чистой красотой и образом (τὸ ἀκήρατον κάλλος καὶ ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος) Бога Отца (*Idem*. De sancta trinitate dialogus I // PG. 75. Col. 692–693).

679 *Macarius Magnus*. Sermones (typus I) 18, 6 / *Макарий Египетский, прп*. Духовные слова и послания. Собрание I. С. 448; *Idem*. Sermones (typus II) 28, 5 / Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios. P. 234.

680 Τοῦ Θεοῦ τὸ κάλλος — «красота Бога» (*Clemens Alexandrinus.* Pardagogus III, II, 14 // SC. 158. P. 36).

и Дидим Слепец[681] — ограничимся этими именами. В сочинении под названием «Видение», авторство которого ошибочно приписано прп. Диадоху Фотикийскому, дается четкое боголовское определение красоте в данном смысле: «Красота Бога есть слава Божьей сущности»[682].

Еще одно значение красоты, встречающееся у Мартирия, связано с образом Божиим в человеке: «Он облек нас красотою (ܫܘܦܪܐ) Своего образа, усвоил нам убранство (ܝܘܩܪܐ) Своего подобия и украсил нас (ܗܕܪܢ) славою Своего Божества». Иными словами, по мысли Мартирия, красота Бога сообщена человеку как Его образу. Эта красота в падшем состоянии человека искажена или утрачена[683]. Наряду с этим, можно заметить, что писатель вкладывает в понятие *красота* и такой смысл, который предполагает определенную заданность в стремлении человека к совершенству, что у греческих церковных авторов часто называется подобием Божиим[684], — то, что человек должен приобрести от Бога по Его благодати через стремление уподобиться Ему в своей жизни[685]. Так, Мартирий призывает «через постоянную память имени Божьего напечатлевать в себе чистоту, а через созерцание подобия славы Божией — вылепливать красоту своей души», чтобы стать «великолепными изваяниями Его Божества»[686]. В данном случае

681 Τὸ κάλλος τοῦ θεοῦ καὶ ἡ ὡραιότης — «красота и благолепие Бога» (*Didymus Caecus*. Commentarii in Psalmum 44 // *Didymos der Blinde.* Psalmenkommentar (Tura-Papyrus). Tl. V: Kommentar zu Psalm 40–44,4 / Hrsgb. M. Gronewald. Bonn: Rudolf Habelt Verlag GMBH, 1970. P. 228); τὸ κάλλος καὶ τὸ μέγεθος τοῦ θεοῦ (*Idem*. Commentarii in Psalmum 30 // *Didymos der Blinde.* Psalmenkommentar (Tura-Papyrus). Tl. III: Kommentar zu Psalm 29–34 / Hrsgb. M. Gronewald. Bonn: Rudolf Habelt Verlag GMBH, 1969. P. 112).

682 Κάλλος Θεοῦ ἡ δόξα ἐστὶ τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ (*Diadochus Photicensis.* Visio 20 // SC. 5. P. 175).

683 Писатель обращается к Богу такими словами: «…я растлил мою красоту, исказил свои черты» (*Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 14, 20 // CSCO. 252. P. 155).

684 См.: *Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматичесое богословие. Т. 1. СПб., 1868. С. 455–457; *Алипий (Кастальский-Бороздин), архим., Исаия (Белов), архим.* Догматическое богословие : курс лекций. [Серг. П.]: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 218–222.

685 Мартирий уточняет такое значение *подобия Божия* в своих «Изречениях мудрости» (см.: *Martyrius (Sahdona)*. Sententiae sapientae 33 // CSCO. 255. P. 84), тогда как в «Книге совершенства» он не делает различия между *образом* и *подобием*.

686 *Idem*. Liber perfectionis II, 8, 62 // CSCO. 252. P. 20.

Мартирий приводит слова свт. Григория Богослова в измененном виде[687]. Указывается и способ, которым приобретается красота души: в данном случае он состоит в молитве, что обозначено словами «память имени Божьего», и в созерцании, причем молитва в данном случае является скорее вспомогательным средством, тогда как непосредственным способом приобретения душевной красоты является созерцание подобия славы Божией (ܚܘܪܐ ܕܕܡܘܬܐ ܕܫܘܒܚܗ [ḥwārā d̠a-d̠mūṯā d̠-šub̠ḥēh])[688]. Говоря, что постоянно созерцающий «подобие» (ܕܡܘܬܐ [dmūṯā]) Божие сам «приобретает красоту[689] и весь сияет славой Божией»[690], Мартирий, очевидно, имеет в виду обожение человека. О красоте (κάλλος) образа Божьего в человеке также говорят Ориген[691], Дидим Слепец[692], Севериан Габальский[693], прп. Максим Исповедник[694] и прп. Анастасий Синаит[695], а свт. Григорий Нисский вкладывает в понятие *красота* смысл истинного блага и Божественного свойства, к отображению которого в себе должно стремиться[696].

---

687 *Gregorius Nazianzenus*. Oratio XXVII. 4 // PG 36. Col. 16, 20. Это отметил Андре де Алле.

688 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 8, 62 // CSCO. 252. P. 20.

689 Употреблены два синонима: ܦܐܝܘܬܐ [pa'yūṯā] и ܗܕܝܪܘܬܐ [hd̠īrūṯā].

690 Ibid. I, III, 147 // CSCO. 200. P. 69.

691 Ἀπειλεῖται νῦν ἡ ψυχὴ παρὰ τοῦ ἐράστου καὶ νυμφίου, εἰ μὴ τὸ δοθὲν αὐτῇ «κατ' εἰκόνα Θεοῦ» φυλάξει κάλλος — «теперь Влюбленный и Жених угрожает душе, если она не сохранит данную ей "по образу Божьему" красоту» (*Origenes*. Libri x in Canticum canticorum II // Origenes Werke. Bd. 8 / hrsg. W. A. Baehrens. Leipzig: Teubner, 1925. S. 141–142. (Die griechischen christlichen Schriftsteller; Bd. 33)).

692 Τὸ κάλλος τῶν κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγονότων — «красота произошедших по образу Божьему» (*Didymus Caecus*. In epistula Johannis prima catholica brevis enarratio // Didymi Alexandrini in epistulas canonicas brevis enarratio / hrsg. F. Zoepfl. Münster: Aschendorff, 1914. S. 68).

693 См. ниже, в сноске 697.

694 См. ниже, в сноске 698.

695 Ἀμήχανόν τι καὶ θεοείκελον… κάλλος ἡ κατ' εἰκόνα τοῦ Θεοῦ γεγενημένη ψυχὴ ἡμῶν… εἰλήφει πάλιν — «наша происшедшая по образу Божьему душа снова восприняла какую-то необычайную и богоподобную красоту» (*Anastasius Sinaïta.* In Hexaemeron liber X, VII, 1 // *Anastasius of Sinai.* Hexaemeron / ed. J. D. Baggarly, C. A Kuehn. R.: Pontificio Istituto Orientale, 2007. (OCA; vol. 278)).

696 «Душа не иначе может соединиться с нетленным Богом, как соделавшись и сама, насколько возможно, чистой чрез целомудрие, чтобы подобным восприять подобное, став как бы зеркалом для чистоты Божией, так, чтобы, чрез участие в первообразной красоте (τοῦ πρωτοτύπου κάλλους) и чрез отражение

Красота человека как образа Божьего, по мысли Мартирия, состоит в добродетелях: именно об этом аспекте красоты он говорит наиболее часто. В этом своем суждении он также не одинок. Так, у Севериана Габальского в произведении, сохранившемся под именем свт. Иоанна Златоуста, встречается та же мысль: «Добродетели — пишет он, — возводят нас к той дивной и первообразной красоте по образу Божьему»[697]. Подобным образом говорят прпп. Максим Исповедник[698], Дорофей Газский[699] и Симеон Дивногорец[700], а прп. Исаак пишет, что та святая красота (šūprā, *sc.* Божественная) изображается в человеке, который оказывает милостыню[701]. Эта красота характеризует не только душу, но и тело человека: Мартирий различает эти два вида красоты, например, в следующих словах: «О, эта царская красота, исполненная очарования (ܦܐܐ [pē]) как изнутри, так и снаружи, поскольку внутреннее испускает внутреннюю красоту духа (ܪܘܚܐ [rūḥā]), то есть духовные плоды добродетели, тогда как внешнее — телесное одеяние —

ее, и самой получить ее вид» (*Gregorius Nyssenus.* De virginitate XI // PG. 46. Col. 368. Рус. пер.: *Григорий Нисский, свт.* Творения. Ч. 7. М.: Типография В. Готье. 1865. С. 340 (ТСО; т. 44)). В 10-й и 11-й главах своего сочинения «О девстве» свт. Григорий несколько раз употребляет слово κάλλος для обозначения истинного блага, которое, по ходу его мысли, состоит в приобщении к Богу.

697 Αἱ ἀρεταὶ ἀνάγουσιν ἡμᾶς εἰς τὸ θαυμαστὸν καὶ πρωτότυπον ἐκεῖνο κάλλος τὸ κατ' εἰκόνα Θεοῦ (*Severianus Gabalensis.* In Genesim (sermo 1) // PG. 56. Col. 519).

698 «Мрак есть безвидное, невещественное и бестелесное состояние, обладающее образным ведением сущих, [и] оказавшийся в нем, как бы некий иной Моисей, уразумевает невидимое смертной природой, посредством которой написав в себе красоту (τὸ κάλλος) божественных добродетелей, как картину, имеющую точное отображение красоты Первообраза (εὐμιμήτως ἔχουσαν τοῦ ἀρχετύπου κάλλους τὸ ἀπεικόνισμα), спускается, предоставляя себя желающим подражать добродетели…» (*Maximus Confessor.* Capita theologica et oeconomica I, 85 // PG. 90. Col. 1120).

699 «Соделаем образ наш (τὴν εἰκόνα ἡμῶν) чистым, каким мы и приняли его, омоем его от скверны греха, чтобы обнаружилась красота его, происходящая от добродетелей (τὸ κάλλος αὐτῆς διὰ τῶν ἀρετῶν)» (*Dorotheus Gazaeus.* Doctrinae diversae XVI, 171 // SC. 92. P. 466. Рус. пер.: *Дорофей, авва, прп.* Поучение 20 // *Дорофей, авва, прп.* Душеполезные поучения и послания / [Пер. иером. Климента (Зедергольма)]. М.: Благовест, 2010. С. 248).

700 Ἐπαινετὸν καὶ ἡδὺ ἐν ἀνθρώποις τὸ κάλλος, καὶ μοναχὸς ἐν παγκοσμίᾳ ἀρετῶν μορφή ἐστι τῆς καλλονῆς τοῦ Θεοῦ — «Похвальна и приятна в людях красота, и монах в полном украшении добродетелей есть образ красоты Божией» (*Symeon Stylita Junior.* Sermo asceticus IV // Le Muséon. 1957. Vol. 70. P. 53).

701 См.: *Isaacus Ninivita*. Sermo 1 // *Isaacus Ninivita.* De perfectione religiosa. P. 8.

блистание златотканной одежды, то есть внешнее поведение, относящееся к телу, так что тело и душа суть только светлый образ (ܕܡܘܬܐ [dmūṯā]) внутренней и внешней славы»[702].

Мартирий выделяет как красоту добродетели вообще, так и красоту отдельных добродетелей. В первом смысле он объясняет значение красоты дочери царя из 44-го псалма (Пс. 44, 10–12). Под *красотой* в этом псалме понимает добродетели не только Мартирий, но и многие толкователи, к которым относится и Феодор Мопсуестийский[703]. Приводя в образец для подражания ряд святых, Мартирий несколько раз указывает на красоту их жизни (ܕܘܒܪܐ [dūḇārā])[704].

Чаще, чем о красоте других добродетелей, он говорит о красоте любви. Любовь, как уже было сказано, он называет высшей красотой страха Божьего[705]. Наряду с этим он пишет и о красоте девства[706], смирения[707] и терпения[708], а также о красоте поста[709] и безмолвия[710] — скорее не добродетелей, а аскетических средств.

Красота также регулярно употребляется как характеристика добродетелей у целого ряда авторов. Помимо уже перечисленных, укажем имена тех, которые писали о красоте добродетелей, не упоминая об образе

702 *Martyrius (Sahdona)*. Epistula IV, 85 // CSCO. 254. P. 46–47.

703 См.: *Theodorus Mopsuestenus*. Expositio in psalmos 44, 12a // Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes (I–LXXX) / R. Devreesse. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1939. (Studi e Testi; vol. 93).

704 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 1, 22 // CSCO. 214. P. 3; Ibid. II, 8, 51 // CSCO. 252. P. 17; Ibid. II, 14, 6 // CSCO. 252. P. 151.

705 См.: Ibid. II, 4, 2 // CSCO. 214. P. 32; о красоте любви см. также: Ibid. II, 4, 18 // CSCO. 214. P. 37; Ibid. II, 8, 17 // CSCO. 252. P. 6.

706 См.: Ibid. II, 6, 20 // CSCO. 214. P. 71.

707 См.: Ibid. II, 10, 4, 9, 82 // CSCO. 252. P. 54, 55, 78.

708 См.: Ibid. II, 12, 6 // CSCO. 252. P. 102.

709 См.: Ibid. II, 7, 52 // CSCO. 214. P. 89.

710 См.: Ibid. I, IV, 3, 39 // CSCO. 200. P. 117.

Божьем: прпп. Исидор Пелусиот[711], Нил Анкирский[712], Макарий Великий[713], Кассиан Римлянин[714], Иоанн Мосх[715], свт. Кирилл Александрийский[716], а также Ориген[717] и Дидим Слепец[718]. Все эти писатели обозначают красоту добродетелей четырьмя различными словами: κάλλος, ὡραιότης, εὐπρέπεια, κόσμος.

Мартирий выделяет еще одно свойство красоты: добродетель через внутреннее, духовное, преображение делает красивыми всех — даже того,

711 «Красота (κάλλος) души слагается из добродетелей» (*Isidorus Pelusiota.* Epistolarum liber V, 25 (Hieracioni) // PG. 78. Col. 1340. Рус. пер.: *Исидор Пелусиот, прп.* Книга писем III, 157 // ТСО. 36.3. С. 158); «соразмерность добродетелей производит красоту (κάλλος) правды, которая превосходит всякое понятие» (*Isidorus Pelusiota.* Epistolarum liber III, 268 (Isidoro diacono) // PG. 78. Col. 948. Ср. рус. пер.: *Исидор Пелусиот, прп.* Книга писем II, 358 // ТСО. 35.2. С. 293–294).

712 «"Потолки же — кипарисы" (Песн. 1, 16) — это те, которые опираются на веру, как на столпы, благолепием (εὐπρεπείᾳ) от прочих добродетелей доставляющие дому украшение (κόσμον) и благоухание» (*Nilus Ancyranus.* Commentarii in Canticum Canticorum 37 // SC. 403). «Красота (κάλλος) добродетелей и боговедения» (*Idem.* Epistolarum liber I, 215 (Ignatio proconsuli) // PG. 79. Col. 161).

713 «Человеческое естество… само собою не может явить устроение (διακόσμησιν) совершенных добродетелей и духовного благолепия красоты (τὴν πνευματικὴν εὐπρέπειαν τῆς ὡραιότητος) без Божественной и небесной силы» (*Macarius Magnus.* Sermones (typus I) 50, 1 // *Макарий Египетский, прп.* Духовные слова и послания. Собрание I. С. 615). И несколько далее он пишет: «Холодность силы тьмы, вошедшая в душу… превратила прекрасную во всякой добродетели природу (τὴν ἐν πάσῃ ἀρετῇ ὡραιότητος φύσιν) в некое горькое и связанное состояние» (Там же. С. 617).

714 «Красота (pulchritudo) или безобразие души происходит от качества добродетелей или пороков» (*Joannes Cassianus.* Collationes III, VIII // PL. 49. Col. 571:11–13).

715 «Ты найдешь в нем *(sc. «в настоящем труде»)* добродетели святых мужей, просиявших в наши времена… которые, хотя и все равным образом боголюбивы по благодати Христа Бога нашего, но каждый из них украшен красотой и благолепием (ὡραϊζομένου κάλλει τε καὶ εὐπρεπείᾳ) в особенных добродетелях» (*Joannes Moschus.* Pratum spirituale // PG. 87.3. Col. 2852).

716 Он добродетель называет благолепием: «Из его *(sc. Зоровавеля)* корня произрастет многое. Он воспримет и добродетель, то есть благолепие (εὐπρέπειαν), или славу» (*Cyrillus Alexandrinus.* Commentarius in xii prophetas minores (in Zachariam, vol. II, cap. VI) // Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in xii prophetas. Vol. II / ed. P. E. Pusey. Oxonii: E Typographeo clarendoniano, 1868. P. 364).

717 «Как некая невеста, будучи гнусна по причине порока, стала красивой от добродетели (μετέβαλεν ἐξ ἀρετῆς εἰς ὡραιότητα), так она, будучи горька, стала для него *(sc. жениха)* весьма приятной и сладкой» (*Origenes.* Scholia in Canticum canticorum VII // PG. 17. Col. 284).

718 «Прибавь красоту и благолепие (κάλλος καὶ ὡραιότητα) от остальных добродетелей, присоедени и целомудрие» (*Didymus Caecus*. Commentarii in Psalmum 44 // *Didymos der Blinde.* Psalmenkommentar (Tura-Papyrus). Tl. V: Kommentar zu Psalm 40–44,4. P. 228).

кто был некрасивым или остается некрасивым по внешности, но приобрел духовную красоту, а также тех, которые вступают в общение с добродетельными. При этом Мартирий подразумевает, что от соприкосновения с добродетелью красивыми становятся не только люди, но и предметы[719]. Иными словами, красота выступает как свойство твари, преображенной под действием Божьей благодати. Автор Ареопагитского корпуса подобным образом писал о Божественной красоте как о передающей свет и совершенствующей разумные твари[720]. О том, что Божественная благодать проявляется как внешняя красота, говорили и греческие авторы, в частности, свт. Иоанн Златоуст считал, что народ постоянно окружал Господа Иисуса Христа в том числе и по той причине, что «один вид Его исполнен был великой приятности»[721], приводя в свидетельство слова из псалма: «Красен добротою паче сынов человеческих» (Пс. 44, 3). Пожалуй, в близком к вышесказанному смысле Мартирий говорит и о красоте (ܦܐܝܘܬܐ [pa’yūṯā]) ангелов[722] как созданий, не утративших своей первозданной цельности.

Мартирий использует понятие *красота* и в довольно необычном смысле, обозначая этим словом истинную суть вещей (ܫܘܦܪܐ ܫܪܝܪܐ ܕܒܨܒܘܬܐ

719 «Любовь всегда красива (ܫܦܝܪ [šappir]) и вожделенна. Будучи привлекательна (ܦܐܐ [pē]) во всем, она делает привлекательными даже некрасивых (ܘܐܦ ܠܣܢܝܐ ܗܘ ܡܦܐܐ [w-āp̄ la-snayyē hū mappē]), потому что самых красивых (ܫܘܦܪܝܢ [šūp̄rin]) она превосходит своей славой (ܒܫܘܒܚܗ [b-šuḇḥēh]) и является тем, что все украшает (ܘܗܘܝܘ ܕܠܟܠ ܡܨܒܬ [w-hūyū ḏa-l-ḵūl mṣabbeṯ]). Никакая природа не достигает ее красоты (ܫܘܦܪܗ [šūp̄rēh]), и она дает жизнь всему» (*Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 4, 23 // CSCO. 214. P. 39).

720 «Боголепная красота (τὸ θεοπρεπὲς κάλλος)… каждому по достоинству передает свой свет и совершенствует в божественнейшем совершении сообразно своему неизменному виду» (*Pseudo-Dionysius Areopagita*. De coelesti hierarchia 3, 1 // *Дионисий Ареопагит*. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. [Греч. текст с паралл. пер.] / Пер. Г. М. Прохоров. СПб.: Алетейя, 2002. С. 70–71).

721 …καὶ φαινόμενος ἁπλῶς πολλῆς ἔγεμε χάριτος (*Joannes Chrysostomus*. Homiliae in Matthaeum XXVII, 2 // PG. 57. Col. 346:6–7; рус. пер.: *Иоанн Златоуст, святитель*. Творения. Т. 7. Кн. 1. СПб.: Изд-е СПбДА, 1901. С. 307).

722 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 3, 13 // CSCO. 214. P. 29. Ср.: «[*Книга совершенства* показывает читателю]…великую красоту (šūp̄rā) разумных природ, равно как и порядок материальных природ с их красотами (šūp̄rayhon)» (*Idem.* Epistola V, 6 // CSCO. 254. P. 74–75).

[šūp̣rā šārīrā da-ṣḇūṯā]), когда ведет речь об истинной ценности похвалы от Бога по сравнению с сомнительной ценностью одобрения от людей[723]. Таким образом, Мартирий расширяет круг значений слова «красота» и делает это вполне в соответствии с направлением своей мысли, поскольку он имеет тенденцию вкладывать в понятие *красота* смысл неповрежденного, первозданного состояния твари (ассоциативный ряд здесь такой: неповрежденное (или подлинное) состояние твари → подинная суть вещей и понятий).

Слово «красота» (šūp̣rā) у Мартирия может иметь и обыденный смысл внешней красоты. Он дает ей негативную оценку, противопоставляя телесную красоту, которой способствует хорошее питание, — душевной красоте при увядшей внешней красоте от скудного питания и поста[724]. Похожую мысль высказывает и Иоанн Дальятский: «Человек не может увидеть красоты, которая внутри него, пока не презрит всякую красоту вне его и не возгнушается ею»[725]. Вместе с тем, красота в обыденном смысле может и не иметь у Мартирия негативной оценки: в таком значении он использует это понятие дважды: по отношению к солнцу[726] и к звездам[727].

Таким образом, у Мартирия *красота* занимает определенное место в контексте богословского дискурса и выступает как одно из основных понятий в антропологии, будучи непосредственно связано с обожением человека. Достаточно четкая ограниченность значений, вкладываемых писателемм в слово «красота», позволяет говорить о последовательности и систематичности его мысли, выражаемой с помощью этого понятия. Бог

723 См.: *Idem.* Liber perfectionis II, 10, 78 // CSCO. 252. P. 77.

724 См.: Ibid. II, 7, 35 // CSCO. 214. P. 85.

725 *Johannes Saba.* Homilia I (olim sub auctore Isaaco Ninivita) // *Ἰσαὰκ ὁ Σύρος, ὅσιος.* Λόγοι ἀσκητικοί / Κριτ. ἔκδ. Μ. Πιράρ. Ἅγιον Ὄρος, 2012. Σελ. 806. Ср. рус. пер.: *Исаак Сирин, преподобный.* Слова подвижнические / [Пер. С. И. Соболевского]. Сергиев Посад: Типография Св.-Тр. Сергиевой лавры, 1911. С. 39.

726 См.: *Martyrius (Sahdona).* Liber perfectionis II, 2, 11 // CSCO. 214. P. 12.

727 Ibid. II, 3, 12 // CSCO. 214. P. 29.

обладает красотой в собственном смысле и наделил красотой Свое творение: в первую очередь ангелов и людей, а также все остальное. Человек в своем падшем состоянии, будучи, тем не менее, образом Божиим, восстанавливает свою первозданную красоту, стремясь уподобиться Богу через добродетели и вступая в общение с Богом через молитву и — на высших ступенях духовного преуспеяния — через созерцание. Прочие творения, в свою очередь, обретают свою подлинную, изначальную красоту через освящение от соприкосновения со святыми людьми.

«Красота» как богословский термин используется как восточно-сирийскими, так и греческими авторами, как православными, так и неправославными, но у греческих авторов богословская нагрузка данного понятия намного богаче и само оно употреблятся ими гораздо чаще[728]. Учитывая же, что Мартирий цитирует прежде всего греческих авторов, причем святых отцов Православной Церкви, а также — прп. Ефрема Сирина, можем предположить, что именно под их влиянием у него сформировалось столь ясное систематическое учение о красоте в богословском смысле.

Проведенный анализ также позволил выявить следующую закономерность: частое обращение к понятию *красоты* характерно для тех сирийских авторов, речь которых поэтична и насыщена образами. Так, это понятие наиболее часто встречается в песнопениях прп. Ефрема и — хотя и намного реже — у Иоанна Дальятского, который, по мнению Серафима Сеппала, был одним из «самых оригинльных и поэтически одаренных авторов»[729]. Частое употребление понятия *красота* у Мартирия, судя по

728 Это можно наблюдать и по монографии Робера Бёлэ о мистическом опыте восточно-сирийских писателей «Безвидный свет». В этом труде понятие *красота* почти всегда рассматривается не собственно у сирийских авторов, но в оказавших на них влияние гречеких святоотеческих произведениях: прп. Макария Великого, свт. Григория Нисского и в Ареопагитском корпусе (см. в предметном указателе по слову beauté: *Beulay R.* La Lumière sans forme: introduction à l’étude de la mystique chrétienne syro-orientale. Chevetogne, 1986. P. 334).

729 *Seppälä S.* In Speechless Ecstasy. Helsinki: The Finnish Oriental Society, 2003. P. 16. (Studia orientalia; vol. 98).

всему, также связано с тем, что его речь насыщена образами и риторическими приемами, тем более, что по оценке Фомы Маргского, по произведениям Мартирия «всякий может понять высоту его ума и силу его слова (ܚܝܠܐ ܕܡܠܬܗ [ḥaylā ḏ-meltēh])»[730].

Наконец, следует сказать, что три рассмотренные понятия у Мартирия иногда употребляются вместе в таких выражениях как «путь страха Божьего»[731], «красота страха Божьего»[732], «красота пути праведности»[733] — что свидетельствует об их взаимосвязи.

§ 5.2. Вера, надежда и любовь

5.2.1. Вера

Вере Мартирий отводит первую из двенадцати глав, посвященных различным добродетелям, и обосновывает это тем, что «вера — это глава спасения (ܪܫܐ ܕܚܝܐ [rēšā ḏ-ḥayyē]), основание страха Божьего и праведности»[734] и начало пути к Небесному Отцу[735]. *Вера* в сирийском языке обозначается словом ܗܝܡܢܘܬܐ [haymānūṯā] — этим же словом в Священном Писании может обозначаться *истина*[736].

По мнению Мартирия, вера является основанием для истинного ведения[737], принимаемого через естественное откровение — рассмотрение премудроти Божией в Его творении — и через Священное Писание — непосредственное слово Божие. Именно через веру познаётся творение как

730 *Thomas, episcopus Margensis.* Liber gubernatorum I, 34 // The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas, Bishop of Marga A. D. 840 / ed. E. A. W. Budge. L.: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., Ltd., 1893. Vol. 1. P. 62. Свидетельство Фомы тем более достоверно, что для него Мартирий был «еретиком».

731 *Martyrius (Sahdona).* Liber perfectionis I, II, 8, 25 // CSCO. 200. P. 14; *Idem.* Liber perfectionis I, III, 2 // CSCO. 200. P. 29; *Idem.* Liber perfectionis I, IV, 1, 8 // CSCO. 200. P. 76.

732 *Idem.* Liber perfectionis I, III, 2 // CSCO. 200. P. 30; *Idem.* Liber perfectionis I, IV, 1, 8 // CSCO. 200. P. 76.

733 *Idem.* Liber perfectionis I, II, 3, 1 // CSCO. 200. P. 1.

734 *Idem.* Liber perfectionis II, 1, 33 // CSCO. 214. P. 8.

735 *Idem.* Liber perfectionis I, II, (4–7), 42 // *Halleux A., de.* Un chapitre retrouvé. 75. P. 288.

736 Хотя в основном для обозначения *истины* используются слова ܫܪܪܐ [šrārā] и ܩܘܫܬܐ [quštā].

737 «Вера — свет ведения» (*Idem.* Liber perfectionis II, 2, 2 // CSCO. 214. P. 8).

дело рук Божиих и Бог как Создатель и Промыслитель[738]. Эта сила ведения, способная познавать Бога из дел Его творения, насаждена Богом в самой природе разумных существ[739]. Точное же познание истин веры открывается через Священное Писание, так как оно содержит слова самого Бога[740]. Для непогрешительного познания Священного Писания необходимо иследование его глубины: только так можно усвоить правильное учение о Боге и о деле нашего спасения, совершенном Господом Иисусом Христом во плоти[741].

Не всякому можно самостоятельно исследовать глубины Священного Писания. Главное, что требуется для такого иследования, — это чистота сердца: что «невыразимо словом и невместимо для мысли… то принимается только чистым сердцем через веру, ибо чистота сердца видит Бога верою»[742]. Если совесть подсказывает человеку, что он недостаточно подготовлен для этого, то он может воспринимать чистое учение Священного Писания только с помощью опытного наставника[743]. Осторожности в руководстве Священным Писанием учили и святые отцы, в частности преподобные Варсонофий и Иоанн: «Поскольку мы по своей немощи не дотигли того, чтобы ходить путем совершенных, то будем говорить служащее к назиданию из отеческих изречений и не станем вдаваться в изъяснение Писаний, потому что это дело опасно для несведущего, ибо они изречены духовно, а плотской не способен разъяснить духовное»[744]. Сам Мартирий, без сомнения, считал себя способным черпать духовную мудрость непосредственно из Священного Писания, потому что он, как правило, предпочитает подкреплять свои высказывания ссылкой непосредственно на библейский текст, а не на его толкования.

738 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 2, 3 // CSCO. 214. P. 9.

739 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 2, 5 // CSCO. 214. P. 10.

740 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 2, 6 // CSCO. 214. P. 10.

741 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 2, 7 // CSCO. 214. P. 11.

742 *Idem*. Liber perfectionis II, 2, 13 // CSCO. 214. P. 13.

743 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 2, 8,11 // CSCO. 214. P. 11–12.

744 *Barsanuphius et Joannes*. Epistula 469 // SC. 451. P. 570.

Догматы веры должно принимать просто и без всякого испытания, потому что не имеет смысла излишне исследовать о Боге, по существу непостижимом для ограниченных тварей[745]. Если же кто покусится самоуверенно познавать истины веры пытливым умом, то он впадет в заблуждение и вместо истинного учения измыслит ложные догматы: «Эта тайна *[Боговоплощения]*, — говорит Мартирий, — сокрыта и сокровенна в Боге, но проста и светла для ума верующего, ясного и правого. Посему пусть никто много не испытует исследованием, чтобы ему не погибнуть»[746]. Эти слова имеют непосредственное тношение к самому Мартирию, трагедия жизни которого, как известно, связана именно с колебанием между несторианским и православным учениями о Боговоплощении.

Должно особенно тщательно хранить чистоту веры от ересей, отвращающих душу от Бога и обесценивающих добрые дела человека[747]. Сомнение также служит причиной погибели души[748]. Поэтому за веру следует подвизаться до смерти[749], что Сахдона подтвердил это своим примером.

Истинность веры подверждается добродетельной жизнью[750], так как без добрых дел вера мертва (Иак. 2, 26). Данный тезис, имея, прежде всего,

---

745 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 2, 11,16,17,34 // CSCO. 214. P. 12, 14, 20. Ср.: «Вера требует ума ясного и простого, далекого от всякого ухищрения и изыскания способов» (*Isaacus Syrus*. Sermo 7 // *Isaacus Ninivita*. De perfectione religiosa. P. 362).

746 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 2, 34 // CSCO. 214. P. 20. Ср. высказывание прп. Диадоха: «Если исследуем глубину веры, то она мутна; если же созерцаем ее душой, то — ясна, ибо не терпит глубина веры… чтобы ее рассматривали любопытными помышлениями. Будем же плыть по ее водам в простоте ума» (*Diadochus Photicensis*. Capita centum de perfectione spirituali 22. PG. 65. P. 1173–1174).

747 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 2, 42 // CSCO. 214. P. 23.

748 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 2, 45 // CSCO. 214. P. 24.

749 См.: Ibid. Прп. Ефрем выражается очень сходно: «В борьбе за святость да застигнет тебя смерть, в брани за веру (ܒܩܪܒܐ ܕܗܝܡܢܘܬܐ [ba-qrāvā d̲-haymānūṯā]) пусть обретет конец твое служение» (*Ephraem Syrus*. Paraeneses 4 // Sancti patris nostri Ephraem Syri Opera omnia. T. III / Ed. S. E. Assemanus, archiep. Apamensis. R.: Ex Typographia Pontificia Vaticana, 1743. P. 376:30–31 (ср. рус. пер.: *Ефрем Сирин, прп.* О покаянии 2 // Творения иже во святых отца нашего Ефрема Сирина. Ч. 5. М.: В Типографии В. Готье, 1850. С. 185 (ТСО; т. 16, кн. 3))).

750 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 2, 45 // CSCO. 214. P. 24.

обоснование в Новом Завете, является, пожалуй, самым распространенным в наставлениях святых отцов касательно веры, так как их главной целью было разъяснить, что истинная вера — только та, которая подтверждается делами, и что легко впасть в заблуждение: считать себя верующим, не заботясь при этом об исправлении своих нравов и принимая догматы веры только умом[751].

С другой стороны, вера является основой, на которой утверждаются добрые дела и подвиги святых[752]: Мартирий приводит в пример святых Иоанна Крестителя, Моисея, пророков Илию и Даниила с тремя святыми отроками, указывая, что их пост был утвержден на вере и именно поэтому принес такие славные плоды[753]. Прп. Иоанн Кассиан также утверждает, что добрые дела святых имеют своим основанием истинную неповрежденную веру, без которой невозможно «ни исправление нравов, ни совершение добродетелей»[754].

В то же время, все добрые дела и подвиги язычников, не основанные на истинной вере, суетны[755]. Суетны и труды еретиков, которые также изнуряют тело тайными подвигами. Такая ревность в охранении чистоты истинной веры присуща Церкви. Так, священномученик Киприан Карфагенский говорит о пребывающих вне Церкви Христовой, что, «хотя бы они претерпели смерть за исповедание имени, их скверна не смывается даже кровью» и что «пребывающий вне Церкви не может быть мучеником»[756].

751 Из большого числа святоотеческих высказываний о вере подобного рода ограничимся четырьмя: «Не удерживай ветер горстью, то есть веру без дел» (*Isaacus Syrus*. Sermo 7 // *Isaacus Ninivita.* De perfectione religiosa. P. 102:7–8); «Веру, досточудный, должны проповедовать более дела, нежели слова… Ибо из дел, а не из слов должно открываться сокровенное» (*Isidorus Pelusiota.* Epistularum liber tertius CLVIII. Casio magistratum gerenti // PG. 78. Col. 853:16–17,23–24); «Вера состоит не только в том, чтобы креститься во Христа, но и в том, чтобы исполнять Его заповеди» (*Marcus Eremita.* De baptismo, [respons. 2] // PG. 65. Col. 985:44–46); «Никакой нет пользы от здравой веры при развращенной жизни» (*Joannes Chrysostomus.* De sacerdotio IV, 9 // PG. 48. Col. 672:11–12).

752 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 2, 44 // CSCO. 214. P. 23–24.

753 См.: *Idem*. Liber perfectionis I, III, 18–24 // CSCO. 200. P. 33–34.

754 См.: *Joannes Cassianus.* De coenobiorum institutis XII, 19 // PL. 49. Col. 457.

755 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis I, III, 25 // CSCO. 200. P. 34.

756 *Cyprianus Carthaginensis.* De unitate Ecclesiae XIV // PL. 4. Col. 510:13–15.

Такое отношение к еретикам, пострадавшим за веру, закреплено в каноническом корпусе Православной Церкви[757].

5.2.2. Надежда

Сирийское слово ܣܒܪܐ [sab̲rā] — «надежда» — происходит от глагола ܣܒܪ [sb̲ar] — «ждать» (см. Приложение 1. С. 256). Этим же словом переводится греческое εὐδοκία — «благоволение»[758], то есть по-сирийски *надежда* и *благоволение* — это одно и то же. Поэтому Мартирий говорит, что вместе с пришествием на землю Господа Иисуса Христа люди уже восприняли добрую надежду, когда ангелы возвестили: «Добрая надежда людям»[759] (Лк. 2, 14). Апостол Павел, в свою очередь, также употребил данное выражение, сказав, что Бог дал нам «благую надежду» — ἐλπίδα ἀγαθήν (2 Сол. 2, 16). Словосочетание «добрая надежда» Мартирий использует регулярно.

У Мартирия можно выделить два вида надежды на Бога: надежда кающихся грешников, еще не утвердившихся в добре, и надежда святых. Он говорит, что надежда помогает нам двояким образом: воздвигает нас от падений и способствует в приобретении добродетелей[760].

Надежда — средство, предотвращающее сомнение (ܦܘܠܓܐ [pūlāgā]) и тяжкие помыслы отчаяния[761]. Примечательно, что по-сирийски *надежда* и *отчаяние* противоположны этимологически: *отчаяние* — это ܦܣܩ ܣܒܪܐ [psaq

---

757 «Христианину не подобает… отходить ко лжемученикам, которые у еретиков находятся, или сами еретиками были. Ибо сии удалены от Бога: того ради прибегающие к ним да будут под клятвою» (Лаод. 34 // Правила святых Поместных Соборов с толкованиями. М.: Изд-е Московского общества любителей духовного просвещения, 1880. С. 246).

758 С прибавлением прилагательного «добрая», то есть по-сирийски «благоволение» это «добрая надежда» ܣܒܪܐ ܛܒܐ [sab̲rā ṭāb̲ā]. Слова «ἐν ἀντρώποις εὐδοκία» из ангельского славословия (Лк. 2, 14) переведены в Пешитте как «добрая надежда людям (ܣܒܪܐ ܛܒܐ ܠܒܢܝ ܐܢܫܐ [sab̲rā ṭāb̲ā la-b̲nay nāšā])».

759 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 3, 6 // CSCO. 214. P. 27.

760 «Усовершает нас, когда мы восходим на высоту» (*Idem*. Liber perfectionis II, 3, 5 // CSCO. 214. P. 26).

761 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 3, 6 // CSCO. 214. P. 27.

sab̲rā][762] (см. Приложение 1. С. 256), тогда как в русском и в греческом[763] эти слова разных корней. «Пусть никто вовсе не удаляется от покаяния через отчаяние, каким бы грешником он ни был[764], — увещевает Мартирий, — пусть больше никто умирающий, всецело пораженный раковой язвой и опасной гангреной до гнилостного разложения впредь не теряет надежды и нагло не пренебрегает воспользоваться покаянием, будучи даже общеизвестным злодеем, пребывающим на самом дне зол»[765]. Свт. Иоанн Златоуст подобным образом говорит, что надеждой на Бога всякий, каким бы великим грешником он ни был, избавляется от грехов, если, разумеется, он перестает грешить[766].

Мартирий советует опереться на надежду, как на крепкий жезл, чтобы насилие страстей не вовлекло человека по его немощи, даже вопреки его воле, в западню греха, потому что тогда сатана ввергнет его в отчаяние, удалит его, оставшегося без надежды, от Бога и потащит за собой, чтобы он отдался греху уже открыто и без стыда[767], как поступают не христиане («прочие»), не имеющие надежды, предающиеся распутству и нечистоте с ненасытимостью[768] (Еф. 4, 19). Отчаяние действительно побуждает человека грешить уже безбоязненно: это подтверждает, например, известная история, рассказанная аввой Моисеем прп. Кассиану, об одном брате, который в простоте исповедал свои помыслы одному неискусному старцу и вместо поддержки услышал от него безжалостные упреки, из-за которых, придя в отчаяние, решил уйти в мир[769].

Если человек и впал в тяжкий грех, то надежда помогает ему встать:

762 Буквально: «отсечение надежды».

763 «Надежда» — ἐλπίς, «отчаяние» — ἀπόγνωσις.

764 *Idem*. Liber perfectionis II, 9, 31 // CSCO. 252. P. 36–37.

765 *Idem*. Liber perfectionis II, 9, 31 // CSCO. 252. P. 34.

766 См.: *Joannes Chrysostomus.* Homiliae in Psalmos 10 // PG. 55. Col. 143:59–144:6.

767 См.: *Martyrius (Sahdona).* Liber perfectionis II, 3, 5 // CSCO. 214. P. 26.

768 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 3, 8 // CSCO. 214. P. 27–28.

769 Apophthegmata patrum (collectio systematica) 5, 4 // SC. 387.

заблудившийся и упавший не разобьется, потому что Господь держит его за руку и надежда не оставит его упасть до конца, но им овладеет мужество от Господа[770]. «Добрую надежду» Мартирий уподобляет духовной цепи (ܫܝܫܠܬܐ ܪܘܚܢܝܬܐ [šišlṯā rūḥānīṯā]), за которую следует крепко держаться: если не выпустить ее добровольно, то есть не предаться небрежению, происходящему от лени и уныния и ведущему в погибель, то она сохранит от западней греха. Упавшего же и не выпустившего ее она вскоре поднимает[771]. Надежда кающегося проявляется в молитве к Богу: он не может выбраться из ямы греха, если не призовет Христа, Который Один может его вытащить[772]. Господь призирает на уповающего на Него и внемлет его прошениям. Он вытащит его из нечистой ямы и исправит его стопы, чтобы ему полагать восхождения в своем сердце на небо. Он вложит в его уста новую песнь, чтобы прославлять Его имя не на чужой земле, а в Иерусалиме небесном[773]. Обращаясь ко Христу, Мартирий молится: «Веди нас за Собой, чтобы мы прибегли к покаянию, ибо отныне Ты наше упование и Первосвященник, очищающий наши грехи»[774]. О надежде при покаянии говорит и прп. Ефрем Сирин: «Есть у меня надежда (saḇrā), потому что явившуюся большую язву свело покаяние»[775].

Теперь рассмотрим, что пишет Мартирий о совершенной надежде святых. Напоминая слова ап. Павла (Евр. 6, 19–20), писатель говорит, что надежда имеющего ее возводит на самые небеса и показывает ему будущие блага[776], так что надеющийся на Господа пребывает на небе и его взгляд

770 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 3, 8 // CSCO. 214. P. 28.

771 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 3, 8 // CSCO. 214. P. 27.

772 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 3, 9 // CSCO. 214. P. 28.

773 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 3, 10 // CSCO. 214. P. 28.

774 *Idem*. Liber perfectionis II, 9, 46 // CSCO. 252. P. 41.

775 *Ephraem Syrus*. Paraeneses II // Sancti patris nostri Ephraem Syri Opera omnia. T. III / Ed. S. E. Assemanus, archiep. Apamensis. R.: Ex Typographia Pontificia Vaticana, 1743. P. 370:22–23.

776 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 3, 6 // CSCO. 214. P. 27.

устремлен на Бога[777]. С помощью надежды удобно взойти на небо и созерцать, как в зеркале, образ таинства (ܦܠܐܬܐ ܕܪܐܙܐ [pēlēṯā d-rāzā]) при ожидании времени, когда мы увидим лицом к лицу явление таинства славы Господней. Это таинство Мартирий называет «неизъяснимым таинством наслаждения вечерей Божьей»[778]. Поэтому он утверждает, что мы уже спасены данной нам доброй надеждой[779], почти повторяя слова ап. Павла: «Мы спасены надеждой» (Рим. 8, 24). У святых отцов можно встретить подобные мысли. Так, свт. Григорий Богослов говорит, что надежда возносит на небо[780], а свт. Иоанн Златоуст называет покаяние надеждой спасения и отъятием отчаяния, открывающим небо и вводящим в Рай[781].

Как можно приобрести надежду, Мартирий также разъясняет, поучая, что ее невозможно стяжать без труда: всецелая надежда на Бога вместе с неизреченной радостью — это плод посвящения всего себя Богу через отречение от всех похотей тела и души[782]. Прп. Исаак пишет о том же в слове о благоразумной и безрасудной надежде на Бога[783]. Сахдона утверждает, что полагаться на Бога достоин только тот, кто горит любовью к Нему[784], а затем, как и прп. Исаак, говорит и о тех, кои недостойны надеяться на Бога, то есть о христианах, не возжегших свои души любовью к Нему и не претерпевших искушений[785]. В этом последнем утверждении (о не претерпевших

777 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 3, 11 // CSCO. 214. P. 28–29.

778 ܪܐܙܐ ܕܒܘܣܡܐ ܕܚܫܡܝܬܐ ܕܐܠܗܐ ܕܠܐ ܡܬܦܫܩ [rāzā ḏ-ḇūsāmā ḏa-ḥšāmīṯā ḏ-allāhā dlā meṯpšaq] (*Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 3, 16 // CSCO. 214. P. 30). Если учесть, что словом «rāzē» (таинства) по-сирийски обозначается литургия, то в данном случае, очевидно, имеется в виду небесная литургия.

779 *Idem*. Liber perfectionis II, 3, 8 // CSCO. 214. P. 27.

780 См.: *Gregorius Nazianzenus*. Carmina moralia 9 // PG. 37. Col. 676:10.

781 См.: *Joannes Chrysostomus*. De paenitentia 8 // PG. 49. Col. 337:4–10. Мартирий также говорит, что, прибегая к покаянию и утверждаясь на уверенности в помощи Божией, возможно подняться из униженности греха и взойти на высоту праведности (см.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 3, 7 // CSCO. 214. P. 27).

782 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis I, III, 146–147 // CSCO. 200. P. 69.

783 См.: *Isaacus Syrus*. Sermo 7 // *Isaacus Ninivita*. De perfectione religiosa. P. 99–102.

784 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis I, III, 147 // CSCO. 200. P. 69.

785 См.: *Idem*. Liber perfectionis I, III, 149 // CSCO. 200. P. 70.

искушений) мысли прп. Исаака[786] и Сахдоны пересекаются явно. Еще один пункт явного пересечения их мыслей: Сахдона и прп. Исаак говорят, что надеяться на Бога может только тот, кто прежде забыл самого себя и мир сей[787]. Но заимствование здесь слишком неочевидно в силу отсутствия вербального совпадения, тем более что прп. Исаак и Сахдона для обозначения *надежды* постоянно употребляют разные слова: первый использует ܬܘܟܠܢܐ [tuḵlānā], а последний — ܣܒܪܐ [saḇrā].

Мартирий проводит мысль, что надежда укрепляется посредством скорбей: «Будем же хвалиться надеждой, терпя славу скорбей ради нее, так как через них она становится обильнее и тверже»[788]. Это он говорит в соответствии со словами ап. Павла, который хвалится скорбями, «зная, что от скорби происходит терпение, от терпения опытность, от опытности надежда» (Рим. 5, 3–4). Когда человек, желая идти путем праведности, встречает на этом пути искушения и чувствует свое бессилие в преодолении препятствий, «внутренняя надежда» (ܣܒܪܐ ܕܡܢ ܠܓܘ [saḇrā ḏ-men l-ḡaw]) подает ему терпение в скорбях и наполняет его сердце радостью, предлагая перед его глазами будущие блага[789]. Надежда на Бога истинных монахов, решившихся терпеть любое неудобство через отказ от всякой собственности, выразительно описанана Мартирием в толковании молитвы Господней, открывающем главу «Книги совершенства» о странничестве и нищете[790]. В данном случае снова уместно провести параллель с прп. Исааком, также много написавшим о надежде: святой отец говорит, что благодать Божия,

786 «Упование на Бога… рождается от подвига добродетели» (*Isaacus Syrus*. Sermo 7 // *Isaacus Ninivita.* De perfectione religiosa. P. 102). В греч. переводе вместо «подвига» — ܠܐܘܬܐ [lēwṯā] — стоит «злострадания» — κακοπαθείας (*Ἰσαὰκ ὁ Σύρος, ὅσιος*. Λόγοι ἀσκητικοί 14:68 / Κριτ. ἔκδ. Μ. Πιράρ. Ἅγιον Ὄρος: Ἱερὰ μονὴ Ἰβηρῶν, 2012. Σελ. 359).

787 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis I, III, 149 // CSCO. 200. P. 70; *Isaacus Syrus*. Sermo 7 // *Isaacus Ninivita.* De perfectione religiosa. P. 99.

788 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 3, 8 // CSCO. 214. P. 27–28.

789 См.: *Idem*. Liber perfectionis I, III, 25 // CSCO. 200. P. 34.

790 См. Ibid. II, 5, 3–8 // CSCO. 214. P. 51–53.

утвердив мысли человека во всем уповать на Бога, вводит его в искушения, по мере обучения которыми его надежда на Бога становится крепче, так как он постоянно ощущает помощь Божию[791]. Надежда святых на вечное пребывание с Богом делает для них нечувствительными труды и скорби ради добродетели[792]. В последнем случае прп. Исаак для обозначения *надежды* уже использует слово ܣܒܪܐ [saḇrā].

Помимо усердных подвижников, о которых шла речь, Мартирий обращает свое слово к людям нерадивым, которые больны нечувствием и предпочитают небесным благам и жизни с Богом жизнь с дьяволом в преисподней среди бесчисленных мучений, так как нечистота греха для них притягательнее[793]. Поэтому и надежду на небесное они считают для себя ненужной. Мартирий, желая пробудить таких людей, предлагает для избавления от этого состояния закрыть свои чувства (ܪ̈ܓܫܐ [regšē]) для удовольствий, похотей и славы этого мира и открыть чувства ума (ܪ̈ܓܫܝ ܕܣܘܟܠܐ [regšay d-sukkālā]) к способности восприятия горних предметов[794].

Как можно видеть, по учению Мартирия-Сахдоны, равно как и по учению святых отцов, совершенная надежда христианина на Бога является следствием трудов, добровольных лишений и терпения в различных скорбях и искушениях.

5.2.3. Любовь

В сирийском языке для обозначения *любви* равно употребительны два слова: ܚܘܒܐ [ḥubbā] и ܪܚܡܬܐ [reḥmṯā] (см. Приложение 1. С. 255). Часто они используются вместе и как синонимы. Их употребление не всегда соответствует употреблению греческих ἀγάπη и φιλία и однокоренных с ними

791 См.: *Isaacus Syrus*. Sermo 77 // *Isaacus Ninivita.* De perfectione religiosa. P. 531.

792 См.: *Idem*. Sermo 74 // *Isaacus Ninivita.* De perfectione religiosa. P. 511–513.

793 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 3, 17 // CSCO. 214. P. 30–31.

794 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 3, 18 // CSCO. 214. P. 31; ср.: *Idem.* Liber perfectionis II, 3, 15 // CSCO. 214. P. 30, где «ум» обозначается как ܡܕܥܐ [maḏʿā].

глаголов: в частности, в диалоге Господа с апостолом Петром в конце Евангелия от Иоанна употребляется только глагол «rḥem» (см. Ин. 21, 15–17), а в прощальной беседе Господа на Тайной вечери, там где в греческом оригинале употреблено ἀγάπη, в сирийском переводе используется и «reḥmṯā», и «ḥubbā». У Мартирия встречается и трудно переводимое сочетание этих близких по смыслу понятий: ܪܚܡܬܐ ܕܚܘܒܐ [reḥmṯā ḏ-ḥubbā][795], что можно перевести как «милость любви».

В отношении терминологии примечательно следующее обстоятельство. В сирийском языке понятия *справедливость* (тождественно *праведности*) и *милостыня* обозначаются одним словом — ܙܕܝܩܘܬܐ [zaddīqūṯā][796], что, как отмечает В. С. Соловьев, свидетельствует о том, что милосердие и любовь предполагают справедливость, а справедливость — милосердие и любовь, поскольку это только «различные способы проявления одного и того же»[797]. Поэтому понятия *милость* (как проявление *любви*) и *справедливость* (или *праведность*) в сознании сирийца, будучи синонимичными, могут отождествляться. Следует иметь в виду и то, что в сирийском языке для обозначения *справедливости* и *праведности* используется еще слово ܟܐܢܘܬܐ [kīnūṯā], которое также употребляется как юридический термин в значении *правосудия*[798]. Когда прп. Исаак Сирин пишет, что милосердие и правосудие противоположны друг другу, то употребляет слово ܟܐܢܘܬܐ [kīnūṯā][799]. Блаженный Августин, в свою очередь, утверждает, что «правосудие — это любовь, служащая только любимому и поэтому справедливо

795 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 8, 2 // CSCO. 252. P. 1:8.

796 Данное слово используется только в двух значениях: *праведность* и *справедливость*, однако однокоренное слово ܙܕܩܐ [zeḏqā] имеет, прежде всего, юридичекий смысл — *право* (см.: *Smith R. P.* Thesaurus syriacus. T. I. Col. 1085)

797 См.: *Соловьев В. С.* Оправдание добра I, 3, VIII // *Соловьев В. С.* Указ. соч. С. 93, 114–115. Хотя философ имеет в виду еврейский язык («*цедек*»), это верно и для сирийского, так как речь об одном и том же общесемитском слове.

798 См.: *Smith R. P.* Thesaurus syriacus. T. I. Col. 1663.

799 См.: *Isaacus Syrus*. Sermo 50 // *Isaacus Ninivita.* De perfectione religiosa. P. 345:1–4.

начальствующая»[800].

Судя по наставлениям Мартирия, любовь должен проявлять каждый христианин, в том числе новоначальный. Любовь возможно и должно иметь тому, кто только вступает на путь аскезы, несмотря на то, что это самая высокая добродетель. Жан-Клод Ларше объясняет это следующим образом: «Любовь является непосредственной обязанностью для каждого человека с самого начала его подвижнического пути… она является первой заповедью»[801]. Значение любви для христианина столь исключительно, что она является «всеобъемлющим руководительным началом жизни» и заповедь о ней — это не отдельное правило, но «основной закон» и «всепроникающее христианское настроение»[802], причем человеку свойственно любить: это качество в задатке вложено Богом в человеческую душу[803]. Если любовь объемлет все заповеди и является совершенством и полнотой всех добродетелей, то верно и обратное: каждая заповедь и добродетель осуществляется в жизни христианина, если он в той или иной мере имеет любовь, потому что и у нее есть свои степени[804]. Поэтому нет ничего удивительного, что даже самое обращение человека от греховной жизни к Богу Мартирий признаёт проявлением любви: «Покаяние — дщерь любви»[805], — говорит он и приводит в подтверждение слова Господа, сказанные о покаявшейся блуднице: «Прощаются грехи ее многие за то, что она возлюбила много, а кому мало прощается, тот мало любит» (Лк. 7, 47). И прп. Ефрем Сирин пишет, что Господь от приходящих к Нему за прощением грехов не требует ничего, кроме «сетования, слез и исключительной любви,

---

800 Iustitia amor soli amato serviens et propterea recte dominans (*Augustinus Hipponensis.* De moribus Ecclesiae et de moribus manichaeorum I, XV, 25 // PL. 32. Col. 1322:13–14).

801 *Ларше Ж.-К.* Указ. соч. С. 649.

802 *Зарин С. М.* Указ. соч. С. 357.

803 См.: Там же. С. 360.

804 См.: Там же. С. 650.

805 *Martyrius (Sahdona).* Liber perfectionis II, 9, 7 // CSCO. 252. P. 29:11.

которая превосходит все»[806].

Тема любви — «совокупности совершенства» (Кол. 3, 14) — в рассматриваемом произведении занимает особое место, поскольку самое его заглавие указывает на то, что основным его предметом является совершенство. Рассуждая о том, в чем Мартирий признаёт совершенство, Андре де Аллё приходит к тому, что оно для него заключается в соединении с Богом посредством любви к Нему, которая, в свою очередь, возрастает от постоянного помышления о Боге, на высоких степенях духовного преуспеяния переходящего в созерцание Его по Его благодати[807].

Действительно, одним из основных средств приобретения любви к Богу Мартирий считает постоянное и усердное размышление о Нем: «Умножается любовь и укрепляется привязанность к Богу через усердие (āmīnūṯā — букв. «постоянство», «настойчивость») к Нему и через усердное (āmīnā — букв. «постоянное», «настойчивое») размышление (или «созерцание» (hergā)) о Нем»[808]. Таким путем достигается общение с Богом, и условие близости этого общения — чистота сердца. В свою очередь, в тех, которые достаточно преуспели в очищении своего сердца от страстей, любовь действует таким образом, что они уже не могут не помышлять о Боге во всякое время, потому что любовь производит в них непрестанное желание богообщения[809]. К этим двум предметам — общению с Богом через размышление и созерцание и к чистоте сердца Мартирий возвращается постоянно, когда говорит о любви.

---

806 *Ephraem Syrus.* Paraeneses IV // Sancti patris nostri Ephraem Syri Opera omnia. T. III / Ed. S. E. Assemanus, archiep. Apamensis. R.: Ex Typographia Pontificia Vaticana, 1743. P. 393:25–28 (ср. рус. пер.: *Ефрем Сирин, прп.* О покаянии 4 // Творения иже во святых отца нашего Ефрема Сирина. Ч. 5. М.: В Типографии В. Готье, 1850 (ТСО; т. 16, кн. 3)).

807 См.: *Halleux de, A.* Martyrios-Sahdona: théologie et spiritualité. P. 133–137.

808 *Martyrius (Sahdona).* Liber perfectionis II, 4, 14 // CSCO. 214. P. 36:11–12. О созерцании Бога и о чистоте сердца см. также: *Idem*. Liber perfectionis II, 4, 36–37 // CSCO. 214. P. 44.

809 См.: Ibid. II, 4, 19–21 // CSCO. 214. P. 37–38.

Итак, условием для общения с Богом писатель называет чистоту сердца[810], а это общение сопряжено с постоянной радостью (ܚܕܘܬܐ [ḥaddūṯā], см. Приложение 1. С. 256) того, кто наслаждается в Боге[811], как об этом пишет и прп. Иоанн Синайский: общение с Господом доставляет нам радость, несравненно большую, чем присутствие любимого человека[812]. Очевидно, что полнота такого радостного общения с Богом в созерцании достигается через молитву, во время которой «следует с усердием предстоять во бдительности ума и трепетать от страха, духовно воспламеняясь от радости и любви»[813]. Усердие и постоянство в молитве приводит к тому, что любовь и радость становятся также постоянными и естественными для человека: он «не может утратить памятования о Владыке и не терпит прекращения своей беседы с Ним, потому что горит любовью к Нему, которой воспламенил свое сердце, он не перестает возбуждать его постоянно», и его чистое сердце исполнено радости[814]. У прп. Исаака в 63-м слове (39-м по изд. Соболевского) также есть развернутые рассуждения о том, что молитвой приобретается любовь к Богу[815]. Подобным образом, и прп. Максим Исповедник говорит, что никакая из добродетелей так не способствует любви к Богу, как чистая молитва[816]. Мартирий и прп. Исаак одинаково говорят о том, что человек, имеющий любовь, не боится ничего скорбного в этой жизни — даже смерти[817].

О любви к ближним Мартирий не говорит почти ничего, больше написанного в Библии: его наставления в главе «О совершенной любви к

810 См.: Ibid. II, 4, 14 // CSCO. 214. P. 36:13–14.

811 См.: Ibid. II, 4, 12 // CSCO. 214. P. 35:17.

812 См.: *Joannes Climacus.* Scala Paradisi 30.6 // PG. 88. Col. 1157:5–9.

813 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 8, 2 // CSCO. 252. P. 1.

814 Ibid. II, 4, 19 // CSCO. 214. P. 37.

815 Например: «От молитвы рождается любовь Божия» (*Isaacus Syrus*. Sermo 63 // *Isaacus Ninivita.* De perfectione religiosa. P. 440:4).

816 См.: *Maximus Confessor.* De charitate 1, 11 // PG. 90. Col. 964:11–14.

817 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 4, 23 // CSCO. 214. P. 39. Ср.: *Isaacus Syrus*. Sermo 62 // *Isaacus Ninivita.* De perfectione religiosa. P. 431.

Богу и друг ко другу» — это, почти всегда, библейские цитаты или парафраз библейского текста, что подметил также и Сабино Кьяла[818], выполнивший перевод данной главы на итальянский язык. Писатель в основном сосредотачивает свое внимание на любви к Богу в силу исключительной важности для него данной темы. Наставления же о любви к ближним у него можно найти в контексте рассуждений о милостыне и кротости. Эти наставления рассмотрены в параграфах 4.3, 4.4 и 5.7 настоящей работы.

У Мартирия встречается довольно странная мысль: он пишет, что если проявляющий любовь к ближнему не встречает взаимности, причем равной по силе своей любви, то из-за этого любовь вскоре охладевает и вместо нее появляются ненависть, зависть и вражда[819]. Хотя он не уточняет, однако уместно предположить, что он имеет в виду людей, не достаточно окрепших духовно, у которых, проявления любви бывают смешаны с эгоизмом и которые, следовательно, еще не имеют настоящей жертвенной любви. Если же Мартирий говорит здесь не только о таких людях, но имеет в виду, что для любви вообще характерна указанная черта, то в этом он, безусловно, расходится с православной этикой, в которой истинной любви свойственно благотворить всем в равной мере, вовсе не взирая на то, как принимаются благодеяния, пусть даже за них воздают злом[820].

5.2.4. Союз трех добродетелей

Значение трех главных добродетелей подчеркивается как у Мартирия-Сахдоны, так и в православном предании, выраженном в опыте преподобных отцов-подвижников. Тесная взаимосвязь этих добродетелей засвидетельствована в Священном Писании, в учении которого можно увидеть, что содержание понятий *веры* и *любви* в значительной мере совпадает[821].

818 *Martyrios (Sahdona).* Sull'amore perfetto per Dio e per gli altri / ed. S. Chialà. Bose, 1993. P. 4.

819 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 4, 46–47 // CSCO. 214. P. 47–48.

820 См.: *Ларше Ж.-К.* Указ. соч. С. 652–653.

821 См.: *Зарин С. М.* Указ. соч. С. 386–387.

Мартирий-Сахдона, особо выделяя в своих наставлениях веру, надежду и любовь, подтверждает исключительное значение этих добродетелей для достижения цели христианской жизни — соединения с Богом, или, иначе говоря, обожения, о котором говорится, главным образом, именно в главах о вере и о любви. В главе о вере идет речь об обожении человеческой природы во Христе, а в главе о любви — об обожении христианина, достигшего совершенства любви к Богу. «Через нее, — пишет Сахдона, — человек становится жилищем Святой Троицы и она соединяет его с Богом настолько, что он становится с Ним одной волей»[822]. С любви к Богу, как было сказано, начинается самое обращение человека от греха, так как она является причиной покаяния, тогда как вера и надежда суть пластырь, лечащий и очищающий сердечную язву[823].

Вера и надежда взаимно друг друга порождают, утверждают и поддерживают: человек проводит исправную жизнь в том случае, когда твердо верует, что Бог есть, и ожидает от Него воздаяния за свои дела[824]. Мартирий предлагает изящный образ взаимосвязи веры надежды и любви в виде дерева, корнем которого является вера, а стволом — надежда. По мере роста дерева вера, подобно живительным сокам, из корня распространяется по всем ветвям, производя в них цветение и плоды, главный из которых — любовь[825]. Или, иначе говоря, вера есть начало пути к Богу, а любовь — конец[826].

Всё духовное здание праведности строится на этих трех адамантовых камнях: с веры оно начинается[827], надеждою — возрастает через труды и подвиги, а любовью — венчается[828]. Мартирий подтверждает взаимосвязь

822 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 4, 3 // CSCO. 214. P. 32; см. об этом же §§ 10–11.

823 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 9, 8 // CSCO. 252. P. 29.

824 *Idem*. Liber perfectionis II, 2, 4 // CSCO. 214. P. 9.

825 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 3, 2 // CSCO. 214. P. 25.

826 См.: *Idem*. Liber perfectionis I, II, (4–7), 42 // *Halleux A., de*. Un chapitre retrouvé. P. 288.

827 Ср.: *Idem*. Liber perfectionis II, 1, 33 // CSCO. 214. P. 8.

828 См.: *Idem*. Liber perfectionis I, III, 31 // CSCO. 200. P. 36.

трех добродетелей словами ап. Павла, который также использует схему их взаимопорождаемости. Посредством веры человек получает прощение и примиряется с Богом, приобретая доступ к Его благодати. Вера располагает его к перенесению скорбей и подвигов, которые научают его терпению, подающему опытность через перенесение искушений. Опытность производит в душе человека, многократно изведавшего помощь Божию в искушениях, надежду на Бога. От надежды же происходит любовь к Богу[829].

Каждая из этих трех добродетелей имеет свои степени развития в душе христианина. У Сахдоны можно найти высказывания относительно начального состояния этих душевных качеств: той веры, с помощью которой человек обращается ко Христу[830], той любви к Богу, которую имеет кающийся грешник[831], и той надежды на Бога, которая дает силы покаяться и удерживает от падения в грех[832]. Наряду с этим, он пишет и о таком раскрытии этих добродетелей, которое бывает только у преуспевших и совершенных. Так, он говорит и о совершенной вере, посредством которой вполне оправдывается человек и совершаются чудеса[833], о совершенной надежде, которая открывает доступ к созерцанию небесных благ[834], и о совершенной любви, которая приводит к обожению[835].

Однако в композиции своего сочинения Сахдона ясно выразил определенную иерархию этих добродетелей: сначала вера, которая производит надежду, и затем — любовь, основанная на вере и надежде: «Весьма приличествует истинно верующим и утвердившимся в надежде на

829 См.: Ibid. I, III, 32–33 // CSCO. 200. P. 36; ср. Рим. 5, 1–5.

830 Например, когда Сахдона говорит, что вера подала грешникам здравие, когда пришел Врач (см.: *Idem*. Liber perfectionis II, 9, 11 // CSCO. 252. P. 30:24–26).

831 Так, намерение Закхея предать себя на дела милосердия, подтверждающие искренность его покаяния, Сахдона называет порождением любви (см.: Ibid. II, 9, 10 // CSCO. 252. P. 30:17).

832 См.: Ibid. II, 3, 5 // CSCO. 214. P. 26.

833 См.: Ibid. II, 2, 44 // CSCO. 214. P. 23–24.

834 См.: Ibid. II, 3, 12 // CSCO. 214. P. 29.

835 См.: Ibid. II, 4, 3 // CSCO. 214. P. 32.

Бога, наслаждаясь в своем сердце чаянием своего блага и изливая свою духовную радость, в особенности опоясаться любовью к Богу»[836]. Эта идея, как было сказано выше, подтверждается апостолом Павлом, излагающим тот же порядок веры надежды и любви (см. Рим. 5, 1–5), — в его словах показан деятельный путь христианина к приобретению надежды и любви посредством веры. Подобную схему излагает прп. Максим Исповедник[837].

Эта троица добродетелей имеет свое особое значение и для монашества. Отречение от мира невозможно без любви к Тому, ради Кого оно совершается; труды подвижничества невозможны без веры в помощь и в воздаяние за эти труды; терпеливое перенесение скорбей и добровольных лишений в строгости уединенной жизни невозможно без надежды на будущие блага[838]. Взаимосвязь веры, надежды и любви ясно выражена на протяжении всей главы «О странничестве и строгой нищете». Люди, отказывающиеся не только от излишеств и удобств, но ущемляющие себя и в удовлетворении необходимых потребностей, свидетельствуют о своей надежде на Божественную помощь и о своей вере в Божий Промысл. Напротив, скапливающие богатство на обеспечение своей старости проявляют неверие и показывают отсутствие у них надежды на то, что Бог о них позаботится[839]. Страсть к накоплению денег бывает причиной того, что человек оказывается неспособным проявить любовь к ближним через оказание им посильной материальной помощи.

836 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 4, 3 // CSCO. 214. P. 32.

837 «Любовь рождается от бесстрастия, бесстрастие же рождает надежда на Бога, надежду — терпение и великодушие, сии последние — обуздывающее воздержание, а воздержание порождается страхом Божиим, страх же Божий — от веры в Господа» (*Maximus Confessor.* De charitate 1, 2 // PG. 90. Col. 961:14–18).

838 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis I, III, 29 // CSCO. 200. P. 35.

839 Совершенная надежда на Бога отрекающихся от мира прекрасно изображена в начале названной главы, при толковании молитвы Господней (*Idem*. Liber perfectionis II, 5, 3–8 // CSCO. 214. P. 51–53).

§ 5.3. Воздержание

Духовная жизнь и противодействие любым порокам не может осуществляться без строгости в отношении пищи[840]. Желающий вступить в борьбу со страстями без соблюдения строгости в питании, по словам аскета, неминуемо потерпит поражение[841]. Высказывания Сахдоны о необходимости всецелого воздержания по телу и по душе Андре де Аллё считает основополагающими в теме борьбы со страстями: эти высказывания содержатся, главным образом, в § 25 и § 59 главы «О воздержании»: «Совершенное воздержание монахов состоит в отречении от всех скотских похотей тела и дурных пожеланий души… Будем поститься всецело: телом и душой, чтобы восполнить с помощью поста то, что дано нам от Бога цельным и совершенным. Когда тело покоится от пользы поста, дух не рассеивается суетой, подражая тому, кто собирает одной рукой, а другой расточает»[842].

Именно при наставлении о посте Сахдона цитирует прп. Ефрема Сирина, называя его по имени: «Тот совершенный постник, — говорит он, — кто удаляет из себя внутренние пороки, препятствуя им проявиться вовне»[843]. Точного соответствия этим словам у прп. Ефрема найти не удалось, но, поскольку эта мысль является довольно общей для православной аскетики в целом, то ее можно усмотреть и в его «Гимнах о Посте»: «Вот, Он заповедует нам поститься устами, а равно — поститься и сердцем… И постник совершенствуется не постом только — с постом должны быть соединены и другие добродетели, чтобы благоволил к нему Иисус и поселился в нем»[844]. Воздержание в пище, по мнению Мартирия, нужно соблюдать постоянно[845],

840 См.: *Ларше Ж.-К.* Узаз. соч. С. 501.

841 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 7, 39 // CSCO. 214. P. 86.

842 *Idem*. Liber perfectionis II, 7, 25,59 // CSCO. 214. P. 81–82, 92.

843 *Idem*. Liber perfectionis II, 7, 25 // CSCO. 214. P. 81–82.

844 *Ephraem Syrus.* Hymnus de jejunio VI, 6 // Sancti Ephraem Syri hymni et sermones. T. II /T. J. Lamy. Mechliniae, 1886. Col. 681:9–10.

845 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 7, 20–24, 32, 33, 44 // CSCO. 214. P. 80–81, 84, 87.

даже если страсти не беспокоят: нередко такое затишье бывает по хитрости лукавого, желающего таким образом усыпить бдительность подвижника, чтобы потом напасть на него с новой силой[846]. Данная мысль соответствует учению прп. Исаака Сирина, который долгим опытом, пройдя через множество искушений, дознал, что «основание всех благ, возвращение души из вражеского плена, путь к жизни и свету — заключены в двух вещах: в пребывании (ܟܘܫܐ [kāwšā]) в одном месте и в постоянном посте», тогда как нерадение об этих двух дает место в душе страстям[847].

В связи с вышесказанным заслуживает внимания этимологическое содержание слова ܢܙܝܪܘܬܐ [nzīrūṯā], используемго Мартирием для обозначения воздержания. Данный термин одного корня со словом «назорей» (см. Приложение 1. С. 254). Это говорит о том, что монаха сирийцы могли идентифицировать именно как постника. Такое сближение понятий у сирийцев имеет параллели и в других национальных христианских культурах: в частности, на Руси с глубокой древности монахов называли постниками, переводя (в подавляющем большинстве случаев) греческий глагол ἀσκέω как «поститися», а существительное ἀσκητής — как «постник».

Сахдона признает удовлетворением похоти уже простое насыщение[848], не выходящее за пределы естественной потребности, и считает, что для противодействия страсти требуется не просто умеренность, но недоедание или даже голодание[849]. Поэтому признаком того, что пост оказывается полезным, является скорбь, причиняемая телу[850]. Православные святые отцы также говорят о необходимости оставлять место голоду и жажде[851]. Например, прп. Иоанн Кассиан говорит монахам, что воздержание должно

846 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 7, 33 // CSCO. 214. P. 84.

847 *Isaacus Syrus*. Sermo 37 // *Isaacus Ninivita*. De perfectione religiosa. P. 281–282.

848 «saḇʿūṯā» соответствует греческому «πλησμονή» (*Smith R. P.* Thesaurus syriacus. T. II. Col. 2509).

849 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 7, 29, 30, 32 // CSCO. 214. P. 83–84.

850 См.: Ibid. II, 7, 32–33 // CSCO. 214. P. 84.

851 См.: *Ларше Ж.-К.* Указ. соч. С. 503.

быть таким, чтобы прекращать есть еще тогда, когда остается чуство голода[852]. Подробнее практика постепенного уменьшения количества пищи при чувстве легкого голода описана в житии прп. Досифея, причем сделан вывод: «и в принятии пищи имеет значение привычка»[853].

Пост привлекает благодать Божию: постящийся отвергает надежду на пищу как естественное средство для поддержания телесных сил, вследствие чего приобретает обильную помощь Божию, сверхъетественно укрепляющую подвижника (в пример приводятся свв. Моисей, Илия, Даниил и три святых отрока)[854]. Сахдона подчеркивает, что именно вера в Божие всемогущество лежит в основе телесных подвигов[855].

Употребление пищи вопреки необходимости даже в малой мере приводит к укреплению страсти и нарушает гармонию душевных сил[856]. Поэтому совершенство воздержания предполагает отказ от любой уступки похоти: «Тот, кто хочет соблюдать строгость в житии, не может даже вкушать грубый хлеб и пить воду досыта, но может только скудно есть сухой хлеб и пить воду, чтобы поддерживать свою жизнь, чтобы не сделаться совсем неспособным исполнять вверенное ему служение»[857]. Мартирий отмечает, что и языческие философы отказывались от изобильной и утучняющей пищи, предпочитая легкую и простую, ради того чтобы приобрести мирскую мудрость[858]. Этим он желает убедительнее показать необходимость воздержания в пище для христиан, ищущих не мирского, но высшего любомудрия.

По отношению к воздержанию в пище Сахдона — ригорист. Одной из главных черт сирийского христианства вообще является аскетизм, как

852 См.: *Joannes Cassianus*. De coenobiorum institutis 5, 8 // PL 49. Col. 223:19–25.

853 См.: Vita S. Dosithei 5 // SC. 92. P. 128, 130.

854 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis I, III, 19–22 // CSCO. 200. P. 33.

855 См.: *Idem*. Liber perfectionis I, III, 24 // CSCO. 200. P. 33.

856 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 7, 26 // CSCO. 214. P. 82.

857 *Idem*. Liber perfectionis II, 7, 28 // CSCO. 214. P. 83.

858 См.: *Idem*. Liber perfectionis I, II, 8, 26 // CSCO. 200. P. 15.

отмечает проф. А. И. Сидоров[859]. Однако православной аскетике, которая в основном базируется на учении греческих авторов, свойственно больше умеренности, чем сирийской традиции. Разница в отношении к воздержанию в Православной Церкви и в Церкви Востока просматривается еще и в том, что Сахдона говорит только о строгости и почти ничего не говорит об умеренности[860], тогда как, например свт. Василий Великий неоднократно говорит о необходимости соразмерять пост с телесными силами и «не иметь в виду ни наслаждение, ни злострадание плоти, но избегать неумеренности в том и в другом»[861]. Прп. Иоанн Кассиан поясняет, что умеренность в воздержании необходима по той причине, что при непосильной строгости подвижник бывает вынужден по временам давать себе послабления, не сохраняя, таким образом, необходимой равномерности в подвиге[862]. Авва Моисей — один из собеседников прп. Кассиана — считает неумеренность в воздержании даже более пагубной, чем пресыщение[863].

Касательно качества пищи святым отцам также свойственно больше умеренности. Если, как было показано, по мнению Сахдоны, сухой хлеб и вода для подвижника — уже роскошь, то свт. Григорий Нисский признаёт, что необходимое удовлетворение потребности зачастую соединено с наслаждением[864], а свт. Василий Великий предохраняет лишь от неумеренности в наслаждении, очевидно, также признавая, что невозможно

859 См.: *А. И. Сидоров*. Блаженный Феодорит Кирский — архипастырь, монах, богослов. Его значение в истории древнехристианской Церкви и православного богословия // *Феодорит Кирский, блж*. История боголюбцев / Вступ. ст., нов. пер. А. И. Сидорова. [М.]: Паломник, 1996. С. 100.

860 Об умеренности он говорит только, что питаться следует так, чтобы лишь поддерживать свои силы для исполнения своего служения (см.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 7, 28 // CSCO. 214. P. 83).

861 *Basilius Caesariensis*. Moralia. Sermo asceticus 3 // PG 31. Col. 876:44–47.

862 См.: *Joannes Cassianus*. De coenobiorum institutis VI, 23 // PL. 49. Col. 292.

863 См.: *Idem*. Collatio II, 17 // PL. 49. Col. 550.

864 «Хотя потребность и удовольствие часто соединяются между собой… мы не должны отказываться от удовлетворения потребности по причине сопутствующего ему удовольствия» (*Gregorius Nyssenus*. De virginitate 21, 2 // SC. 119. P. 508 (рус. пер.: *Григорий Нисский, свт*. Аскетические сочинения и письма / Изд. подг. Т. Л. Александровой под общ. науч. ред. А. Г. Дунаева. М., 2007. С. 128)).

совсем избежать удовольствия, соединенного с питанием[865]. Прп. Феодор Студит, в свою очередь, даже дает наставление монастырскому повару, чтобы пища была приготовлена вкусной (ἡδέα)[866].

§ 5.4. Целомудрие и девство

Относительно терминологии следует сказать, что у Мартирия-Сахдоны слова «bṯūlūṯā» и «qaddīšūṯā» (см. Приложение 1. С. 254)[867] всегда употребляются в смысле *девства*, тогда как для обозначения чистоты в супружестве всегда используются другие слова[868]. Поэтому трудно понять, по какой причине Андре де Аллё регулярно переводит слово «bṯūlūṯā» как continence («воздержание»), даже в названии главы «О девстве и святости», оговариваясь специально только для 18-го и 19-го параграфов этой главы, что только в них речь идет именно о девстве (virginité).

Девство свойственно состоянию ангелов, а также людей в будущем веке (см. Приложение 3. С. 280)[869]. Именно благодаря чистоте (святости) подвижник бывает достоин видеть Господа[870]. Поэтому отказ от брака и соблюдение девственности, как многократно повторяет Сахдона, является противодей-ствием собственной природе и превышает человеческие способности[871]. Девство оказывается возможным только как дарование Божие

---

865 См.: *Basilius Magnus.* Regulae fusius tractatae 19 // PG. 31. Col. 968.

866 «Смотри, повар, за тем, как готовишь пищу братьям, чтобы по нерадению то, что должно быть вкусным (ἡδέα), не сделать невкусным (ἀνήδεα) по лени и небрежности» (*Theodorus Studita.* Catechesis magna II, 97 // *Θεόδωρος Στουδίτης.* Μεγάλη κατήχησις / изд. А. И. Пападопуло-Керамевс. СПб.: Типография В. Ф. Киршбаума, 1904. Σελ. 699). В другом месте повар получает указание готовить пищу братии «как можно лучше и вкуснее» (κάλλιστα καὶ ἡδύτατα) (*Theodorus Studita.* Catechesis magna II, 36 // Ibid. Σελ. 266).

867 В ранней сирийской Церкви времен Афраата и прп. Ефрема темин «qaddīšūṯā» скорее использовался в смысле полного отказа от супружеского общения для состоящих в браке при принятии крещения, тогда как «bṯūlūṯā» — обозначал девство в собственном смысле (см.: *Brock S. P.* The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of Saint Ephrem. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 1992. P. 135).

868 См., например: *Martirius* (*Sahdona*). Liber perfectionis II, 6, 9–10 // CSCO. 214. P. 68.

869 См.: *Idem.* Liber perfectionis II, 6, 2 // CSCO. 214. P. 65.

870 *Idem.* Epistula IV, 22 // CSCO. 214. P. 26; ср. Евр. 12, 14.

871 См.: *Idem.* Liber perfectionis II, 6, 3, 5, 12, 18 // CSCO. 214. P. 65–66, 69–70. Мысль о том, что девство

и соблюдается при Божием покровительстве, когда человек в молитве просит этого дара и помощи от Бога (см. Приложение 3. С. 282–285)[872]. Подвиг девства признается очень тяжелым: Сахдона использует много выразительных средств для изображения его трудности. Этот подвиг сравнивается с жесточайшей битвой без отдыха и перемирия (см. Приложение 3. С. 285)[873].

Девство всегда имело фундаментальное значение для христиан Сирии и Персии. В начальный период существования Церкви в этих регионах оно было широко распространено, являясь идеалом не только для монахов. Сирийские наставники в духовной жизни придавали важное значение этой добродетели и ценили ее очень высоко[874]: например, Афраат ничто не превозносит так, как девство[875], и даже считает его «основной добродетелью… которую человек должен избрать для того, чтобы вести достойную крещения жизнь»[876]. Именно поэтому в сирийских церковных общинах в свое время существовал особый класс людей — *сыны завета*, у которых соблюдение девства полагалось в основу духовной жизни. Среди сынов завета были девственники, никогда не вступавшие в брак, а также те,

---

противостоит природе, свойственна православной аскетике. В частности, так говорил свт. Григорий Нисский (см.: *Gregorius Nyssenus*. De virginitate 7, 1 // SC. 119. P. 350).

872 См.: *Martirius* (*Sahdona*). Liber perfectionis II, 6, 10,12,16 // CSCO. 214. P. 68–70.

873 Ibid. II, 6, 18 // CSCO. 214. P. 70–71.

874 См.: *Brock S.* Early Syrian Asceticism // Numen. 1973. Vol. 20. P. 9.

875 См.: *Кессель Г. М.* Учение о духовной жизни Афраата Персидского Мудреца по «Тахвите о сынах Завета» // БТ. 2003. Вып. 38. С. 365.

876 Там же. С. 362. Эту мысль Г. М. Кессель раскрывает далее (с. 367), указывая в учении Афраата причины, по которым христианин должен избрать безбрачие, причем первые две из них категоричны. Первая причина в том, что христианин обручен со Христом, из чего следует, что вступление в брак с кем бы то ни было расценивается как прелюбодеяние (см.: *Aphrahates*. Demonstrationes 6, 7 // Patrologia Syriaca 1, 1. Col. 272; рус. пер.: *Афраат Персидский Мудрец.* Тахвита о сынах Завета / пер. прот. Леонида Грилихеса и Г. М. Кесселя // БТ. 2003. Вып. 38. С. 135). Однако Афраат в данном случае говорит конкретно о сынах завета. Вторая причина в том, что, по мысли Афраата, вступление в брак лишает христианина обитания в нем Святого Духа (см.: *Aphrahates*. Demonstrationes 6, 14 // PS 1, 1. Col. 296; рус. пер.: *Афраат Персидский Мудрец.* Указ. соч. С. 143).

которые вступили в церковную общину, уже состоя в браном союзе, и после крещения отказались от супружеских отношений (не расторгая брака). О первых говорилось, что они соблюдают bt̲ūlūt̲ā — *девство*, о вторых — что они соблюдают qaddīšūt̲ā — *святость*[877]. Мартирий отмечает, что в апостольские времена еще существовал институт вдов, дававших обет больше не вступать в брак, о чем ап. Павел пишет св. Тимофею (1 Тим. 5, 9–16): этот обет также обозначается как «святость»[878]. В главе «О девстве и святости» из «Книги совершенства» используются оба эти понятия, однако, поскольку ко времени написания данного произведения институт сынов завета уже не существовал, то слово «qaddīšūt̲ā» здесь скорее имеет значение *целомудрия*. В связи с этим следует отметить, что часто встречающееся слово «bt̲ūlūt̲ā» естественно переводить как «девство» или «девственность», и некорректно передавать его словом «continence» («воздержание»), как это обычно делает Андре де Аллё[879].

Из трех монашеских обетов Мартирий прямо называет обетом только девство. Это, на наш взгляд, естественно по той причине, что именно безбрачие является особенностью монахов, тогда как послушание и нестяжание требуются от всех христиан, а от монахов они требуются только в большей степени. Мартирий адекватно воспринимает значимость монашеских обетов. Обет, в соответствии с самым смыслом, заключенном в этом понятии, требует от принявшего его на себя обязательного его исполнения в полном объеме. Монашеские обеты действительны в течение всей жизни человека и поэтому отказ от них равносилен отречению от Христа: «Как отречение от христианства есть отступничество, так и

877 Святыми (qaddīšē) называл девственников Афраат. В семитских языках основа «qdš» имеет значение отделения, и к давшим обет девства это слово прилагается на том основании, что они отделили себя от мира (см.: *Brock S.* Early Syrian Asceticism // Numen. 1973. Vol. 20. P. 11).

878 См.: *Martyrius* (*Sahdona*). Epistula IV, 50–51 // CSCO. 254. P. 35–36.

879 Так, у Г. Гуссена это Jungfräulichkeit — *девство* (*Goussen H.* Martyrius-Sahdona's Leben und Werke. S. 21).

отречение от монашества точно так же есть отступничество»[880], — говорит Мартирий со ссылкой на неких «наших отцов», которые принятие монашества ставили в один ряд с крещением[881]. Разумеется, строгое соблюдение обета девства безусловно требовалось от всех монахов: «Если кто-нибудь, после того как дал обет святости и вступил в чин совершенства, затем снова возвращается к браку, то это считается отпадением от добродетели, вменяется в грех и подлежит осуждению на грядущем суде»[882], — а также называется наиболее тяжким святотатством, так как похищается не неодушевленный предмет, посвященный Богу, но человек — самое совершенное из Его созданий[883]. Мартирий обоснованно считает попрание этого обета грехом, худшим, чем прелюбодеяние, потому что нарушающий его изменяет не жене, но Богу[884].

Основываясь на словах апостола Павла (см. 1 Кор. 7, 2.5–6), писатель признает супружество уделом слабых[885], в чем опять можно усмотреть общую тенденцию сирийского аскетизма, которому присущ особый ригоризм. Следует иметь в виду и то, что девство занимало доминирующее положение и в учении великих церковных учителей: например, «у св. Василия Великого идеал аскетического совершенства как бы предназначался для всех христиан», — к такому выводу приходит проф. А. И. Сидоров[886].

880 *Martyrius* (*Sahdona*). Epistula IV, 171 // CSCO. 254. P. 70:15–18.

881 Ibid. Андре де Аллё обнаружил похожие слова в шестой книге «Изречений старцев»: «Был некто великий из прозорливцев, который утверждал: “Силу, которую я видел пребывающей при совершении крещения, я видел и над монашеским посвящением”» (De vitis patrum liber sextus, sive Verba seniorum 1, 9 // PL 73. Col. 994).

882 *Martyrius* (*Sahdona*). Epistula IV, 53 // CSCO. 254. P. 36–37. Женщину, на которой женился монах, Мартирий в письме к нему называет блудницей (ܙܢܝܬܐ [zānīṯā]) по причине незаконности брака (Ibid. 59. P. 39).

883 См.: *Martyrius* (*Sahdona*). Epistula IV, 30 // CSCO. 254. P. 28.

884 *Idem*. Epistula IV, 54 // CSCO. 254. P. 37.

885 *Idem*. Epistula IV, 52–53 // CSCO. 254. P. 36–37.

886 *Сидоров А. И.* Становление культуры святости: древнее монашество в истории и литературных памятниках // У истоков культуры святости: памятники древнецерковной аскетической и монашеской письменности / Вступ. ст., пер., комм. А. И. Сидорова. М., 2002. С. 35.

В признании девства путем крайне трудным Мартирий согласен с православной традицией[887]. Если же в некоторых высказываниях православных авторов девство по-видимому называется более легким путем, чем супружество, то здесь нет противоречия, если учесть и слова ап. Павла о вступивших в брак: «Таковые будут иметь скорбь по плоти, а мне вас жаль» (см. 1 Кор. 7, 28). Так, свт. Григорий Нисский писал, что девство подходит для более слабых, «чтобы они прибегали к девству, как к безопасной крепости»[888], а свт. Василий Великий говорил, что избравшему сожительство с женой «потребно больше трудов и охранения, для того чтобы улучить спасение», поскольку таковой, живя посреди многих соблазнов, должен сопротивляться многим побуждениям ко греху[889]. Это не значит, что названные святые отцы считали девство более легким в абсолютном смысле — они скорее говорили о разных видах труда: труд соблюдения девства очень тяжел, но он не связан с мирскими заботами и потому более удобен для того, кто не желает связываться с этими заботами. Чувствующий же себя способным взять на себя попечение о семье и таким образом достигать спасения в этом смысле признается более сильным.

Сахдона говорит и о том, что девство ценно не как самоцель, но как соблюдаемое из любви к Богу: безбрачие должно служить для удобства исполнения Божиих заповедей, как об этом писал и ап. Павел: «Неженатый заботится о Господнем, как угодить Господу» (1 Кор. 7, 32; см. Приложение 3. С. 284)[890]. Прп. Макарий Великий также говорит о девстве, что оно бывает

887 Представляется самоочевидным, что девство следует признать жизнью, более трудной, если и Господь сказал, что «не все вмещают слово сие» (Мф. 19, 11), а супружество избирают большинство людей. На этот счет можно привести и высказывание свт. Иоанна Златоуста: «Много суть добродетелей: одни большие, другие превосходнее, а иные меньшие, но нет ничего труднее девства: это борьба без отдыха, война, никогда не имеющая перемирия, если только по милости Христовой» (*Joannes Chrysostomus.* Oratio de jejunio et eleemosyna // PG 48. Col. 1061:72–77 — у Ж.-П. Миня отнесено к подложным).

888 См.: *Gregorius Nyssenus*. De virginitate 9, 2 // SC. 119. P. 366.

889 См.: *Basilius Caesariensis*. Ascetica. Sermo asceticus 2 // PG 31. Col. 629:17–26.

890 См.: *Martirius* (*Sahdona*). Liber perfectionis II, 6, 13 // CSCO. 214. P. 69.

напрасным, если не приносит духовных плодов (добродетелей), причем поясняет свои рассуждения евангельской притчей о десяти девах[891]. Свт. Григорий Нисский утверждает, что девство — это основание, на котором должно созидать все дела добродетели, и что оно бывает напрасным, если с ним не будет согласована вся жизнь[892].

§ 5.5. Странничество и нищета

Глава «Книги совершенства», посвященная нестяжательности, называется: «О странничестве и строгой нищете». В понятие *странничество* (ܐܟܣܢܝܘܬܐ [aksnāyūṯā], см. Приложение 1. С. 255) вкладывается смысл отречения от мира вообще, то есть от всего, что мешает монаху в его духовном труде: от пристрастия к различного рода собственности и от родственных и дружеских связей. Мерой же довольства материальными благами, по Мартирию, должна быть необходимость потребного для жизни: «Совершенная нищета ради Бога не есть только удаление от богатства и собственности, но и от всего ничтожного (ܫܝܛܐ [šīṭā])[893], превышающего меру необходимой потребности»[894], — пишет он. В этом смысле нестяжательность тесно связана с воздержанием: довольствоваться нужно простой одеждой и худой пищей (ܣܝܒܪܬܐ ܒܨܝܪܬܐ [saybarṯā bṣirṯā]).

Мартирий пишет о полноте отречения от всех привязанностей и обозначает градации отречения от внешних предметов и от душевных расположений: «“Совершающий подвиг”, — как сказано, — “воздерживает-

891 См.: *Macarius Magnus.* Sermones (typus I) 1, 9, 10–12 // *Макарий Египетский, прп.* Духовные слова и послания. Собрание I. С. 252.

892 См.: *Gregorius Nyssenus*. De virginitate 18, 1 // SC. 119. P. 466.

893 Нельзя не обратить внимания на примечательное сходство между словами Мартирия и выражением из «Последования великого ангельского образа», в котором также сказано об «обособленном стяжании ничтожной вещи» (ἐπίκτησις ἰδιάζουσα οἰκτροῦ πράγματος, Officium magni & Angelici habitus // Εὐχολόγιον: sive Rituale Graecorum / Ed. J. Goar. Venetiis: Ex Typographia Bartholomaei Javarina, 1730. P. 408:50).

894 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 5, 23 // CSCO. 214. P. 57.

ся[895] от всего” (1 Кор. 9, 25). Таковым следует воздержаться[896] и обнищать от всего, что мешает их бегу: не только от денежной собственности (ܩܢܝ̈ܢܐ ܕܥܘܬܪܐ [qenyānē d̲-ʿutrā]), но и от обусловленных ею удобств (ܢܝ̈ܚܐ [nyāḥē]), не только от удобств, но и от обусловленных ими страстей (ܚܫ̈ܐ [ḥaššē]), не только от страстей, но и от порочных помыслов (ܡܚܫ̈ܒܬܐ ܒܝ̈ܫܬܐ [maḥšb̲āt̲ā b̲īšāt̲ā]) о них *(о собственности или об удобствах — и. М.)*, не только от помыслов, но и от расположений в уме (ܡܣܒܪܢܘܬܐ ܕܒܬܪܥܝܬܐ [masbranwāt̲ā d̲a-b̲-t̲arʿīt̲ā])»[897].

В приведенном отрывке Мартирий изложил в иерархическом порядке степени глубины пристрастия к материальным благам. Внешние предметы обозначены как «деньги» (точнее, «богатство» — ܥܘܬܪܐ [ʿutrā]) и «удобства» или «наслаждения» (ܢܝ̈ܚܐ [nyāḥē]), на которые они расходуются. Эти два понятия — *деньги* и *удобства* — объемлют собой все материальное, от пристрастия к которому необходимо отказаться. Между внутренними душевными расположениями автор выделил три степени: страсти, помыслы и расположения в уме. Если понятия *страсти* и *помыслы* регулярно употребляются в аскетической литературе и поэтому их значение общеизвестно[898], то не вполне ясно, что имеет в виду писатель под «расположениями в уме». Судя по контексту, привязанность в расположениях ума должна быть более тонкой, чем в помыслах. Ряд значений слова ܬܪܥܝܬܐ [t̲arʿīt̲ā], указанный в наиболее полных словарях[899], позволяет связывать данное понятие именно с ментальной деятельностью и переводить его словом «ум». Однако в словаре Брокельманна, наряду с mens, указывается и animus, что дает возможность в данном случае понимать под ܬܪܥܝܬܐ [t̲arʿīt̲ā]

---

895 Дословно: «воздерживает свой ум» (ܐܚܕ ܪܥܝܢܗ [aḥḥed̲ reʿyānēh]) — так и в Пешитте.

896 Дословно: «воздержать свой ум».

897 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 5, 14 // CSCO. 214. P. 54–55.

898 См., например: *Зарин С. М.* Указ. соч. С. 235–236, 242–248.

899 См.: *Smith R. P.* Thesaurus syriacus. T. 2. Col. 3948–3949; *Brockelmann K.* Lexicon Syriacum. P. 738.

скорее *дух*. Тогда становится понятным, почему Мартирий разграничивает *помыслы* и *расположения в уме*: если под первыми понимаются действия ума, то под вторыми — сердечные чувства, то есть в данном случае страстные привязанности. Возможно, Мартирий таким образом обозначает образ мыслей человека, привязанного к материальным благам, как о том пишет и свт. Григорий Нисский: «Мысль суждения о благе у согрешающих воображает, что благо заключается в материальном, а на невещественную красоту не взирает»[900].

Подобную схему Мартирий излагает еще раз, также выделяя *удобства*, *страсти* и *помыслы*: «Совершенно возненавидим удобства, производимые предметами, обслуживающими похоть, через злострадание умертвим порождения производимых ими страстей, исторгнем дурные помыслы, которые заводятся от них»[901]. Отречение от страстей, помыслов и душевных расположений Мартирий, разумеется, считает более важным, чем отречение от внешнего: он напоминает слова апостола Павла: «Я научился быть довольным тем, что у меня есть; умею жить и в скудости, умею жить и в изобилии, научился всему и во всем: насыщаться и терпеть голод, быть и в обилии, и в недостатке» (Флп. 4, 11–12), — и призывает не расслабляться при изобилии, не соблазняясь удобствами[902]. Прп. Исаак также предостерегает от привязанности к телесному покою, говоря, что Господь знает, что живущим в телесном покое (ܟܕ ܡܢܝܚܝܢ ܒܦܓܪܐ [kaḏ mnāḥin b-pagrā]) невозможно пребывать в Его любви[903], — и что если человек «не возненавидит мира, то не выдержит без его забот и покоя (ܥܢܝܢܗ ܘܢܝܚܗ [ʿenyānēh wa-nyāḥēh])[904].

Говоря об отречении от мира, Мартирий, по своему обыкновению, обращается к теме любви. Совершенство любви к Богу, по его словам, не

900 *Gregorius Nyssenus.* Epistola canonica // PG. 45. Col. 232:52–54.

901 *Martyrius (Sahdona).* Liber perfectionis II, 5, 46 // CSCO. 214. P. 65.

902 См.: *Idem.* Liber perfectionis II, 11, 56 // CSCO. 252. P. 100.

903 См.: *Isaacus Syrus.* Sermo 60 // *Isaacus Ninivita.* De perfectione religiosa. P. 426.

904 См.: *Idem.* Sermo 63 // Ibid. P. 440.

оставляет места для какой бы то ни было мирской вещи в душе человека, имеющего такую любовь[905]. Так, подвижник отказывается не только от материальных благ и от всего, что связано со славой и почестями, но и от естественной любви к родственникам[906]. В основание для отречения от пристрастия к вещественным благам мира Мартирий полагает надежду на Бога: живущих ожиданием Царства Небесного не занимает забота о земном, потому что они ценят только свою связь с Богом и уверены, что Он позаботится обо всем, необходимом для них[907]. В завершение своих наставлений о нестяжательности и отречении от мира писатель указывает на конечную цель этого отречения — соединение с Богом, или обожение: «Полностью отрекшись от всякой вещи и став совершенно чуждыми целому миру, мы сможем последовать нашему Господу с полной любовью и соединиться с Ним всем нашим духом»[908].

§ 5.6. Терпение

Добродетели терпения Мартирий-Сахдона посвящает отдельную главу. Эта добродетель у него обозначается двумя словами: ܢܓܝܪܘܬܐ [naggīrūṯā] и ܡܣܝܒܪܢܘܬܐ [msaybrānūṯā] (см. Приложение 1. С. 256). Терпение (msaybrānūṯā) Мартирий указывает как средство для противодействия унынию[909]. Эта добродетель также является необходимым условием для проявления любви к обижающим: «Терпением скорбей укрепляется сердце и душа становится пространной»[910], так что любовь к обидчикам бывает столь крепкой, как любовь к друзьям[911]. И опять-таки, любовь является причиной благодушного

905 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 5, 2 // CSCO. 214. P. 51:2–4.

906 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 5, 9–10 // CSCO. 214. P. 53.

907 Надежда подвижников на Бога прекрасно выражена Мартирием в толковании молитвы Господней, которым начинается глава «О странничестве и строгой нищете»: Ibid. II, 5, 3–8 // CSCO. 214. P. 51–53.

908 Или «умом» — ܬܪܥܝܬܐ [ṯarʿīṯā] (Ibid. II, 5, 47 // CSCO. 214. P. 65).

909 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Epistula I, 13; 1, 35 // CSCO. 254. P. 4, 10.

910 *Idem*. Liber perfectionis II, 12, 33 // CSCO. 252. P. 111.

911 См.: Ibid.

перенесения любой скорби: «Любовь с радостью принимает обиды, как если бы они были похвалами; голод для нее — удовольствие, жажда — радость»[912]. Сохранение доброго расположения к ближним в душе является залогом беспечалия в скорбях, причиняемых ими: спокойное перенесение огорчений производит в душе кротость и сострадание — те качества, которые наиболее уподобляют Богу[913]. Действительно, по наблюдению Иоанна-Кассиана, человек, впавший в печаль, бывает настолько чужд кротости, что становится неспособным проявлять даже обычную приветливость при посещении приятелей и близких людей[914].

Так как терпение необходимо для мужественного перенесения скорбей, Мартирий говорит об этой добродетели очень часто: у него много увещаний к терпению в скорбях, которыми наполнен путь праведности (ܐܘܪܚܐ ܕܙܕܝܩܘܬܐ [ūrḥā ḏ-zaddīqūṯā]), являющийся предметом особого внимания писателя в первой части «Книги совершенства»[915]. Мартирий убежден, что без скорбей невозможно спастись. Распространяя слова Господа Иисуса Христа (Лк. 6, 20–26), он учит, что не будет наслаждаться в Царстве Небесном тот, кто не скорбел и не воздерживался в этой жизни, не получит награды тот, кто не трудился, не увенчается тот, кто не боролся, не обретет покоя тот, кто не утомлялся, и не прославится тот, кто не переносил терпеливо бесчестие и презрение[916]. Без терпения в телесных подвигах, — утверждает Мартирий, — невозможно достигнуть Христа[917]. Писатель приводит в пример терпеливого перенесения скорбей истории из житий многих святых из Священного Писания[918]. Все святые терпели множество скорбей на пути Христовом,

912 *Idem*. Liber perfectionis II, 4, 23 // CSCO. 214. P. 39:6–8.

913 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 12, 91–93 // CSCO. 252. P. 127–128.

914 См.: *Joannes Cassianus*. De coenobiorum institutis 9, 4 // PL. 49. Col. 355:17–27.

915 См. выше. С. 166–168.

916 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis I, III, 91–93 // CSCO. 200. P. 52.

917 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis I, III, 96 // CSCO. 200. P. 53; ср. 1 Кор. 9, 26–27.

918 В частности, одна из глав второго раздела первой части «Книги совершенства», названная в рукописи «…о праведниках и древних отцах, и о трудах и скорбях, среди которых они шествовали», полностью

поэтому тот, кто удаляется от скорбей, недостоин этого пути[919]. И монахи, по мнению Сахдоны, отличаются от мирян именно тем, что последние не могут «проводить жизнь распятия» (ܕܘܒܪܐ ܕܙܩܝܦܘܬܐ ܡܓܡܪ [dūḇārā ḏa-zqīp̄ūṯā magmar]), тогда как это непременно требуется от оставивших мир[920].

Писатель подчеркивает, что терпение должно проявлять даже до смерти, и при этом выражает такую характерную для православной аскетичекой традиции мысль: мученичество проявляется не только в гонениях, но и в добровольных подвигах: посте, бдении, молитве и прочих трудах подвижничества[921]. Труды ради добродетели регулярно называют мученичеством и святые отцы. Свт. Иоанн Златоуст говорит, что время мученичества — всегда: гонителями являются диавол и бесы, а страдание проявляется в обуздании страстей — гнева и похоти[922]. Почти то же читаем в корпусе «Греческого Ефрема»: «Хотя и не время сейчас мученичества, будем мучениками в совести, противостоя умышлениям диавола смиренномудрием, терпением и любовью к Богу и к ближнему»[923]. К тому же призывает прп. Исаак Сирин[924], а прп. Феодор Студит постоянно употребляет выражение

посвящена примерам из житий библейских праведников См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis I, II, (4–7), 1–54 // *Halleux A., de.* Un chapitre retrouvé. P. 263–295.

919 См.: *Idem*. Liber perfectionis I, III, 100–102 // CSCO. 214. P. 54–55. Ср. с высказыванием прп. Исаака: «Малая скорбь ради Бога лучше для Бога, чем великое дело без скорби, потому что в добровольной скорби явна выстраданная добродетель любви… Поэтому святые ради любви Христовой были испытаны скорбями, а не деятельностью в покое» (*Isaacus Syrus*. Sermo 34 // *Isaacus Ninivita.* De perfectione religiosa. P. 222:4–9).

920 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis I, II, 8, 75 // *Brock S. P.* A Further Fragment of the Sinai Sahdona Manuscript // Le Muséon. 1968. Vol. 81. P. 142.

921 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis I, II, (4–7), 42 // *Halleux A., de.* Un chapitre retrouvé. P. 288.

922 См.: *Joannes Chrysostomus.* In sanctum Barlaam martyrem 1 // PG. 50. Col. 677.

923 *Ephraem Syrus.* In sermonem, quem dixit Dominus, quod in hoc mundo pressuram habebitis, et de perfectione hominis // *Ephraem Syrus.* Opera omnia, graece et latine T. III / Ed. J. S. Assemani. R.: Ex Typographia Pontificia Vaticana, 1746. P. 294. В последнем издании «Гречекого Ефрема» Франдзоласа (*Ἐφραὶμ ὁ Σύρος, ὅσιος*. Ἔργα. Τ. Δ' / Κείμενο, μετάφρ., σχόλια Κ. Γ. Φραντζολᾶ. [Θεσσαλονίκη]: Ἐκδόσεις τὸ Περιβόλι τῆς Παναγίας, 1992. Σελ. 333–398) данное произведение имеет много разночтений с изданием Ассемани, и этих слов там нет.

924 «Предай себя на смерть в усердии, а не на жизнь в беззаконии. Мученики — не только те, которые

«мученическое послушание» (μαρτυρικὴ ὑπακοή) по отношению к общежительным монахам[925].

§ 5.7. Кротость

В «Книге совершенства» есть много увещаний к прощению обид и к тому, чтобы искать примирения с обидевшим. Главная причина необходимости прощать — это невозможность молиться для того, кто не прощает: если такой человек молится Богу, то он лжет Ему, потому что говорит: «Прости мне, как я простил», — а сам не прощает[926]. В возможности простить ближнему нанесенную им обиду благоразумный человек находит для себя выгоду: он радуется, что воспользовался самым удобным способом получить прощение своих грехов[927]. Почти то же самое говорят прп. Марк Подвижник[928] и свт. Иоанн Златоуст[929].

Христианин должен не только прощать сам, но еще и заботиться о том, чтобы никто не гневался на него, так как Богу неугодна молитва и, вообще, какая бы то ни было жертва от человека, на которого кто-либо гневается, причем не имеет значения, справедлив этот гнев или нет и ничтожен ли или значителен повод, вызвавший его[930]. Мартирий облекает свое увещание в форму фиктивного диалога, обращаясь от лица Бога к тому, кто молится Ему об оставлении своих грехов, а сам не хочет простить ближнему. Точно так же

принимают смерть за веру Христову, но и те, которые умирают за соблюдение Его заповедей» (*Isaacus Syrus*. Sermo 3 // *Isaacus Ninivita.* De perfectione religiosa. P. 31:19–22).

925 См., например: *Theodorus Studita.* Catechesis magna II, 16 // *Θεόδωρος Στουδίτης*. Μεγάλη κατήχησις / изд. А. И. Пападопуло-Керамевс. СПб.: Типография В. Ф. Киршбаума, 1904. Σελ. 108; *Idem.* Catechesis magna III, 55 // *Theodorus Studita, s. p. n.* Magnae Catecheseos Sermones // Nova Patrum Bibliotheca. T. 9/2 (Cat. 1-77) / ed. J. Cozza-Luzi. R.: Bibliotheca Vaticana et Typi Vaticani, 1888. P. 153; *Idem.* Catechesis magna III, 64 // Ibid. P. 178.

926 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 12, 75 // CSCO. 252. P. 122–123.

927 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 12, 53–54 // CSCO. 252. P. 116.

928 См.: *Marcus Eremita.* Consultatio intellectus cum sua ipsius anima 5, 4 // PG. 65. Col. 1108:32–37.

929 См.: *Joannes Chrysostomus.* Ad populum antiochenum 20, 6 // PG. 49. Col. 206:14–16.

930 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 12, 76–77 // CSCO. 252. P. 123.

выражается и Афраат[931], которого, с большой долей вероятности, Мартирий перефразирует, на что указывает еще и использование у обоих евангельской притчи о должнике, которому было прощено десять тысяч талантов (Мф. 18, 23–35)[932].

Потерпевший обиду, по мнению Мартирия, должен сам искать примирения и не имеет права ждать, когда ближний первым проявит инициативу. Основывается такое требование на том, что каждый отвечает за себя и должен исполнять со своей стороны заповеданное Богом, ведь обидевший может не прийти и не попросить прощения, и в таком случае тот, кому нанесена обида, не сможет молиться[933]. От потерпевшего обиду Сахдона требует крайнего смирения: он сам должен припасть к ногам обидевшего и просить у него прощения за то, что ввел его в гнев[934]. Точно так же наставляет авва Иосиф — один из собеседников прп. Иоанна-Кассиана[935].

У других святых отцов, несомненно, также можно найти подобное наставление, но оно менее требовательно: свт. Иоанн Златоуст увещевает не отказываться и извиниться перед теми, которые причинили обиду[936], а прп. Исидор Пелусиот предъявляет еще менее категоричное требование: он советует пресвитеру Даниилу простить согрешившего против него, даже если тот не просит у него прощения[937]. Причину того, что у святых отцов наставления о прощении обид настолько мягче, можно предположить в том, что они имели целью смягчить души немощных и поэтому не требовали от них многого.

В наставлениях Сахдоны о мире во взаимоотношениях с ближними

931 См.: *Aphrahates*. Demonstrtiones 2. De caritate 14 // The Homilies of Aphraates, the Persian Sage. Vol. I / Ed. & transl. W. Wright. [L.]: Williams and Norgate, 1869. P. ܠܙ [37].

932 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 12, 60 // CSCO. 252. P. 118; *Aphrahates*. Ibid.

933 См.: *Idem*. Liber perfectionis II, 12, 80–83 // CSCO. 252. P. 124–125.

934 См.: Ibid. II, 12, 72 // CSCO. 252. P. 121–122.

935 См.: *Joannes Cassianus*. Collationes XVI, VI // PL. 49. Col. 1021:16–21.

936 См.: *Joannes Chrysostomus*. De Davide et Saule homilia III, 9 // PG. 54. Col. 708:51–53.

937 См.: *Isidorus Pelusiota*. Epistularum liber quintus XXII. Danieli presbytero // PG. 78. Col. 1337:49–1340:5.

проявляется характерная черта его поучений — отсутствие методичности в руководстве духовной жизнью: он пишет, что необходимо прощать, но не пишет о том, каким путем можно достичь такого душевного устроения, при котором человек без труда прощает виновным перед ним. Прп. Марк Подвижник говорит, что тщеславие и сластолюбие мешают прощать обиды и что прежде всего необходимо позаботиться об избавлении от этих двух[938], а практическим путем к прощению обид ближним служит молитва, соединенная с подвигом, потому что часто человек не находит в себе сил простить ближнему[939].

§ 5.8. Смирение и послушание

Писатель осознает величие добродетели смирения (ܡܟܝܟܘܬܐ [makkīḵūṯā], см. Приложение 1. С. 256) и ее редкость, отмечая, что в собственном смысле смирением обладает только Христос[940]. Схожим образом о высоте и непостижимости смирения говорит прп. Иоанн Лествичник[941]. Смирение Мартирий признает именно Божией добродетелью, так что даже высказывает пожелание, чтобы Бог усовершил всех в смирении Божием[942]. Осознание своей греховности, как считает Мартирий, — это еще не смирение[943]. Эта его мысль имеет параллель в корпусе «Греческого Ефрема»[944], причем в обоих случаях она высказывается в контексте рассуждений о мытаре из евангельской притчи (см. Лк. 18, 10–17). Смирение способно миновать все злоухищрения диавола[945].

938 См.: *Marcus Eremita.* Consultatio intellectus cum sua ipsius anima 5, 5 // PG. 65. Col. 1108:54–55.

939 См.: Ibid. Col. 1108:28–32.

940 См.: Ibid. II, 10, 2; 10, 4 // CSCO. 252. P. 53–54.

941 *Joannes Climacus.* Scala Paradisi 25 // PG. 88. Col. 988–989.

942 См.: *Martyrius (Sahdona).* Liber perfectionis II, 10, 95 // CSCO. 252. P. 81.

943 См.: *Idem.* Liber perfectionis II, 8, 14 // CSCO. 252. P. 53–54.

944 См.: *Ephraem Syrus.* De oratione (CPG 4058) // Sancti patris nostri Ephraem Syri Opera omnia, graece et latine / Ed. J. S. Assemani. T. III. R.: ex Typographia Pontificia Vaticana, 1746. P. 456:39–41.

945 *Martyrius (Sahdona).* Liber perfectionis I, III, 115 // CSCO. 200. P. 58–59. Ср. с известным высказыванием, приписываемым прп. Антонию Великому: «Видел я все сети диавола, простертые по земле, из-за чего

Мартирий увязывает смирение с деятельным проявлением любви к ближним: он увещевает признавать все свои способности дарованиями Божиими и смиренно употреблять их на служение ближним, вместо того чтобы из-за них превозноситься над другими[946]. Такой образ поведения проявляется в монашеском послушании, которому Мартирий посвящает целую главу. Понятие *послушание* автор обозначает тремя словами: ܡܫܬܡܥܢܘܬܐ [meštamˁānūṯā], ܡܬܬܦܝܣܢܘܬܐ [meṯṯāpisnūṯā] и ܫܘܥܒܕܐ [šuˁbāḏā] (см. Приложение 1. С. 256), не делая между ними смысловых различий.

В его наставлениях касательно послушания можно выделить три основных аспекта. Первый из них самоочевиден: он предполагает повиновение не человеку-наставнику, но Богу — через исполнение Его заповедей[947]. Другой аспект послушания, по мнению Мартирия, менее важный, — это отсечение своей воли при подчинении старшим. Об этой стороне послушания он говорит немного. Смысл подчинения монаха игумену или кому-либо старшему не выходит за рамки того послушания, которое необходимо для нормального функционирования любого человеческого общества: семьи, армии и какой бы то ни было организации, в которой необходима субординация, чтобы не нарушался порядок и чтобы совместная деятельность людей была плодотворной, а не бесполезной. Вместе с тем, о душевной пользе отречения от своей воли Мартирий говорит очень немного и в общих словах. Так, он признает послушание основанием монашеской жизни, утверждая, что всякий, желающий обучиться добродетелям, должен положить основание на «камне послушания», чтобы дом, построенный из деятельности на основе расположений своенравного сердца, словно на песке,

восскорбел и сказал: Горе человеческому роду! Кто может избавиться от них? И сказано было мне: “Смирение пасет от них: они даже не могут прикоснуться к нему”» (*Antonius Magnus.* Admonitiones // PG. 40. Col. 1089).

946 См.: *Martyrius (Sahdona).* Liber perfectionis II, 10, 91–92 // CSCO. 252. P. 80–81.

947 См.: Ibid. II, 11, 4–8 // CSCO. 252. P. 82–84.

не подвергся великому разрушению, о котором сказал Господь (см. Мф. 7, 27)[948]. «Начало всякой вашей добродетели и основа вашего правила жизни, — наставляет Мартирий, — смирение сердца, покорность (ܫܘܥܒܕܐ [šuʿbāḏā]) и повиновение (ܡܬܛܦܝܣܢܘܬܐ [meṯṯāpisnūṯā][949]) всякой заповеди без уклонения, кротость без отговорок занятостью чем-либо — иначе «всуе ваше служение» (Иак. 1, 26)[950], суетно и ваше правило жизни»[951]. Судя по всему, отсутствие внимания к духовной пользе отречения от своей воли — общая черта сирийских аскетических писателей: прп. Исаак также ничего не говорит об этом[952].

Наряду с поучениями о послушании, Мартирий пишет и о необходимости для подчиненного испытывать, полезно ли то, что приказывают. От тех занятий, которые приносят вред душе, следует отказываться, а исполнять только те, которые приносят пользу самому подчиненному и ближним[953]. Мартирий, как видим, делает довольно сильный акцент на рассудительности, которую должен проявлять послушник по отношению к распоряжениям старших. Очевидно, что отказ от подчинения непременно влечет за собой соответствующие прещения неповинующемуся, вплоть до его изгнания из монастыря. Иными словами, Мартирий призывает лучше пострадать за правду, нежели подчиниться беззаконному приказанию. В этом Мартирий вполне согласен со свт. Василием Великим, который также призывает испытывать то, что приказывают, не противоречит ли это

---

948 См.: Ibid. II, 11, 37–38 // CSCO. 252. P. 93–94.

949 ܡܬܛܦܝܣܢܘܬܐ [meṯṯāpisnūṯā] — Это слово не встречается в словарях. Судя по контексту, оно синонимично *послушанию* и, должно быть, родственно греческому ταπεινός (*смиренный*).

950 Слово ܬܫܡܫܬܐ [tešmeštā] (*служение*) употреблено в Пешитте.

951 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 11, 36 // CSCO. 252. P. 93.

952 Например, прп. Исаак в «I собрании» вовсе не упоминает о послушании, а Иоанн Дальятский говорит о нем немногое: должно беспрекословно подчиняться старшим и начальствующим и избегать повиновения людям порочным (см.: *Johannes Saba*. Epistula XVIII, 20,21,41 // *Jean de Dalyatha.* La collection des lettres. P. 360, 364 (в рус. пер. С. И. Соболевского «I собрания» прп. Исаака помещено как 9-е слово)).

953 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 11, 29,34 // CSCO. 252. P. 91–92.

заповедям Божиим. Святитель при этом призывает не испытывать различие лиц дающих распоряжения, но всем оказывать равное послушание[954]. В то же время, Мартирий утверждает, что следует узнавать, каков наставник прежде поступления к нему в послушание, чтобы уже после подчинения ему не подвергать исследованию его распоряжений[955]. Точно так же учит и прп. Иоанн Синайский[956]. Внутреннее противоречие между двумя этими утверждениями Мартирия устраняется, если предположить, что в первом случае он имеет в виду подчинение вообще начальственным лицам в монастыре, поскольку и свт. Василий упоминает при этом о различии лиц, а во втором случае имеется в виду послушание игумену и духовному отцу. Рассуждению в отношении исполнения даваемых приказаний Мартирий уделяет гораздо больше внимания, чем безусловному послушанию. Вероятно, это свидетельствует о том, что основным руководством для него действительно могли служить правила свт. Василия Великого, на которые он прямо ссылается, когда пишет о необходимости пройти искус послушания в монашеской общине прежде ухода на безмолвие[957].

Еще один, важнейший аспект послушания, в котором Мартирий видит основной его смысл, — это польза совместной деятельности монахов для самого монастырского братства и для всех, кому монастырь предоставляет различные услуги, то есть для паломников, странников, немощных и нищих. Ценность послушания, по мнению Мартирия, заключается не просто в отречении от своей воли, но именно в том, что, когда каждый в монашеской общине исполняет свое дело, то все вместе действуют единодушно, как члены одного тела, — и тогда их деятельность приносит результат[958]. В

954 См.: *Basilius Magnus.* Regulae brevius tractatae 114 // PG. 31. Col. 1160.

955 См.: *Martyrius (Sahdona).* Liber perfectionis II, 11, 40 // CSCO. 252. P. 94.

956 См.: *Joannes Climacus.* Scala Paradisi 4 // PG. 88. Col. 680:38–53.

957 См.: *Martyrius (Sahdona).* Liber perfectionis I, IV, 4, 3 // CSCO. 200. P. 117; ср.: *Basilius Caesariensis.* Regulae fusius tractatae 7 // PG. 31. Col. 928.

958 См.: *Martyrius (Sahdona).* Liber perfectionis II, 11, 25–26 // CSCO. 252. P. 89–90.

подтверждение своего мнения Мартирий приводит пример апостольской общины, описанной в Деяниях апостольских. Данная мысль находит отклик и в характерном уподоблении монашеского жития апостольской жизни[959]. Два рода жизни: монашеская и апостольская — имеют подобие в нестяжательности (нищете) и в организации общины: Христос и ученики — игумен и монахи[960], при этом безусловное и добровольное послушание, служащее на пользу всей общине, — именно благодаря ему она действует сообща и результативно, как единое тело. Можно даже сказать, что в понимании Мартирия послушание — это, по сути, и есть служение и помощь ближним, потому что основной объем главы о послушании в «Книге совершенства» посвящен не столько послушанию, сколько теме самоотверженного служения ближним.

Если посмотреть на все рассуждения о послушании у Мартирия с точки зрения православного святоотеческого учения, то очевидно, что у сирийского автора несколько смещены акценты: во-первых, Мартирий слишком много говорит о самоочевидном: необходимо оказывать послушание Богу через исполнение Его заповедей: на наш взгляд, его рассуждения на этот счет не имеют каких-либо мыслей, разъясняющих что-нибудь неясное, или открывающих что-нибудь новое. Во-вторых, Мартирий основной смысл послушания усматривает в утилитарной пользе совместной и согласованной деятельности братства. Польза от такой деятельности, безусловно, очевидна, но при этом Мартирий совсем не уделяет внимания душевной пользе отречения от своей воли, тогда как для святых отцов именно в этом, в первую очередь, состоит смысл монашеского послушания, причем утилитарная польза от послушания имеет второстепенное значение, так что у них можно встретить такого рода высказывания: «Послушание есть неверование себе во

959 См.: *Иерофей (Влахос), митр.* Святитель Григорий Палама как святогорец / Пер. с англ. В. А. Петухова. [Серг. П.]: С[вято-]Т[роицкая] С[ергиева] Л[авра], 2011. С. 97.

960 См.: Там же.

всем добром»[961], — а прп. Феодор Студит говорит, что Господь требует от монаха одного только отсечения своей воли[962]. В то же время, следует заметить, что и православные наставники придавали должное значение утилитарной пользе монастырского послушания. Тот же прп. Феодор Студит очень схожим с Сахдоной образом говорит об этом: «Мы состоим в тесном общении и взаимодействии друг с другом наподобие тела, как описывает апостол: *Тело едино есть, и уды имать многи*… (1 Кор. 12, 12) Все внесем свою долю труда в общее дело, и никто в порученном ему послушании и занятии пусть не допускает какого-либо вреда и ущерба для этого дела»[963].

§ 5.9. Основные итоги

Опора непосредственно на Священное Писание у Мартирия-Сахдоны проявляется не только в особом изобилии у него библейских цитат, но и в методе изложения мыслей: в учении о добродетелях он особо подчеркивает значение веры, надежды и любви, о важности которых писал апостол Павел (1 Кор. 13, 13). Тема любви для Мартирия имеет столь важное значение, что он композиционно выделяет ее и постоянно возвращается к ней в своих наставлениях. Данная тема у него непосредственно связана с памятью о Боге, с познанием Бога и с созерцанием Его: молитва и размышление о Боге, служащие ступенью к созерцанию, согласно Мартирию, являются основным средством для возрастания в любви к Богу. Совершенство любви к Богу, по учению писателя, состоит в соединении с Ним, то есть в обожении.

В своих поучениях о нестяжательности и отречении от привязанности

961 *Joannes Climacus.* Scala Paradisi 4 // PG. 88. Col. 680:37–38.

962 См.: *Theodorus Studita.* Catechesis magna III, 11 // Sancti Theodori Studitae sermones magnae catecheseos // Nova partum bibliotheca. T. 9/2. R., 1888. P. 19; рус. пер.: *Преподобный Феодор Студит*. Творения. Т. 1: Нравственно-аскетические творения. М., 2010. С. 726 (ПСТСО; т. 5).

963 *Theodorus Studita.* Catechesis magna II, 21 // *Θεόδωρος Στουδίτης.* Μεγάλη κατήχησις / изд. А. И. Пападопуло-Керамевс. СПб.: Типография В. Ф. Киршбаума, 1904. Σελ. 68; рус. пер.: *Преподобный Феодор Студит*. Указ. соч. С. 475. Мартирий довольно пространно рассуждает о важности согласованной деятельности монахов ради общей пользы братства, используя тот же образ телесных членов (см.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 11, 25–33 // CSCO. 252. P. 89–92).

ко всему мирскому Мартирий также во всем согласен с писаниями святых отцов. Поскольку речь об отречении от мира, по сути, охватывает собой тему освобождения человека от всех страстных привязанностей, мешающих ему угождать Богу, или, можно даже сказать, в конечном счете быть вместе с Богом, то именно здесь писатель высказывает мысли, относящиеся к самой сущности аскетических наставлений. Так, здесь он изображает схему глубины отречения от внешних предметов и от душевных привязанностей. Также именно в главе о нестяжательности он пишет, что конечной целью отречения от мира является соединение с Богом через любовь к Нему.

Разница между святыми отцами и Мартирием во взгляде на монашескую жизнь хорошо видна в отношении последнего к послушанию: можно заметить, что он, по сравнению с греческими святыми отцами, несколько смещает акценты, воспринимая послушание слишком односторонне и находя в нем по преимуществу внешнюю пользу и почти упуская из виду душевную пользу отречения от собственной воли. Вместе с тем, необходимо отметить: рассуждения Мартирия о том, что все члены братства должны действовать совместно на общую пользу и ради этого жертвовать своими личными предпочтениями, находятся в контексте святоотеческой мысли.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Анализ источников приводит нас к следующим выводам. Мартирий-Сахдона сознательно пошел на конфликт с Церковью Востока, приняв нетрадиционные для нее суждения в христологии, поскольку христологическая схема той традиции, в которой он был воспитан, перестала его удовлетворять. Однако и безусловно принять православную позицию ему было нелегко. Как в представителе Церкви Востока, в нем были укоренены постулаты двухсубъектной христологии, основанной на мнениях Феодора Мопсуестийского и Нестория. Особенности сирийского языка также заметно повлияли на богословскую мысль, изложенную в его сочинениях. Он формально признал истинность некоторых выражений Халкидонского Собора, в частности — схему: одно лицо и ипостась и две природы во Христе, — но, вместе с тем, не отказался и от таких суждений, как возможность исповедания во Христе «человека с его природой» и обозначения во Христе Божества и человечества такими двусмысленными языковыми средствами, как «тот и другой», «каждый из них», которые лишь отчасти можно оправдать особенностями сирийского языка. Во всяком случае, подобные выражения никогда не употребляли православные сирийские авторы: прп. Ефрем, прп. Исаак и Афраат. Фактом являются и следы христологии Нестория в богословии Мартирия, а также дословные заимствования из его «Книги Гераклида». Феодор Мопсуестийский оказал влияние на Мартирия не только в христологии, но и в антропологии, в которой последний также высказывает неправославные мнения.

Мы располагаем сведениями и о том, что Мартирий колебался, то возвращаясь в Церковь Востока, то снова уходя из нее: возможно, причина такого колебания — в нетвердости его убеждений, в пользу чего свидетельствуют показания источников о том, что и православные не всегда были удовлетворены чистотой его догматической позиции. Если о его

христологическом учении судить по тому сочинению, которое он написал еще прежде конфликта с иерерхией Церкви Востока, то приходится признать, что православное исповедание в нем скорее искажено. Если и попытаться найти возможность оценить это учение как православное, то придется делать много оговорок, толкуя этот текст на основании гипотетических положений. Не исключено, что Мартирий впоследствии мог скорректировать свои взгляды и даже безоговорочно принять православное вероучение. Достоверно известно, что он закончил свои дни в окрестностях города Эдессы (в Римской империи), будучи вынужден удалиться туда из юрисдикции Церкви Востока после его очередного соборного осуждения в ней. Есть вероятность, что он мог умереть в мире с Православной Церковью, тем более что история рукописей свидетельствует о рецепции его литературного наследия Православной Церковью, по крайней мере, в IX–XIII вв., хотя из рукописей же известно и об употреблении его произведений у несториан и монофизитов.

В своих сочинениях Мартирий предпочитает опираться почти исключительно на Священное Писание непосредственно. Это проявляется не только в особом изобилии у него библейских цитат, но и в концепции изложения этического учения, в основу которой положены три добродетели — вера, надежда и любовь, выделенные апостолом Павлом (см. 1 Кор. 13, 13). Поучения Мартирия о добродетелях и страстях, как видим, во многом схожи с поучениями святых отцов, потому что их сочинения составляли для него основную группу литературных источников, разумеется, после Священного Писания. Нам также удалось заметить, что на его учение о страстях могла косвенно повлиять евагранская схема порочных помыслов.

Когда Мартирий касается темы спасения людей Сыном Божиим, а также связанных с этой темой вопросов первородного греха и восстановления в человеке образа Божьего, он выходит за рамки православного учения в понимании последствий первородного греха, повторяя за Феодором

Мопсуестийским, что человек смертен и страстен по природе и, в силу несовершенства своей природы, грешит по необходимости. Тема образа Божьего в писаниях Мартирия излагается в контексте поучений о любви к Богу и ближнему — предмете, наиболее для него важном, являющемся основным структурообразующим фактором в построении его мысли и в композиции его главного аскетического сочинения — «Книги совершенства».

Незначительное отклонение Мартирия от православной аскетической традиции можно усмотреть в его излишнем ригоризме в поучениях о воздержании и о браке, а также в его взгляде на монашеское послушание. Так, о любви к ближним он пишет, что в человеке, проявляющем любовь и не встречающем равной взаимности, она оскудевает. Если же сопоставить осмысление Мартирием монашеского послушания с поучениями греческих святых отцов, то можно заметить, что у него несколько смещены акценты: он воспринимает послушание слишком односторонне, находя в нем, в основном, внешнюю пользу и почти упуская из виду душевную пользу отречения от собственной воли. Однако православные сирийские авторы также не заостряли внимания на данном аспекте послушания. Еще один непроясненный вопрос ставят поучения Мартирия о созерцании и обожении: если он учит об этих предметах так уверенно, то он, очевидно, сам должен быть, хоть в какой-то степени, причастен к опыту таких высоких состояний. Свидетельств о ложности этого опыта при сравнении его с тем, что пишут о созерцании святые отцы, обнаружено не было.

Подводя итог всему сказанному здесь о его аскетическом учении, констатируем, что, несмотря на немногочисленные особые мнения Мартирия-Сахдоны, в целом все относящееся к этике содержание его сочинений органично сочетается со святоотеческим преданием и зачастую с удивительной глубиной описывает законы духовной жизни. Наиболее важным при этом представляется то, что главная идея поучений Мартирия не вступает в противоречие с православной аскетикой: первостепенную

значимость писатель придает своим наставлениям о любви к Богу и к ближним. Эта тема для него столь важна, что он композиционно выделяет ее и постоянно возвращается к ней в своих поучениях. Он тесно связывает ее с памятью о Боге, с познанием Бога и с созерцанием Его: молитва и размышление о Боге, служащие ступенью к созерцанию, согласно Мартирию, являются основным средством для возрастания в любви к Богу. Совершенство любви к Богу, по его учению, состоит в соединении с Ним, то есть в обожении. Основная идея Мартирия, которую можно выявить в его произведении, — показать путь к соединению с Богом через любовь к Нему и к ближнему. В своих наставлениях он старается научить, что нужно делать для того, чтобы неуклонно совершенствоваться в любви. Очень вероятно, что взгляды Мартирия на аскетическую практику определили его догматические убеждения, то есть что он стал учить о единстве ипостаси Господа Иисуса Христа по той причине, что, по его мнению, иначе не было бы возможным взаимообщение свойств Божества и человечества во Христе и, как следствие этого, — обожение человека, в котором, как он был убежден, и состоит спасение. При этом нельзя забывать и о формировании его как богослова в Нисибинской академии под влиянием учения Хнаны Адиабенского, который сочувствовал догматическому определению Халкидонского Собора и, разумеется, мог сообщить такой соответствующий настрой Мартирию.

Согласие между Мартирием и святыми отцами в этическом учении естественным образом, вызывает недоумение, потому что общеизвестен принцип, согласно которому догматическое учение определяет этику и духовный опыт[964], равно как и чистота догматического учения, которое исповедует христианин, зависит от его нравственности[965]. Исходя из такого

964 Например, о смиренномудрии прп. Иоанн Синайский замечает: «Невозможно пламени происходить от снега; еще более невозможно быть смиренномудрию в иноверном или еретике. Исправление это принадлежит одним верным и благочестивым, и притом уже очищенным» (*Joannes Climacus.* Scala Paradisi 25 // PG. 88. Col. 996:27–31).

965 Так говорит, в частности, свт. Иоанн Златоуст: «Невозможно, подлинно невозможно, чтобы проводящий

принципа, можно ожидать, что во всяком духовно-назидательном сочинении, написанном неправославным автором, этическое учение искажено. Ириней Осерр, ставивший данный вопрос в своей статье[966], обращает внимание на нескольких авторов, которые, по его мнению, нарушают вышеозначенный принцип. Он пишет о Евагрии Понтийском, прп. Никодиме Святогорце с его «Невидимой бранью», о прп. Максиме Исповеднике, несправедливо приписывая ему оригенизм, главное же место он уделяет прп. Исааку Сирину, которого он, также несправедливо, считает несторианином. Разумеется, его суждения о преподобных Максиме, Исааке и Никодиме как о имевших догматические искажения, не выдерживают критики, что, впрочем, здесь неуместно пояснять. И. Осерр только обозначает проблему, как он и сам это подчеркивает, и не дает какого-либо ответа на этот сложный вопрос. В конце статьи он только приводит слова одного старца из «Луга духовного» о том, что причина разделений в Церкви заключается в недостатке у нас любви к Богу и друг ко другу, и от себя добавляет, что корнем всякой ереси и всякого раскола является человеческое самолюбие[967]. Вместе с тем, свт. Иоанн Златоуст утверждает, что и у еретиков часто можно видеть безукоризненную жизнь[968], а прп. Максим Грек восхищается строгостью жизни католических монашеских орденов, ставя ее в пример для православных монахов[969]. Впрочем, эти высказывания святых отцов не заключают в себе мысли о

нечистую жизнь не колебался в вере» (*Joannes Chrysostomus.* De verbis apostoli, “Habentes autem eumdem spiritum fidei, sicut scriptum est”, item de his verbis, “Credidi, propter quod locutus sum”, et de eleemosyna 10 // PG. 51. Col. 280:26–27), — и блж. Феофилакт, архиеп. Болгарский: «Когда жизнь бывает нечиста, то от нее происходят и развращенные догматы» (*Theophylactus Bulgariae Archiepiscopus*. Expositio in Epistolam I ad Timotheum I // PG. 125. Col. 28:20–21).

966 *Hausherr I.* Dogme et spiritualité orientale // Études de spiritualité orientale / Éd. I. Hausherr. R., 1969 (OCA; t. 183). P. 145–180.

967 Ibid. P. 179.

968 См.: *Joannes Chrysostomus.* Homiliae in Matthaeum XXIII, 6 // PG. 57. Col. 515–516.

969 См.: *Максим Грек, преподобный.* Повесть страшна и достопаметна и о совершенном иноческом жительстве // *Максим Грек, преподобный.* Сочинения. Ч. 3. Казань: Типолитография Императорского университета, 1897. С. 164–165.

полном отсутствии у еретиков искажения в этике, но свидетельствуют только о наличии у них внешней исправности в жизни по евангельским заповедям.

Интересное наблюдение по данной проблеме высказал архимандрит Рабан Роджер-Юсеф Ахрасс (Сиро-Яковитская Церковь): установив, что почти третья часть «Духовной Псалтири», опубликованной свт. Феофаном Затворником, уходит корнями в собрания гимнов, написанных по-сирийски», он заключает: «Многие из текстов, питавших молитвы и размышления греческих и русских монахов, представляют собой фрагменты сирийской литургии. Это неудивительно, — отмечает он далее, — поскольку возведенные в V в. христологические барьеры не прерывали аскетического и духовного обмена между сирийцами и византийцами»[970].

Аскетическое учение духовных писателей, принадлежащих иным конфессиям, по-видимому, может быть согласным со святоотеческим. При этом остается нерешенной проблема: если верно, что неправославность догматики приводит к искажению этического учения, то необходимо согласовать это с существующими фактами, одним из которых является аскетическое учение Мартирия-Сахдоны.

---

970 *Рабан Роджер-Юсеф Ахрасс, архим.* Сирийская традиция, лежащая в основе «Духовной Псалтири», приписываемой прп. Ефрему Сирину // Преподобный Ефрем Сирин и его духовное наследие: Материалы Четвертой междунар. патристической конф. Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия. Москва, 27–29 апреля 2017 г. / Под общ. ред. митр. Волоколамского Илариона (Алфеева). М.: Издательский дом «Познание», 2019. С. 385.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

ИСТОЧНИКИ

Библия

1. Библиа, сиречь книги Священнаго Писания Ветхаго и Новаго Завета с параллельными местами. Тиснение второе / СПб.: Синодальная типография, 1900.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета / М.: Издание Московской Патриархии, 1990.
3. The New Testament in the Original Greek / Ed. M. A. Robinson, W. G. Pierpont. Southborrow, Massachusetts: Chilton Book Publishing, 2005.
4. The New Testament in Syriac. L.: British and Foreign Bible Society, 1905–1920.
5. The Old Testament in Syriac According to the Peshiṭta Version. Part 2, fasc. 4. Kings / Ed. The Peshiṭta Institute of Leiden; prepared by H. Gottlieb in collabor. with E. Hammershaimb. Leiden: E. J. Brill, 1976.
6. The Old Testament in Syriac according to the Peshiṭta version. Part 1, fasc. 1. Genesis–Exodus / Ed. The Peshiṭta Institute of Leiden; prepared by M. D. Koster. Leiden: E. J. Brill, 1977.
7. The Old Testament in Syriac according to the Peshiṭta version. Part 2, fasc. 3. The Book of Psalms / Ed. The Peshiṭta Institute of Leiden; prepared by D. M. Walter in collabor. with A. Vogel, R. Y. Ebied. Leiden: E. J. Brill, 1980.
8. The Old Testament in Syriac according to the Peshiṭta version. Part 3, fasc. 4. Dodekapropheton–Daniel-Bel-Drago / Ed. The Peshiṭta Institute of Leiden; prepared by A. Gelston. Leiden: E. J. Brill, 1980.
9. The Old Testament in Syriac according to the Peshiṭta version. Part 3, fasc. 1. Isaiah / Ed. The Peshiṭta Institute of Leiden; prepared by S. P. Brock. Leiden; New York; Köln: E. J. Brill, 1993.
10. The Old Testament in Syriac according to the Peshiṭta version. Part 3, fasc. 3.

Ezekiel / Ed. The Peshiṭta Institute of Leiden; prepared by M. J. Mulder. Leiden; New York; Köln: E. J. Brill, 1993.

11. The Old Testament in Syriac according to the Peshiṭta version. Part 2, fasc. 1a. Job / Ed. The Peshiṭta Institute of Leiden; prepared by. Leiden; New York; Köln: E. J. Brill, 1993.

12. Septuaginta : Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / Ed. A. Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

13. ܦܫܝܛܬܐ. ܬܦܠܝܣ، ܫܢܬ ܒܛ [Pšiṭta. Tiflis, 2009].

Прочие источники

14. *Агапий Манбиджский.* Хроника (фрагмент) // Антология литературы православных арабов. Т. 1. История / сост. К. А. Панченко. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. С. 74–100.

15. Анонимная сирийская хроника о времени Сасанидов / Публ. Н. В. Пигулевской (Сирийские источники по истории Ирана и Византии) // Записки Института востоковедения АН СССР. Т. 7. М. — Л., 1939. С. 63–78.

16. *Афраат Персидский Мудрец.* Тахвита о сынах Завета / пер. прот. Леонида Грилихеса и Г. М. Кесселя // БТ. 2003. Вып. 38. С. 120–146.

17. *Григорий Нисский, свт.* Творения. Ч. 3. М.: Типография В. Готье. 1862. (ТСО; т. 39).

18. *Григорий Нисский, свт.* Творения. Ч. 7. М.: Типография В. Готье. 1865. (ТСО; т. 44).

19. *Дионисий Ареопагит.* Сочинения. Толкования Максима Исповедника. [Греч. текст] / Пер. Г. М. Прохоров. СПб.: Алетейя, 2002.

20. *Дорофей, авва, прп.* Поучения // *Дорофей, авва, прп.* Душеполезные поучения и послания / [Пер. иером. Климента (Зедергольма)]. М.: Благовест, 2010. С. 36–259.

21. *Евтихий Александрийский (Са‘ид ибн Батрик).* Хроника (фрагмент) // Антология литературы православных арабов. Т. 1. История / сост. К. А. Панченко. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. С. 54–74.

22. *Ефрем Сирин, прп.* Творения. Ч. 5. М.: В Типографии В. Готье, 1850 (ТСО; т. 16, кн. 3).
23. *Иоанн Златоуст, святитель.* Творения. Т. 7. Кн. 1. СПб.: Изд-е СПбДА, 1901.
24. *Исаак Сирин, преподобный.* Слова подвижнические / [Пер. С. И. Соболевского]. Сергиев Посад: Типография Св.-Тр. Сергиевой лавры, 1911.
25. *Исидор Пелусиот, св.* Творения. Ч. 3 (sic). М.: В Типографии В. Готье, 1860. (ТСО; т. 35, кн. 2).
26. *Исидор Пелусиот, св.* Творения. Ч. 3 (sic). М.: В Типографии В. Готье, 1860. (ТСО; т. 36, кн. 3).
27. *Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы, послание и слова. М.: Правило веры, 2007.
28. *Максим Грек, преподобный.* Сочинения. Ч. 3. Казань: Типолитография Императорского университета, 1897. С. 164–165.
29. *Максим Исповедник, преподобный.* Творения. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты / Пер., вступ. ст., комм. А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1993.
30. *Марк Подвижник, прп.* Нравственно-подвижнические слова. [Серг. П.]: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009.
31. *Мартирий-Сахдона.* О девстве и святости / перевод с сирийского, предисловие и примечания монаха Максима (Судакова) // Метафраст. 2019. № 2 (2). С. 118–134.
32. *Мартирий-Сахдона.* О богослужении, молитве, бдении и чтении / иеродиакон Максим (Судаков) [перевод с сирийского, предисловие и примечания] // Христианство на Ближнем Востоке. 2020. № 2. С. 181–213.
33. *Мартирий-Сахдона.* Об истинной вере и твердом исповедании православия / перевод с сирийского, предисловие и примечания иеродиакона Максима (Судакова) // Вопросы богословия. 2020. № 2 (4). С. 73–105.
34. Минея. Декабрь. Ч. 2. М.: Издательский совет РПЦ, 2008.

35. Октоих. С 5-го гласа по 8-ой. М.: Правило веры, 2012.
36. Правила святых Поместных Соборов с толкованиями. М.: Изд-е Московского общества любителей духовного просвещения, 1880.
37. У истоков культуры святости: памятники древнецерковной аскетической и монашеской письменности / Вступ. ст., пер., комм. А. И. Сидорова. М.: Сибирская Благозвонница, 2002.
38. *Феодор Студит, прп.* Творения. Т. 1: Нравственно-аскетические творения. М., 2010. С. 726 (ПСТСО; т. 5).
39. *Феодорит Кирский, блж.* История боголюбцев / Вступ. ст., нов. пер. А. И. Сидорова. [М.]: Паломник, 1996.
40. *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Святое Евангелие. Т. 1. М.: Сибирская благозвонница, 2008.
41. *Anastasius Sinaïta.* In Hexaemeron anagogicarum contemplationum libri duodecim // Anastasius of Sinai. Hexaemeron / ed. J. D. Baggarly, C. A Kuehn. R.: Pontificio Istituto Orientale, 2007. (OCA; vol. 278).
42. *Antonius Magnus.* Regulae ac praecepta ad filios suos monachos // PG. 40. Col. 1065–1073.
43. *Antonius Magnus.* Admonitiones // PG. 40. Col. 1073–1100.
44. *Aphrahates.* Demonstrationes // PS. Pars 1. T. 1. P.: Firmin-Didot et socii, 1894.
45. *Aphraates, the Persian Sage.* The Homilies. Vol. I / Ed. & transl. W. Wright. [L.]: Williams and Norgate, 1869.
46. Apophthegmata patrum (collectio systematica). Cap. I–X // Les apophtegmes des pères. Collection systématique, chapitres i–ix / éd. J.-C. Guy. P.: Éditions du Cerf, 1993 (SC; vol. 387).
47. *Aristoteles.* Ethica Nicomachea / ed. I. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1894.
48. *Augustinus Hipponensis.* De moribus Ecclesiae et de moribus manichaeorum I, XV, 25 // PL. 32. Col. 1309–1378.
49. *Babai Magnus.* Liber de unione / A. Vaschalde, ed. P.: E Typographeo Reipublicae, 1915 (CSCO; 61. Scriptores syri).

50. *Barsanuphe et Jean de Gaza*. Correspondance. Vol. 1. Aux solitaires. T. 2. Lettres 72–223 / éd. et trad. par F. Neyt. P.: Cerf, 1998 (SC; vol. 427).
51. *Barsanuphe et Jean de Gaza.* Correspondance. Vol. 2. Aux cénobites. T. 2. Lettres 399–616 / éd. par F. Neyt, P. de Angelis-Noah; trad. par L. Regnault. P.: Cerf, 2001 (SC; vol. 451).
52. *Basilius Caesariensis*. Homilia 10. Adversus eos, qui irascuntur // PG. 31. Col. 353–372.
53. *Basilius Caesariensis*. Ascetica. // PG. 31. Col. 619–700.
54. *Basilius Caesariensis.* Constitutiones monasticae // PG. 31. Col. 1321–1428.
55. *Basilius Caesariensis*. Moralia // PG. 31. Col. 699–888.
56. *Basilius Caesariensis.* Regulae brevius tractatae // PG. 31. Col. 1051–1320.
57. *Basilius Caesariensis.* Regulae fusius tractatae // PG. 31. Col. 889–1052.
58. *Breydy M.* Une attestation exclusive de Sahdona de l'Exposé de la foi de Jean Maron // Parole de l'Orient. 1988–1989. Vol. 15. P. 261–268.
59. *Brock S. P.* A Further Fragment of the Sinai Sahdona Manuscript // Le Muséon. 1968. Vol. 81. P. 139–154.
60. *Clemens Alexandrinus.* Pardagogus III // *Clément d'Alexandrie.* Le Pédagogue. Livre III / éd. C. Mondésert, C. Matray, H.-I. Marrou. P.: Les éditions du Cerf, 1970. (SC; vol. 158).
61. Concilium universale Chalcedonense. Collectio Novariensis de re Eutychis / ed. E. Schwartz. B.; Lpz.: Walter de Gruyter & Co., 1932 (ACO; T. II, vol. II, pars I).
62. Concilium universale Chalcedonense. Actio secunda. Epistolarum collectio B. Actiones III–VII / ed. E. Schwartz. B.; Lpz.: Walter de Gruyter & Co., 1933 (ACO; T. II, vol. I, pars II).
63. Concilium universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum. Concilii actiones VIII / ed. J. Straub. B.: In aedibus Walter de Gruyter & Co., 1971 (ACO; [T. IV], vol. I).
64. Concilium universale Ephesenum. Collectio Veronensis / ed. E. Schwartz. B.; Lpz.: Walter de Guyter & Co., 1925–1926 (ACO; T. I, vol. II).

65. *Cyprianus Carthaginensis.* De unitate Ecclesiae // PL. 4. Col. 493–520.
66. *Cyrillus Alexandrinus*. De sancta trinitate dialogi VII // PG. 75. Col. 657–1124.
67. *Cyrillus Alexandrinus.* Commentarius in xii prophetas minores (in Zachariam) // Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in xii prophetas. Vol. II / ed. P. E. Pusey. Oxonii: E Typographeo clarendoniano, 1868. P. 282–544.
68. De vitis patrum liber sextus, sive Verba seniorum // PL 73. Col. 991–1024.
69. *Diadochus Photicensis.* Capita centum de perfectione spirituali. PG. 65. P. 1167–1212.
70. *Diadochus Photicensis.* Visio // *Diadoque de Photicé.* Oeuvres spirituelles / É. de Places. Paris: Éditions du Cerf, 1955. P. 169–179 (SC; Vol. 5).
71. *Didymus Caecus*. In epistulas canonicas brevis enarratio / hrsg. F. Zoepfl. Münster: Aschendorff, 1914. (Neutestamentliche Abhandlungen; Bd. IV; Heft 1).
72. *Didymus Caecus*. Commentarii in Psalmum 30 // *Didymos der Blinde.* Psalmenkommentar (Tura-Papyrus). Tl. III: Kommentar zu Psalm 29–34 / Hrsgb. M. Gronewald. Bonn: Rudolf Habelt Verlag GMBH, 1969 (Papyrologische Texte und Abhandlungen; Bd. 8).
73. *Didymus Caecus*. Commentarii in Psalmos 40–44,4 // *Didymos der Blinde.* Psalmenkommentar (Tura-Papyrus). Tl. V: Kommentar zu Psalm 40–44,4 / hrsg. M. Gronewald. Bonn: Rudolf Habelt Verlag GMBH, 1970 (Papyrologische Texte und Abhandlungen; Bd. 12).
74. *Dorothée de Gaza.* Oeuvres spirituelles / éd. et trad. par L. Regnault, J. de Préville. P.: Les éditions du Cerf, 1963 (SC; vol. 92).
75. *Ephraem Syrus, s. p. n.* Opera omnia. T. II / Ed. Petrus Benedictus. R.: Ex Typographia pontificia vaticana, 1740.
76. *Ephraem Syrus, s. p. n.* Opera omnia. T. III / Ed. S. E. Assemanus, archiep. Apamensis. R.: Ex Typographia Pontificia Vaticana, 1743.
77. *Ephraem Syrus, s. p. n.* Opera omnia, graece et latine / Ed. J. S. Assemani. T. II. R.: ex Typographia Pontificia Vaticana, 1743.
78. *Ephraem Syrus, s. p. n.* Opera omnia, graece et latine T. III / Ed. J. S. Assemani.

R.: Ex Typographia Pontificia Vaticana, 1746.
79. *Ephraem Syrus, s. p. n.* Hymni et sermones. T. I / ed. T. J. Lamy. Mechliniae: H. Dessain, Summi Pontificis, S. Congregationes de propaganda fide et archiepiscopatus Mechliniensis typographus, 1882.
80. *Ephraem Syrus, s. p. n.* Hymni et sermones. T. II / Ed. T. J. Lamy. Mechliniae: H. Dessain, Summi Pontificis, S. Congregationes de propaganda fide et archiepiscopatus Mechliniensis typographus, 1886.
81. *Ephraem der Syrer, heilig.* Hymnen de Fide / Hrsg. E. Beck. Louvain: Imprimerie Orientaliste L. Durbecq, 1955 (CSCO. Vol. 154; Scriptores syri. T. 73).
82. *Ephraem der Syrer, heilig.* Hymnen de Paradiso und Contra Julianum / hrsg. E. Beck. Lovanii: In aedibus E. Peeters, 1957 (CSCO; vol. 174. Scriptores syri; t. 78).
83. *Ephraem der Syrer, heilig.* Hymnen de Nativitate (Epiphania) / hrsg. E. Beck. Louvain: Secrétariat du CSCO, 1959. P. 1–12, 25–45. (CSCO; vol. 186. Scriptores syri; t. 82).
84. Euagrius Ponticus / [Hrsg.] von W. Frankenberg. B.: Weidmannsche Buchhandlung, 1912 (Abhandlungen der Königlischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. Neue Folge. Bd. XIII. Nro. 2).
85. *Géhin P.* Un feuillet oublié de Martyrius/Sahdona à Milan (Ambr. A 296 inf., f. 87 = Chabot 51) // Sur les pas des Araméens chrétiens. Mélanges offerts à Alain Desreumaux / éd. F. Briquel-Chatonnet, M. Debié. P.: Geuthner, 2010. (Cahiers d'études syriaques; vol. 1). P. 195–205.
86. *Goussen H.* Martyrius-Sahdona’s Leben und Werke nach einen syrischen Handschrift in Strassburg i/E. Ein Beitrag zur Geschichte des Katholizismus unter den Nestorianern. Lpz.: Otto Harrassowitz, 1897.
87. *Grégoire de Nysse.* Traité de la virginité / éd. et trad. par M. Aubineau. P.: Cerf, 1966. (SC; vol. 119).
88. *Gregorius Nazianzenus.* Oratio 20. De dogmate et constitutione episcoporum // PG. 35. Col. 1065–1082.

89. *Gregorius Nazianzenus.* Oratio 31. De Spiritu Sancto // PG. 36. Col. 133–172.
90. *Gregorius Nazianzenus*. Oratio XXVII // PG 36. Col. 281–308.
91. *Gregorius Nazianzenus.* Carmina moralia // PG. 37. Col. 521–968.
92. *Gregorius Nyssenus.* In Canticum canticorum homiliae // PG. 44. Col. 755–1120.
93. *Gregorius Nyssenus.* Epistola canonica // PG. 45. Col. 221–236.
94. *Halleux A.*, *de, Garitte G.* Le sermon géorgien du moine Martyrius et son modèle syriaque // Le Muséon. 1956. Vol. 69. P. 243–312.
95. *Halleux A.*, *de.* Un chapitre retrouvé du Livre de la perfection de Martyrius // Le Muséon. 1988. Vol. 75. P. 253–296.
96. *Hesychius Hierosolymitanus.* Capita paraenetica // PG. 79. Col. 1249–1264.
97. Histoire Nestorienne (Chronique de Séert). Deuxième partie / Texte arabe publiée par A. Scher, avec le concours de R. Griveau. Turnhout: Éditions Brepols, 1983 (PO. T. 13. Fasc. 4. № 65).
98. The Histories of Rabban Hôrmîzd the Persian and Rabban Bar-ʻIdtâ / Ed. E. A. W. Budge. L.: Luzac and Co., 1902. Vol. 2. Part 1 (Luzac's semitic text and translation series 10).
99. *Hnana d'Adiabène, Isaï le docteur.* Traités sur les Martyrs, le Vendredi d'or et les Rogations, et Confession de foi à réciter par les évéques nestoriens avant l'ordination / Textes syriaques publiés et traduits par A. Scher. P., 1911 (PO. 7; Fasc. 1).
100. *Ḥnanishoʻ de Beth Qoqa.* Lettre / éd., trad. N. Atas, D. Phillips, F. Ruani // Babelao. 2019. Vol. 8. P. 129–139.
101. Inedita syriaca: Eine Sammlung syrischer Übersetzungen von Schriften griechischer Profanliteratur / Hrsg. E. Sachau. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968.
102. *Isaacus Ninivita*. De perfectione religiosa / Ed. P. Bedjan. P., Lpz.: Otto Harrassowitz, 1909.
103. *Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian).* «The Second Part», Chapters IV–XLI / transl. S. Brock. Lovanii: in Aedibus Peeters, 1995. (CSCO; vol. 555. Scriptores

syri; t. 225)
104. *Isidorus Pelusiota.* Epistularum libri quinque // PG. 78. Col. 178–1674.
105. *Išōʿyahb III Patriarcha*. Liber epistularum / ed. R. Duval. P.: e Typographeo Reipublicae; Lpz.: Otto Harrassowitz, 1904. (CSCO. Series 2; vol. 64. Scriptores syri; t. 11).
106. *Joannes Cassianus*. De coenobiorum institutis // PL. 49. Col. 53–477.
107. *Joannes Chrysostomus*. De virginitate // PG. 48. Col. 533–596.
108. *Joannes Chrysostomus.* De sacerdotio IV // PG. 48. 659–672.
109. *Joannes Chrysostomus.* Oratio de jejunio et eleemosyna // PG. 48. Col. 1059–1062.
110. *Joannes Chrysostomus.* De paenitentia 8 // PG. 49. 277–350.
111. *Joannes Chrysostomus.* In sanctum Barlaam martyrem // PG. 50. Col. 675–682.
112. *Joannes Chrysostomus.* De verbis apostoli, "Habentes autem eumdem spiritum fidei, sicut scriptum est", item de his verbis, "Credidi, propter quod locutus sum", et de eleemosyna // PG. 51. Col. 271–282.
113. *Joannes Chrysostomus.* De Davide et Saule homilia III // PG. 54. Col. 695–708.
114. *Joannes Chrysostomus.* Homiliae in Psalmos // PG. 55. Col. 35–498.
115. *Joannes Chrysostomus.* In Matthaeum homiliae // PG. 57–58.
116. *Joannes Climacus.* Scala Paradisi // PG. 88. Col. 631–1249.
117. *Joannes Damascenus.* Expositio accurata fidei orthodoxae. Liber III // PG. 94. Col. 982–1102.
118. *Joannes Damascenus.* Tractatus contra Jacobitas // PG. 94. Col. 1433–1502.
119. *Joannes Moschus.* Pratum spirituale // PG. 87.3. Col. 2852–3112.
120. *Johannes Saba*. Epistolae // *Jean de Dalyatha.* La collection des lettres / ed. R. Beulay. Turnhout: Brepols, 1978. P. 319:18 (PO; t. 39, fasc. 3, № 180).
121. *Johannes Saba*. Homilia I (olim sub auctore Isaaco Ninivita) // *Ἰσαὰκ ὁ Σύρος, ὅσιος*. Λόγοι ἀσκητικοί / Κριτ. ἔκδ. Μ. Πιράρ. Ἅγιον Ὄρος, 2012. Σελ. 803–812.
122. *Leontius Byzantinus*. Tractatus adversus Nestorianos. Liber II // PG. 86a. Col. 1525–1602.

123. Liber Graduum // PS. Pars I. T. III / Ed. M. Kmosko. P.: Firmin-Didot et socii, 1926.
124. *Jesudenah, évêque de Baçrah.* Le Livre de la Chasteté / Publié et traduit par J.-B. Chabot. R., 1896 (Mélanges d'archéologie et d'histoire publiés par l'École française de R. 16).
125. *Macarius Magnus.* Sermones paraenesis // Vat. syr. 126. Pars II.
126. *Macarius Magnus.* Homiliae spirituales // PG. 34. Col. 449–821.
127. *Macarius Magnus.* Sermones (typus I) // *Макарий Египетский, прп.* Духовные слова и послания. Собрание I / Под ред. А. Г. Дунаева, иером. Винсена Дэпрэ. М.; Святая Гора Афон: Издание пустыни Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2015.
128. *Macarius Magnus.* Sermones (typus II) // Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios / Hrsg. H. Dörries, E. Klostermann, M. Kroeger. B.: Walter de Gruyter & Co, 1964.
129. *Marcus Eremita.* Opusculum IV. De baptismo // PG. 65. Col. 985–1028.
130. *Marcus Eremita.* Opusculum VIII. Consultatio intellectus cum sua ipsius anima // PG. 65. Col. 1103–1109.
131. *Martyrius (Sahdona).* Ex Libro perfectionis // Liber Superiorum seu Historia Monastica auctore Thoma, episcopo Margensi… Documenta patrum de quibusdam verae fidei dogmatibus / ed. P. Bedjan. P.; Lpz.: Otto Harrassowitz, 1901.
132. *Martyrius (Sahdona).* Quae supersunt omnia / ed. P. Bedjan. P.; Lpz.: Otto Harrassowitz, 1902.
133. *Martyrius* (*Sahdona*). The Works / ed. P. Bedjan. New Jersey, Piscataway: Gorgias Press, 2010.
134. *Martyrius (Sahdona).* Œuvres spirituelles I: Livre de la perfection, 1re partie / éd., trad. A. de Halleux. Louvain: Secrétariat du CSCO, 1960. (CSCO; vol. 200–201. Scriptores syri; t. 86–87).
135. *Martyrius (Sahdona).* Œuvres spirituelles II: Livre de la perfection, 2me partie (ch. 1–7) / éd., trad. A. de Halleux. Louvain: Secrétariat du CSCO, 1961. (CSCO; vol.

214–215. Scriptores syri; t. 90–91).

136. *Martyrius (Sahdona)*. Œuvres spirituelles III: Livre de la perfection, 2me partie (ch. 8–14) / éd., trad. A. de Halleux. Louvain: Secrétariat du CSCO, 1965. (CSCO; vol. 252–253. Scriptores syri; t.110–111).

137. *Martyrius (Sahdona).* Œuvres spirituelles IV: Lettres à des amis solitaires. Maximes sapientales / éd., trad. A. de Halleux. Louvain: Secrétariat du CSCO, 1965. (CSCO; vol. 254–255. Scriptores syri; t. 112–113).

138. *Martyrius Sahdona*. On the Office, on Prayer, Vigils and Reading the Bible [Liber Perfectionis II, 8, 1–86] // The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life / introd., transl. by S. Brock. Kalamazoo (Mich.): Cistercian publications, 1987. P. 197–239.

139. *Martyrios (Sahdona).* Sull'amore perfetto per Dio e per gli altri / ed. S. Chialà. Bose, 1993.

140. *Maximus Confessor.* Capita de caritate // PG. 90. Col. 959–1080.

141. *Maximus Confessor.* Capita theologica et oeconomica // PG. 90. Col. 1084–1173.

142. A Nestorian Collection of Christological texts / ed. L. Abramowsky, A. E. Goodman. Vol. I. Cambridge: At the University Press, 1972.

143. A Nestorian Collection of Christological texts / ed. L. Abramowsky, A. E. Goodman. Vol. II. Cambridge: At the University Press, 1972.

144. *Nestorius*. Le Livre d'Héraclide de Damas / éd. P. Bedjan. P., Lpz.: Otto Harrassowitz, 1910.

145. *Nilus Ancyranus.* Epistolarum liber I // PG. 79. Col. 82–204.

146. *Nilus Ancyranus.* Commentarii in Canticum Canticorum // *Nil d'Ancyre.* Commentaire sur le Cantique des cantiques / Guérard M.-G. Paris: Éditions du Cerf, 1994. (SC; vol. 403).

147. *Origenes.* Scholia in Canticum canticorum // PG. 17. Col. 253–288.

148. *Origenes*. Libri x in Canticum canticorum // Origenes Werke. Bd. 8 / hrsg. W. A. Baehrens. Leipzig: Teubner, 1925. (Die griechischen christlichen Schriftsteller; Bd. 33).

149. *Pigulewski N. V.* Das Ende der Strassburger Sahdona-Handschrift // Oriens christianus. 1927. Bd. 23. S. 293–309.

150. *Severianus Gabalensis.* In Genesim (sermo 1) (olim sub auctore Joanne Chrysostomo) // PG. 56. Col. 519–522.

151. Simtho: The Syriac Thesaurus (URL: https://simtho.bethmardutho.org).

152. *Symeon Metaphrasta*. Vita et conversatio sanctae Pelagiae Antiochenae // PG. 116. Col. 908–920.

153. *Syméon le Nouveau Théologien.* Catéchèses 23–34. T. III / Éd. B. Krivochéine; trad. J. Paramelle. P.: Les éditions du Cerf, 1965 (SC; vol. 113).

154. *Syméon le Nouveau Théologien.* Hymnes 41–58. T. III / Éd. J. Koder; trad. J. Paramelle, L. Neyrand. P.: Les éditions du Cerf, 1973 (SC; vol. 196).

155. *Symeon Stylita Junior.* Sermones ascetici // *P. Van den Ven.* Les écrits de s. Syméon le Stylite le Jeune avec trois sermons inédits [I–IV] // Le Muséon. 1957. Vol. 70. P. 33–55.

156. Synodicon orientale, ou Recueil des synodes nestoriens / éd. J.-B. Chabot. P.: Imprimerie nationale, 1902.

157. *Thalassius abbas.* De charitate ac continentia, necnon de regimine mentis ad Paulum presbyterum sententiarum centuriae quatuor // PG. 91. Col. 1427–1469.

158. *Theodorus Mopsuestenus.* Commentarii in Genesin // PG. 66. Col. 633–647.

159. *Theodorus Mopsuestenus.* Commentarii In Epistolam ad Romanos // PG. 66. Col. 787–876.

160. *Theodorus Mopsuestenus.* Fragmenta Syriaca / ed. E. Sachau. Lpz.: Typis Guilelmi Drugulini, 1869.

161. *Theodorus Mopsuestenus.* Expositio in psalmos // Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes (I–LXXX) / R. Devreesse. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1939. (Studi e Testi; vol. 93).

162. *Theodorus Studita, s. p. n.* Magnae Catecheseos Sermones // Nova Patrum Bibliotheca. T. 9/2 (Cat. 1–77) / ed. J. Cozza-Luzi. R.: Bibliotheca Vaticana et Typi Vaticani, 1888.

163. *Theophylactus Bulgariae Archiepiscopus*. Expositio in Epistolam I ad Timotheum I // PG. 125. Col. 9–89.

164. *Thomas, Bishop of Marga.* The Book of Governors: The Historia Monastica / ed. E. A. W. Budge. L.: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., Ltd., 1893. Vol. 1–2.

165. Εὐχολόγιον: sive Rituale Graecorum / Ed. J. Goar. Venetiis: Ex Typographia Bartholomaei Javarina, 1730.

166. *Ἐφραὶμ ὁ Σύρος, ὅσιος*. Ἔργα. Τ. Δ' / Κείμενο, μετάφρ., σχόλια Κ. Γ. Φραντζολᾶ. [Θεσσαλονίκη]: Ἐκδόσεις τὸ Περιβόλι τῆς Παναγίας, 1992.

167. *Ἐφραὶμ ὁ Σύρος, ὅσιος*. Ἔργα. Τ. Ε' / Κείμενο, μετάφρ., σχόλια Κ. Γ. Φραντζολᾶ. [Θεσσαλονίκη]: Ἐκδόσεις τὸ Περιβόλι τῆς Παναγίας, 1994.

168. *Θεόδωρος Στουδίτης.* Μεγάλη κατήχησις / изд. А. И. Пападопуло-Керамевс. СПб.: Типография В. Ф. Киршбаума, 1904.

169. *Ἰσαὰκ ὁ Σύρος, ὅσιος*. Λόγοι ἀσκητικοί / Κριτ. ἔκδ. Μ. Πιράρ. Ἅγιον Ὄρος: Ἱερὰ μονὴ Ἰβηρῶν, 2012.

170. Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ. Τ. Β', περιέχων τὴν ἀκολουθίαν τῶν Νοεμβρίου καὶ Δεκεμβρίου μηνῶν. Ἐν Ρώμῃ, 1889. Σ. 681.

171. Μηναῖον τοῦ Μαΐου, περιέχον τὴν πρέπουσαν αὐτῷ ἅπασαν ἀκολουθίαν… Ἑνετίῃσιν: Παρὰ Δημητρίῳ Θεοδοσίου τῷ εξ Ἰωαννίνων, 1761.

172. Παρακλητική, ἤτοι Ὀκτώηχος ἡ μεγάλη, περιέχουσα πᾶσαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῇ ἀκολουθίαν. Ἐν Ρώμῃ, 1885.

173. Πεντηκοστάριον χαρμόσυνον. Ἐν Ρώμῃ, 1883.

174. Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, συνερανισθεῖσα παρὰ τῶν ἁγίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν. Ἑνετίησιν, 1782.

ЛИТЕРАТУРА

175. *Агеева Е. А., Ореханов Г., свящ.* Брак // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2003. Т. 6. С. 146–181.

176. *Алипий (Кастальский-Бороздин), архим., Исаия (Белов), архим.* Догматическое богословие : курс лекций. [Серг. П.]: Свято-Троицкая

Сергиева Лавра, 1994.

177. *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. IV. История Церкви в период Вселенских Соборов. Петроград.: Третья государственная типография, 1918.

178. *Венсан Депре, иером., А. Г. Дунаев.* Макарий Великий. Макарьевский корпус // ПЭ. Т. 42. М., 2016. С. 565–577.

179. *Говорун С. Н.* Единый сложный Христос // БВ. 2004. № 4. С. 150–176.

180. *Горте М. А.* Фигуры речи: терминологический словарь. М.: ЭНАС, 2007.

181. *Гурьев П. В.* Феодор, епископ Мопсуестский. М.: Типография Л. и А. Снегиревых, 1890.

182. *Дионисий (Шлёнов), игум.* Страх человеческий и страх Божий по учению прп. Никиты Стифата в контексте предшествующей традиции // БВ. 2020. № 4 (39). С. 188–222.

183. *Дунаев А. Г., Фокин А. Р.* Евагрий Понтийский // ПЭ. Т. 16. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2007 С. 557–581.

184. *Заболотный Е. А.* История конфессионального разделения сирийского христианства и развитие христологии в IV–VIII веках (дисс.). М.: [МГУ], 2016.

185. *Заболотный Е. А.* Мессалианство // ПЭ. Т. 45. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2017. С. 30–35.

186. *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. Т. 1. Кн. 2. СПб.: Типография В. Ф. Киршбаума, 1907.

187. *Иерофей (Влахос), митр.* Святитель Григорий Палама как святогорец / Пер. с англ. В. А. Петухова. [Серг. П.]: С[вято-]Т[роицкая] С[ергиева] Л[авра], 2011.

188. Исихазм: аннотированная библиография / Под общ. и науч. ред. С. С. Хоружего. М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2004.

189. *Йевтич И., Муравьев А. В.* Бабай Великий // ПЭ. 2002. Т. 4. С. 239–240.

190. *Кессель Г. М.* Учение о духовной жизни Афраата Персидского Мудреца по

«Тахвите о сынах Завета» // БТ. 2003. Вып. 38. С. 356–375.

191. *Кессель Г. М.* Книга степеней: шестнадцатая мемра (предисловие) // БВ. 2010. №10. С. 168–169.

192. *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996 (Святые отцы и учители Церкви в исследованиях православных ученых. Т. 1).

193. *Колесников А. И.* Ишояв II // ПЭ. 2012. Т. 28. С. 653–654.

194. *Колесников А. И.* Ишояв III // ПЭ. 2012. Т. 28. С. 654–655.

195. *Кулаковский Ю. А.* История Византии. Т. III. СПб.: Алетейя, [1996].

196. *Ларше Ж.-К.* Исцеление духовных болезней: введение в аскетическую традицию Православной Церкви / Отв. ред. игум. Дионисий (Шленов); пер. с фр. под ред. А. О. Солдаткиной. Серг. П.: [Московская духовная академия], 2018.

197. *Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматичесое богословие. Т. 1. СПб.: в Типографии Григория Трусова, 1868.

198. *Максим (Судаков), мон.* Мартирий-Сахдона. Жизнь и труды // БВ. 2018. Т. 30. № 3. С. 132–163.

199. *Максим (Судаков), мон.* Христология Мартирия-Сахдоны // БВ. 2019. Т. 32. № 1. С. 140–163.

200. *Максим (Судаков), мон.* Мартирий-Сахдона: обзор источников и исследований // Метафраст. 2019. № 2 (2). С. 159–179.

201. *Максим (Судаков), мон.* Христология Мартирия-Сахдоны: между несторианством и халкидонизмом // Христианство на Ближнем Востоке. 2020. № 4. С. 99–110.

202. *Максим (Судаков), иерод.* Сахдона (Мартирий) // ПЭ. Т. 61. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2021.

203. *Муравьев А. В.* Предисловие. I. Личность и жизнь [Мар Исхака] // Мар Исхак Ниневийский (преподобный Исаак Сирин). Книга о восхождении инока: Первое собрание (трактаты I–VI). М.: Издательский дом ЯСК, 2016. С.

15–51.

204. *Ортис де Урбина И.* Сирийская патрология / пер. с лат. М. В. Грацианского. М.: Издательство ПСТГУ, 2011.

205. *Острогорский Г. А.* История Византийского государства / Пер. с нем. М. В. Грацианского; ред. П. В. Кузенкова. М.: Сибирская благозвонница, 2011.

206. *Панченко К. А.* Мелькиты // ПЭ. Т 44. 2016. С. 659–661.

207. *Патаридзе Т.* Существуют ли переводы с сирийского языка на грузинский? // Miscellanea Orientalia Christiana. Восточнохристианское разнообразие / под ред. Н. Н. Селезнев, Ю. Н. Аржанов. М.: Институт восточных культур и античности РГГУ, Пробел-2000, 2014. С. 185–206.

208. *Пигулевская Н. В.* Жизнь Сахдоны (Из истории несторианства VII века) // Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее Академии наук СССР. 1928. Т. 3. С. 91–108.

209. *Пигулевская Н. В.* Культура сирийцев в средние века. М.: Наука, 1979.

210. *Полховский А., иерей.* Сирийские сентенции преподобного Нила Отшельника // БВ. 2018. № 30. С. 258–299.

211. *Рабан Роджер-Юсеф Ахрасс, архим.* Сирийская традиция, лежащая в основе «Духовной Псалтири», приписываемой прп. Ефрему Сирину // Преподобный Ефрем Сирин и его духовное наследие: Материалы Четвертой междунар. патристической конф. Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия. Москва, 27–29 апреля 2017 г. / Под общ. ред. митр. Волоколамского Илариона (Алфеева). М.: Издательский дом «Познание», 2019. С. 366–385 [зд. 385].

212. *Райт У.* Краткий очерк истории сирийской литературы / пер. с англ. К. А. Тураевой; ред. и доп. П. К. Коковцова. СПб.: Типография Императорской академии наук, 1902.

213. *Родионов М. А, Королев А. А.* Иоанн Марон // ПЭ. 2010. Т. 24. С. 445–448.

214. *Родионов М. А., Панченко К. А.* Марониты // ПЭ. Т. 44. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2016. С. 103–105.

215. *Сагарда Н. И.* Лекции по патрологии I–IV века. М.: Издательский совет РПЦ, 2004.
216. *Селезнев Н. Н.* Христология Ассирийской Церкви Востока. Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения. М.: Euroasiatica, 2002.
217. *Селезнев Н. Н.* Несторий и Церковь Востока. М.: Путь, 2005.
218. *Селезнев Н. Н., Брок С.* Ефрем Сирин. Богословие // ПЭ. 2008. Т. 19. С. 100–104.
219. *Смелова Н. С.* Правила Первого Вселенского Никейского собора по рукописи Сир. 34 из собрания ИВР РАН // Письменные памятники Востока. 2009. Вып. 2(11). С. 42–65.
220. *Соколов В., свящ.* Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды // Леонтий Византийский: сб. исслед. / ред. А. Р. Фокин. М.: Империум Пресс, 2006. С. 10–458.
221. *Соловьев В. С.* Собрание сочинений. Т. VII. Оправдание добра. Нравственная философия. СПб.: Издание товарищества «Общественная польза», 1894–1897.
222. *Ткаченко А. А.* Восточно-сирийский обряд // ПЭ. Т. 9. М., 2005. С. 475–484.
223. *Успенский Ф. И.* История Византийской империи. Т. 2. М.: Астрель, 2001.
224. *Феодор (Юлаев), иером.* Монофелитство // ПЭ. Т. 46. М., 2017. С. 672–679.
225. *Филарет (Гумилевский), архиеп. Черниговский.* Исторический обзор песнопевцев и песнопения Греческой Церкви. СПб.: Изд-е книгопродавца Л. И. Тузова, 1902.
226. *Фокин А. Р.* Григорий, свт., еп. Нисский // ПЭ. Т. 12. М., 2006. С. 480–526.
227. *Фомичева С. В.* Иона-врач: к вопросу об использовании медицинской терминологии и образов, связанных с медициной, у Ефрема Сирина // Иудаика и арамеистика : сборник научных статей на основе материалов Третьей ежегодной конференции по иудаике и востоковедению 17 декабря 2013 г. СПб.: Петербургский институт иудаики, 2014. С. 236–261.

228. *Abramowski L.* Martyrius-Sahdona and Dissent in the Church of the East // Controverses des chrétiens dans l'Iran sassanide / éd. Ch. Jullien. P.: Association pour l'avancement des études iraniennes, 2008. (Cahiers de Studia iranica; vol. 36). P. 13–27.
229. *Assemanus J. S.* Bibliotheca orientalis Clementino-vaticana. T. 3. Pars 1: De scriptoribus Syris nestorianis. R.: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1725.
230. *Assemanus J. S.* Bibliotheca orientalis Clementino-vaticana. T. 3. Pars 2: De syris nestorianis. R.: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1728.
231. *Baumstark A.* Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte. Bonn: A. Marcus und E. Webers Verlag Dr. jur. Albert Ahn, 1922.
232. *Bethune-Baker J. F.* Nestorius and his Teaching. Cambridge: at the University Press, 1908.
233. *Beulay R.* La Lumière sans forme: introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale. Chevetogne, 1986.
234. *Brock S.* A Brief Outline of Syriac Literature. Kottayam: St. Ephrem Ecumenical Research, 1997.
235. *Brock S. P.* Early Syrian Asceticism // Numen. 1973. Vol. 20. P. 1–19.
236. *Brock S. P.* Clothing metaphors as a means of theological expression in Syriac tradition // Studies in Syriac Christianity: History, Literature and Theology. Great Yarmouth, Norfolk: Galliard (Printers) Ltd, 1992. P. 11–38.
237. *Brock S. P.* The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of Saint Ephrem. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 1992.
238. *Brock S. P.* The Christology of the Church of the East // Традиции и наследие христианского Востока: Материалы междунар. конф. [Москва–Санкт-Петербург, 26–30 сент. 1994 г.]. М.: Индрик, 1996. С. 159–179.
239. *Brock S. P.* New Fragments of Sahdona's Book of Perfection St. Catherine's Monastery, Mount Sinai // OCP. 2009. Vol. 75. P. 175–178.

240. *Brock S. P.* Ishoʿyahb III of Adiabene // GEDSH. P. 218.
241. *Brock S. P.* Sahdona (Martyrius) // GEDSH. P. 356.
242. *Brockelmann K.* Lexicon Syriacum. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 1995.
243. *Brun J.* Dictionarium syriaco-latinum. Beryti Phoeniciorum: Typographia pp. Soc. Jesu, 1895.
244. *Burman T. E.* Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050-1200. Leiden, New York; Köln: E. J. Brill, 1994.
245. *Chabot J.-B.* Littérature syriaque. P.: Librairie Bloud & Gay, 1934.
246. *Childers. J. W.* Ḥenana // GEDSH. 2011. P. 194.
247. *Ebeid B.* Christology and Deification in the Church of the East. Mar Gewargis I, His Synod and His Letter to Mina as a Polemic Against Martyrius-Sahdona // Cristianesimo nella storia. 2017. Vol. 38. P. 729–782.
248. Edmundi Castelli Lexicon syriacum ex eius lexico heptaglotto / Curavit J. D. Michaelis. Pars I. Goettingae, 1788.
249. *Goussen H.* Martyrius-Sahdona's Leben und Werke nach einen syrischen Handschrift in Strassburg i/E. Ein Beitrag zur Geschichte des Katholizismus unter den Nestorianern. Lpz.: Otto Harassowitz, 1897.
250. *Graf G.* Verzeichnis arabischer kirchlichen termini. Louvain: Imprimerie orientaliste L. Durbecq, 1954 (CSCO. Vol. 147; Subsidia. T. 8).
251. *Guillaumont A.* Justinien et l'Église de Perse // Dumbarton Oaks Papers. 1969/1970. Vol. 23/24. P. 39–70.
252. *Halleux A., de.* Martyrios-Sahdona: théologie et spiritualité d'un «hérétique» dans l'Église perse au VIIe siecle (thèse de doctorat). [Dactylographie]. Louvain: Université Catholique, Faculté de théologie, 1956.
253. *Halleux A., de.* La christologie de Martyrios-Sahdona dans l'évolution du nestorianisme // OCP. 1957. Vol. 23. P. 5–32.
254. *Halleux A., de.* Martyrios-Sahdona. La vie mouvementée d'un «hérétique» de l'Église nestorienne // OCP. 1958. Vol. 24. P. 93–128.

255. *Halleux A., de.* Un nouveau fragment du manuscrit sinaïtique de Martyrius-Sahdona // Le Muséon. 1960. T. 73. P. 33–38.

256. *Halleux A., de.* Das Martyrius-Fragment der H. Hiersemann 487/255b = 500/3 // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 1977. Suppl. Bd. 3/1. S. 202–204.

257. *Harrak A.* Beth Garmai // GEDSH. 2011. P. 71.

258. *Hausherr I.* Dogme et spiritualité orientale // Études de spiritualité orientale / Éd. I. Hausherr. R., 1969 (OCA; t. 183). P. 145–180.

259. *Labourt J.* Le christianisme dans l'Empire Perse sous la dynastie Sassanide (224–632). P.: Librairie Victor Lecoffre, 1904 (Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique).

260. *Leloir L.* La pensée monastique d'Éphrem et Martyrius // Symposium syriacum 1972, célébré dans les jours 26-31 octobre 1972 à l'Institut Pontifical Oriental de R.: rapports et communications. R.: Pontificium institutum orientalium studiorum, 1974. P. 105–131 (OCA; vol. 196).

261. *Leloir L.* Martyrius (Sahdona) // Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire. Vol. 10. Fascicules 66–67. Marie de Jésus – Ménologes. P., 1978. Col. 737–742.

262. *Manel N.* Martyrios/Sahdona: alcuni aspetti del suo insegnamento cristologico // La grande stagione della mistica siro-orientale (VI–VIII secolo). Atti del 5° Incontro sull'Oriente cristiano di tradizione siriaca, Milano, Biblioteca ambrosiana, 26 maggio 2006 / ed. E. Vergani, S. Chialà. Milano: Centro Ambrosiano, 2010. P. 29–69.

263. *Nin M.* Martyrios/Sahdona: alcuni aspetti del suo insegnamento cristologico // La grande stagione della mistica siro-orientale (VI–VIII secolo). Atti del 5° Incontro sull'Oriente cristiano di tradizione siriaca, Milano, Biblioteca ambrosiana, 26 maggio 2006 / ed. E. Vergani, S. Chialà. Milano: Centro Ambrosiano, 2010. P. 29–69.

264. *Nin M.* Un commentario siriaco del VII secolo al Padrenostro: lettura di alcuni

brani del «Libro di Perfezione» di Sahdona // Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata. 2014. Vol. 11. P. 113–128.
265. *Ortiz de Urbina I.* Patrologia syriaca. R.: Pont. Institutum orientalium studiorum, 1958.
266. *Outtier B.* Martyrius, Barsus, Tarnus ou Martyrius? Nouveax fragments arabes et géorgiens de Sahdona // Revue des études géorgiennes et caucasiennes. 1985. Vol. 1. P. 225–226.
267. *Ovidiu I. I.* Die Rolle Edessas in der christologischen Auseinandersetzung zwischen dem Katholikos-Patriarchen Īšō‘yahḇ III. und Sāhdōnā // Edessa in hellenistisch-römischer Zeit: Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West. Beiträge des internationalen Edessa-Symposiums in Halle an der Saale, 14.–17. Juli 2005 / hrsg. L. Greisiger, C. Rammelt, J. Tubach. Beirut: Orient-Institut; Würzburg: Ergon Verlag, 2009. (Beiruter Texte und Studien; Bd. 116). S. 105–115.
268. *Ovidiu I. I.* Martyrius-Sahdona: la pensée christologique, clé de la théologie mystique // Les mystiques syriaques / éd. A. Desreumaux. P.: Geuthner, 2011. (Études syriaques; vol. 8). P. 45–61.
269. *Ovidiu I. I.* Überlegungen zur Auseinandersetzung zwischen Īšō‘jahb III. und Sahdōnā // Geschichte, Theologie und Kultur des syrischen Christentums: Beiträge zum 7. Deutschen Syrologie-Symposium in Göttingen, Dezember 2011 / hrsg. M. Tamcke, S. Grebenstein. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2014. S. 93–101.
270. *Philothée du Sinaï.* Nouveaux manuscrits syriaques du Sinaï. Athènes: Fondation du Mont Sinaï, 2008.
271. *Pirot L.* L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste. R.: Sumptibus Pontificii instituti biblici, 1913.
272. *Scully J.* The Transmission of Evagrian Theological Concepts into East Syrian Christianity: A Comparison of Evagrius and Sahdona on Contemplation and Anthropology // Greek Orthodox Theological Review. 2009. № 54. P. 77–94.
273. *Seppälä S.* In Speechless Ecstasy. Helsinki: The Finnish Oriental Society, 2003. (Studia orientalia; vol. 98).

274. *Smith R. P.* Thesaurus syriacus. T. I. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1879.

275. *Smith R. P.* Thesaurus syriacus. T. II. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1901.

276. *Scher A.* École de Nisibe, son origine, etc. Beyrouth, 1905.

277. *Wehbé L.* Textes bibliques dans les écrits de Martyrios-Sahdona // Parole de l'Orient. 1969. Vol. 5. № 1. P. 61–112.

278. *Wright W.* Syriac Literature // The Encyclopaedia Britannica. 9th ed. Vol. 22. New York: Charles Scribner's Sons, 1887. P. 824–856.

279. *კეკელიძე კ.* მარტვირი ქართველი (VI–VII სს) და მისი შრომა „სინანულისათვის და სიმდაბლისა“ // ლიტერატურული ძიებანი. 1947. ტ. 3. გვ. 264–313. [*Кекелидзе К.* Мартирий Грузин (VI–VII вв.) и его соч. «О покаянии и смирении» // Литературные разыскания. 1947. Вып. 3. С. 274–313].

280. *ჩაჩიბაია მ.* მარტირიუს-საჰდონას ახლადმიკვლეული არაბული და ქართული ფრაგმენტების შესწავლისათვის // კავკასიის მაცნე. ენისა და ლიტერატურის სერია, 1987. № 4. გვ. 157–166. [*Чачибая М.* К вопросу о вновь обнаруженных арабском и грузинском фрагментах Мартирия-Сахдоны // Кавказский вестник. Серия: Язык и литература 1987. № 4. С. 157–166].

281. *ჩაჩიბაია მ.* მარტირიუს-საჰდონა და მისი თხზულება "წიგნი სრულყოფისა" (VII ს.) // კავკასიის მაცნე. 2006. № 13. გ. 196–200. [*Чачибая М.* Мартирий-Сахдона и его сочинение «Книга совершенства» // Кавказский вестник. 2005. № 13. С. 196–200].

ПРИЛОЖЕНИЯ

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

ОСНОВНЫЕ АСКЕТИЧЕСКИЕ ТЕРМИНЫ, ИСПОЛЬЗОВАННЫЕ МАРТИРИЕМ-САХДОНОЙ

Ниже в порядке восьмичленной схемы страстных помыслов приведены основные термины, которые Мартирий-Сахдона использует для обозначения страстей и противоположных им добродетелей.

Чревоугодие

ܠܥܒܘܬܐ [laʿḇūṯā] (от сущ. ܠܥܒܐ [laʿḇā] — *чревоугодник*) — *чревоугодие*.

ܐܣܘܛܘܬܐ [āsōṭūṯā] (от греч. ἄσωτος — *распутный*) — *невоздержание*.

ܢܙܝܪܘܬܐ [nzīrūṯā] (от гл. ܢܙܪ [nzar] — *быть назореем*, *воздерживаться*) — *воздержание*.

ܥܢܘܝܘܬܐ [ʿanwayūṯā] (от гл. ܥܢܐ [ʿnā] — *смиряться*, и от прил. ܥܢܘܝܐ [ʿanwāyā] — *смиренный*, *аскет*, *монах*) — *подвижничество*.

ܨܘܡܐ [ṣawmā] (от гл. ܨܡ [ṣām] — *поститься*, *воздерживаться*) — *пост*.

Блуд

ܙܢܝܘܬܐ [zānyūṯā] (от прил. ܙܢܐ [znā] — *придворный*, *угодливый*) — *блуд*.

ܓܝܪܘܬܐ [gayyārūṯā] (от гл. ܓܪ [gār] — *прелюбодействовать*) — *прелюбодеяние*.

ܚܒܠܐ [ḥḇālā] (от гл. ܚܒܠ [ḥabbel] — *губить*, *растлевать*) — *растление*.

ܒܬܘܠܘܬܐ [bṯūlūṯā] (от сущ. ܒܬܘܠܬܐ [bṯulṯā] — *дева*) — *девство*.

ܩܕܝܫܘܬܐ [qaddīšūṯā] (от прил. ܩܕܝܫܐ [qaddīšā] — *святой*) — *святость*.

ܢܟܦܘܬܐ [nakpūṯā] — *целомудренный*

Любостяжание

ܝܥܢܘܬܐ [yaʿnūṯā] (от прил. ܝܥܢܘܬܐ [yaʿnā] — *скупой*) — *любостяжание*.

ܪܚܡܬ ܟܣܦܐ [reḥmaṯ kespā] (от сущ. ܪܚܡܬܐ [rḥemṯā] — *любовь*, и ܟܣܦܐ [kespā] — *серебро*, *деньги*) — *сребролюбие*.

ܐܟܣܢܝܘܬܐ [aksnāyūṯā] (от греч. ξένος — *странник*) — *странничество*.

ܡܣܪܩܘܬܐ [msarqūṯā] (от прил. ܡܣܪܩܐ [msarqā] — нищий ← от гл. ܣܪܩ [sarreq] — *опустошать*) — *нестяжательность*.

Гнев

ܪܘܓܙܐ [rugzā] (от гл. ܪܓܙ [rgez] — *сердиться*, основное греч. соответствие — ὀργή) — *гнев*.

ܚܡܬܐ [ḥemṯā] (от гл. ܚܡ [ḥam] — *нагреваться, быть горячим*, основное греч. соответствие — θυμός[971]) — *ярость*.

ܐܟܬܐ [akṯā] — (от греч. ἔχθος [ἄχθος]) — *злоба*.

ܣܢܐܬܐ [sēnēṯā] (от гл. ܣܢܐ [snā] — *ненавидеть*) — *ненависть*.

ܒܣܝܡܘܬܐ [bassīmūṯā] (от гл. ܒܣܡ [bsem] — *быть приятным, радоваться*) — *кротость*.

ܚܘܒܐ [ḥubbā] (от гл. ܚܒ [ḥab] — *возгораться*) — *любовь*.

ܪܚܡܬܐ [reḥmṯā] (от гл. ܪܚܡ [rḥem] — *любить*, в породе paˁˁel — *миловать*) — этим словом обозначается как *любовь*, так и *дружба*.

Печаль и уныние

ܩܘܛܥܐ [qūṭāˁā] (от гл. ܩܛܥ [qṭaˁ] — *обрезать, обрубать, прекращать, сокрушать*) — *уныние*.

ܩܘܛܦܐ [qūṭāpā] (от гл. ܩܛܦ [qaṭṭep] — *рвать, дергать, возмущать, надоедать*) — *тоска*.

ܟܪܝܘܬܐ [karyūṯā] (от гл. ܟܪܐ [krā] — *сокращаться, печалиться*) — *печаль*.

ܙܥܘܪܬ ܪܘܚܐ [zˁōraṯ rūḥā] — *малодушие*.

ܡܐܢܘܬܐ [māīnūṯā] (от гл. ܡܐܢ [men] — *уставать, прекращать*) — *лень*.

ܪܦܝܘܬܐ [rapyūṯā] (от гл. ܪܦܐ [rpā] — *расслабляться, разнеживаться*) —

971 Сочетание этих слов встречается, например, в Послании к Римлянам: ܪܘܓܙܐ ܘܚܡܬܐ [rugzā w-ḥemṯā] — θυμὸς καὶ ὀργή (Рим. 2, 8).

небрежение.

ܦܣܩ ܣܒܪܐ [psaq sab̲rā] (букв. *отсечение надежды*) — *отчаяние.*

ܥܩܬܐ [ʿāqt̲ā] (от гл. ܥܩ [ʿāq] — огорчаться, грустить) — *грусть.*

ܣܒܪܐ [sab̲rā] (от гл. ܣܒܪ [sb̲ar] — *ждать*) — *надежда.*

ܡܣܝܒܪܢܘܬܐ [msaybrānūt̲ā] (от гл. ܣܝܒܪ [saybar] — *выдерживать, воздерживаться*) — *терпение.*

ܢܓܝܪܘܬܐ [naggīrūt̲ā] (от гл. ܢܓܪ [ngar] — *ждать, проявлять настойчивость*) — *терпение.*

ܚܕܘܬܐ [ḥaddūt̲ā] (от гл. ܚܕܐ [ḥd̲ā] — радоваться) — *радость.*

Тщеславие и гордость

ܪܡܘܬܐ [rāmūt̲ā] (от прил. ܪܡܐ [rāmā] — *высокий,* также *гордый*) — *гордость.*

ܓܐܝܘܬܐ [gayyūt̲ā] (от прил. ܓܐܝܐ [gayyā] — *величественный, славный,* также *гордый*) — *надменность.*

ܫܘܥܠܝܐ [šuʿlāyā] (от предл. ܥܠ [ʿal] — *над*, *выше*) — *превозношение.*

ܫܘܒܗܪܐ [šubhārā] (от гл. ܫܒܗܪ [šabhar] — *прославлять* ← от сущ. ܒܗܪܐ [bahrā] — *рассвет*) — *тщеславие.*

ܫܘܒܚܐ ܣܪܝܩܐ [šub̲ḥā srīqā] (букв. *пустая слава*) — *тщеславие.*

ܡܟܝܟܘܬܐ [makkīk̲ūt̲ā] (от гл. ܡܟ [mak] — *простираться, ложиться, опускаться,* также *смиряться*) — *смирение.*

ܡܫܬܡܥܢܘܬܐ [meštamʿānūt̲ā] (от гл. ܫܡܥ [šmaʿ] — *слушать*) — *послушание.*

ܡܬܛܦܝܣܢܘܬܐ [met̲ṭāpisnūt̲ā] (данное слово отсутствует во всех словарях, возм. от греч. ταπεινός — *смиренный*) — *повиновение.*

ܫܘܥܒܕܐ [šuʿb̲ād̲ā] (от гл. ܥܒܕ [ʿb̲ad̲] — *делать*, в породе šafʿel — *порабощать, подчинять*) — *покорность.*

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

Мартирий-Сахдона

КНИГА СОВЕРШЕНСТВА. ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

[1] [ГЛАВА] ВТОРАЯ. ОБ ИСТИННОЙ ВЕРЕ И ТВЕРДОМ ИСПОВЕДАНИИ ПРАВОСЛАВИЯ

[2] Истинная вера — источник жизни и свет ведения, начало спасительного пути, источник Духа и струя потоков живой воды, богатое сокровище, исполненное всяческих благ, бесподобный драгоценный клад, твердый и необоримый столп и стена, неветшающее духовное оружие, щит, погашающий «раскаленные стрелы лукавого» (Еф. 6, 16), броня, соответствующая праведности, снабдительница души (ср. Евр. 10, 39) в духовной жизни, образ, показывающий то, что вдали, твердая уверенность относительно неявленного (ср. Евр. 11, 1), стезя и путеводитель к Богу, духовный корабль, переносящий к Нему, быстрая колесница, пребывающая при [Божественной] сущности (см. 4 Цар. 2, 11), острый взор, видящий всякое место, искусный художник, премудро выписывающий весь образ.

[3] Вера все изображает и показывает: прошлое, настоящее и будущее. Ею познаются и постигаются все веки: как грядущие, так и минувшие. Ибо «верою, — как написано, — познаем, что веки устроены словом Божиим» (Евр. 11, 3), и еще: «вера есть уверенность в ожидаемом как в осуществленном» (Евр. 11, 1)[972], а также постигаем, что наше существо создано Богом. Кратко говоря, ею мы познаем вместе и тварь, и Творца: тварь познаем как созданную Им, Творца же — как ее Создателя и Управителя. Итак, необходимо принимать верою две вещи: что тварь была создана, не существуя прежде, и что Творец — ее Управитель и Устроитель.

[4] Однако вера также состоит и в следующих двух аспектах: в том, чтобы веровать, что Он есть и чтобы быть уверенными в том, что Он обещал,

972 Эти слова — первая часть стиха — процитированы точно по Пешитте, но так как в ней данный стих довольно разнится с синодальным переводом, приводим наш перевод.

по слову божественного Павла: «Надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздает» (Евр. 11, 6). Поэтому две вещи необходимо требуются от приходящего к Богу: правая вера в Него и твердая надежда на Его обетования. Две эти вещи взаимосвязаны и одна другую порождает, они друг друга утверждают и поддерживают, потому что верою в Бога мы привлечены к тому, что Он обетовал, а верою в будущее укрепляется и возрастает в нас вера в Него. Тогда-то мы и проводим прилежно исправную жизнь, согласную с верой в Него и достойную ожидания тех благ.

[5] Однако нам следует знать и то, из чего познаётся истинность веры и как мы можем познать ее. Осознание того, что вера в Бога насаждена в душе, проявляется в том, что весь человек[973] верует, что Бог есть. Есть ведь и такие, которые подавляют истину неправдою (ср. Рим. 1, 18) и заменяют истину ложью (ср. Рим. 1, 25). Впрочем, что есть Бог и что в Него следует веровать, знают все: «Ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им» (Рим. 1, 19). Каким образом? — «Невидимое Бога, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим. 1, 20). Эта сила ведения, насажденная в природе разумных [существ], поскольку они устроены должным образом в делах творения, которые сокровенно движутся в дивных различиях[974], может постигнуть разумом «невидимое Бога», Который предвечен. И когда Ему было угодно, Он положил основания твари и браздами Своего правления содержит ее и руководит ею Своей великой силой и премудростью.

[6] Итак, сила природного закона разумных [существ] учит их самих познанию Бога из творения и вере в Него, чтобы им призывать Его, как подобает. Истину же Его познания и веры в Него в точности постигают и

973 Довольно необычное выражение автора «весь человек», судя по контексту, означает, что человек должен исповедовать веру не только умом, но также и сердцем, и всей своей жизнью.

974 Судя по всему, Мартирий этими словами выражает мысль о той множественности и движении, которая свойственна всему сотворенному (см. об этом: *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие 1, 5. [Серг. П.]: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2012. С. 140).

усваивают от слышания Божественного Писания, как сказано: «Вера от слышания, а слышание от слова Божия» (Рим. 10, 17). Ибо в живых словах Духа Божьего в Писании, находящихся перед нашими глазами, сокрыто чистое золото веры, и в глубине их таинственной сокровенности сияет жемчужная красота. Сойдем же через познание и оттуда взойдем к этому сокровищу жизни, которое делает обладающих им бесподобными, по слову премудрого: «Нет подобных верному другу[975], и нет скудости в его доброте. Верный друг — врачевство жизни» (ср. Сир. 6, 15–16) для приближающихся к нему: он через веру возвращает мертвых грехом к жизни в Боге.

[7] Посмотрим, чему нас учат живые слова о Боге, исследуем их должным образом, чтобы узнать их смысл[976], чтобы Господь не укорил нас, как слепых сердцем фарисеев (см. Ин. 5, 37–39), которые не могли знать ни Писания, ни силы Божией (см. Мф. 22, 29), потому что не исследовали их и не спускались в их глубину через познание. Они поистине свидетельствуют и проповедуют нам [своим] гласом совершенное исповедание Бога, верно научая нас, насколько мы ныне способны воспринять, о Божественной сущности и о достойном поклонения домостроительстве Христа Господа нашего, [совершенном] во плоти.

[8] Это сокровенная премудрость совершенных (ср. 1 Кор. 2, 6–7), и внимать ей мы будем сокровенно: никто посторонний да не приближается мыслью к ее тайне[977]. «Мне тайна, — говорит Бог, — Мне тайна, Мне тайна и чадам Моим» (ср. Ис. 24, 16)[978]. Если кто неразумен по своей дикости, как животное, да удалится прочь: да не приближается к подножию горы веры, на которой говорил Бог, чтобы не быть ему побитым камнями (см. Исх. 19, 13).

---

975 Слово ܗܝܡܢܘܬܐ [haymānūṯā] в Священном Писании употребляется в двух значениях: *вера* и *истина*.

976 Дословно: «силу» (ܚܝܠܐ [ḥaylā]).

977 В этом предложении слова, переведенные как «сокровенная» и «сокровенно», в оригинале однокоренные со словом «тайна» (ܪܐܙܐ [rāzā]).

978 Мартирий сознательно изменяет слова, цитируя этот стих. В Пешитте и в Синодальном переводе он читается по-разному.

Если же кто близок к Богу, но еще не очистился, как должно, то пусть лучше несколько убелится чистотою, чтобы просветиться для созерцания Бога и для слышания словес веры — и такой пусть станет при подножии: он не может воспринять всю речь Бога и созерцать Его вблизи, в великом видении. Довольно ему видеть только небольшое сияние от Его славы и издали слышать глас. В точности пусть научится от того, кто по своей великой чистоте может взойти на гору веры к Богу: с ним он укроется от мира в облаке и просветится славою от созерцания Его — так он может приобрести мудрость для того, чтобы учить других.

[9] Если он осмелится слишком испытывать славу Непостижимого, то ему будет сказано, что никто не способен к этому. Когда же, словно под покрывалом, он попытается взирать уже почти на заднюю сторону Того, Кто скрыл лицо (см. Исх. 33, 23), то может увидеть и узнать, что поистине Бог непостижим, но только можно верить, что Он есть и поистине есть и от века имя Его и что Он Господь сильный и воинственный, крепкий и могучий, чуждый немощам, могущий все, что хочет. Творец — причина всего, управитель всего, что начало быть, силой Своего слова содержащий все (ср. Евр. 1, 3) и управляющий всем, совершающий все по совету Своей воли (ср. Еф. 1, 11)[979]. Он благ, исполнен милости и Податель всякого блага, Ревнитель и Праведный Судия, Единственный Премудрый и Податель премудрости всем, Жизнь и Животворящий все, простой Дух, непреложный и неизменный, сокровенный в Своей сущности, никогда не виденный и невидимый, единая природа, исповедуемая в трех ипостасях[980] равных и нераздельных: Отце, Сыне и Святом Духе, Которые пребывают друг в друге нераздельно, но обособленно[981], и ничем неограничены.

---

979 В этом и предыдущем случаях цитата точно соответствует Пешитте.

980 ܟܝܢܐ ܚܕܢܝܐ ܕܡܬܘܕܐ ܒܬܠܬܐ ܩܢܘܡܐ [kyānā ḥḏānāyā ḏ-mettawdā ḇa-tlāṯā qnōmē]. Церковь Востока исповедует в Святой Троице Три Ипостаси (qnōmē), в ней не принято говорить о Трех Лицах (см.: *Селезнев Н. Н.* Цит. соч. С. 157).

981 Дословно: «…Которые пребывают Друг в Друге нераздельно и разделены» (ܕܫܪܝܢ ܒܚܕܕܐ ܠܐ ܡܬܦܪܫܢܐܝܬ ܘܦܪܝܫܝܢ

[10] И дивна неизреченная вещь: вера в одного Бога и тройственное исповедание, причем единство не упраздняет троичности и троичность — единства, поскольку то, что Бог один, не означает того, что Он — одна ипостась, а также то, что Он — три ипостаси, не вводит трех богов, потому что природа Божества едина, единично разделяющаяся и разделенно соединяемая. Это весьма удивительно и глубоко, когда бывает предметом исследования, ибо Бог непостижим в Себе — мы только знаем, что Он существует и что Он существует троично, но каким образом — не наше дело исследовать: существо[982] Божества непостижимо.

[11] Хорошо смотреть на солнце, но нам следует смотреть умеренно, потому что, если будем смотреть долго, то вместо света приобретем слепоту, помрачающую наши глаза. Немощный же глазами не способен даже ненадолго обратить свой взгляд на солнце — его красоту прилично познавать тому, у кого зрение в здоровом состоянии. Таким же образом подобает искать и познавать Бога. Однако в той мере, в какой нам дано, будем исследовать Писания Духа со светильником веры, и тот, кто может должным образом постичь смысл и мудрость, содержащиеся в них, пусть постигает их, а остальные — научаются от него.

[12] Так ты желаешь познать тайну той премудрости, которая была сокрыта от вечности в Боге, создавшем все (ср. Еф. 3, 9)? Веруй в Отца, Сына и Святого Духа — природу, не имеющую начала, существующую от вечности. Отец — это Тот, Кто существует без начала, Он — не имеющий причины [Своего происхождения] вечный Родитель. Сын, имеющий Отца Своей причиной, есть сущностное Порождение[983] Отца. Святой Дух, также имеющий Своей причиной [Отца], есть Тот, Кто предвечно исходит [от Него]. Отец не есть ни порождение ни исходящий, но только Родитель. Сын не есть

ܘܦܪܝܫܝܢ [d-ḇaḥḏāḏē lā meṯparšnāīṯ ʿamrin wa-prīšin])

982 Дословно: «дело», «предмет» (ܫܪܒܐ [šarbā]).

983 ܝܠܝܕܐ ܐܝܬܝܐܝܬ [īlīḏā iṯyāīṯ].

ни родитель, ни исходящий, но только Порождение. Святой Дух не есть ни родитель, ни порождение, но только Исходящий.

[13] В это веруй, этому поклоняйся, это исповедуй и славь как то, чего ты не постигнешь, потому что это слишком высоко для постижения, чтобы тварь могла это познать. Ибо то, что Сын и Дух имеют причиной Отца как главу, не будучи ни инаковыми по отношению к Нему, ни меньшими Его, это тяжело [для восприятия][984] — кто же уразумеет Божество? Выразить же словом — совершенно невозможно. И одно и другое невозможно. Нельзя ни помыслить о Боге, каков Он, ни высказать это, потому что это невыразимо словом и невместимо для мысли, но только принимается чистым сердцем через веру, ибо чистота сердца видит Бога верою.

[14] Если же кому-нибудь нужно сравнение для подтверждения о Том, Кто по Своей природе не имеет сравнения, то достаточно будет такому солнечного круга и его собственной души: у одного — сияние и жар, у другого — слово и жизненность. Никогда не являлся солнечный круг без своего сияния и жара, равно как и душу нельзя представить без слова и жизненности. И тогда как душа и круг суть причины того, что происходит от них, мы и на малое мгновение не мыслим одно прежде другого, хотя вторые порождены и происходят от первых. Вторые вовсе не инаковы по отношению к первым, но существуют вместе с ними и в них.

[15] В этом сравнении я представил и славные ипостаси Святой Троицы, равной по природе и равной по чести. Я поставил в сравнение с [солнечным] кругом и душой Отца, Который есть причина как начало для Сына и Духа. В подобии сияния и слова я представил Бога Слово, Который был в начале с Отцом (ср. Ин. 1, 1), Который есть «сияние Его славы и образ Его сущности» (Евр. 1, 3)[985]. В подобии же солнечного жара и жизненности души я представил Святого Духа — Жизнь и Животворящего, Который от

---

984 Дословно: «твердо», «жестко» (ܩܫܝܐ [qašyā]).

985 Точное соответствие Пешитте. Словом «сущность» переведено сирийское ܐܝܬܘܬܐ [ītūtā].

Отца исходит, исходит же не временно: Он непостижимо пребывает с Отцом и в Отце, так же как и Сын неизреченно рожден от Отца не во времени и пребывает в Нем и у Него невыразимо.

[16] Чуждо это время для Сына и для Духа, равно как и для Отца. Если же кто-нибудь задаст глупый вопрос: «Когда рожден Сын или когда исшел Дух?» — то ему будет дан мудрый ответ, согласный со словами отцов: «Тогда, когда Отец не был рожден и не исшел»[986]. Действительно, всякий раз, когда ты помыслишь, что есть Нерожденный Отец, то вместе с Ним мыслится и Сын в Рождении, также и Святой Дух вместе с Ним — в исхождении, как в вышеприведенном сравнении, причем ни малейшего промежутка времени между Ними не мыслится. Что мыслится во времени, даже самом коротком, то не есть Бог, потому что Бог су́щественно существует[987], а Чье существо вечно, Тот превыше времени.

[17] Впрочем, это трудно для исследования. Знаю, что это трудно, вернее — непостижимо, ибо слово о Боге чем совершеннее, тем труднее для постижения, но для веры это очень просто. Веруй же и прославляй. Пожалуй, о Боге мы вовсе не узнаем ничего большего. Это то, что сейчас мы не можем понести по причине грубости этой плоти, которая, словно покрывало отгораживает от нас Бога. Пожалуй, намного больше, чем мы, сейчас знают высшие природы, по причине их значительного превосходства над низшими и их близости к Богу, из-за которой они освещены всем Его светом, чтобы воспринимать озарения ведения о Нем в соответствии с их чином и

---

986 См.: *Gregorius Nazianzenus.* Oratio 20. De dogmate et constitutione episcoporum 10 // PG. 35. Col. 1077A; *Idem.* Oratio 31. De Spiritu Sancto 4 // PG. 36. Col. 137A.

987 ܐܝܬܝܐܝܬ ܐܝܬܘܗܝ [iṯyāīṯ īṯaw], то есть существует в собственном смысле. Данное выражение похоже на употребляемое в «Ареопагитиках» ὄντως ὤν — «истинно Сущий» (*Pseudo-Dionysius Areopagita*. De divinis nominibus 5, 1 // *Дионисий Ареопагит*. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. [Греч. текст] / Г. М. Прохоров, пер. СПб., 2002. С. 402–403). Известно, что на сирийский язык «Ареопагитики» были переведены еще в VI в. и были популярны в монашеской среде, однако, как считает Робер Бёлэ, Сахдона ни разу не ссылается на «Ареопагитики» (см. *Beulay R.* La lumière sans forme. P. 158–159, 162).

высотой[988]; по сравнению же с Его нижним они меньше настолько, насколько тварь мала по сравнению со своим Творцом.

[18] Вот и великий Павел, который, как и они, был вознесен высоко и приблизился к Богу, хотя и познал через духовное откровение тайну Божественной сокровенности, признает, что сейчас он познал малое из многого и что он неспособен в это время познать вполне, так же как и он познан (см. 1 Кор. 13, 12). Поэтому тот, кто дерзнет более исследовать ту природу, которая неисследуема, своим исследованием сочтет слепыми невидимые природы и того, кто облекся в Духа.

[19] Вот что мы узнали из Божественных Писаний о всеблаженной сущности достопокланяемой, славной и блаженной природы Высокого и Превознесенного Бога, Который силен вовеки, и свято имя Его, и свято жилище Его (ср. Ис. 57, 15). Весьма велико для нас то, что мы удостоены этого и с похвалой исповедуем: «Благословенна слава Господа от места своего» (Иез. 3, 12), — и в молитве просим у Него дать нам просвещение и познание, как Он научил нас через Писания Духа Своего, чтобы мы сказали и о Его славном и дивном исполненном жизни домостроительстве Спасителя нашего Христа, чтобы нам познать тайну единства превышающего всякое слово Иисуса, Бога нашего, и чтобы Он, вняв нашим молитвам, сподобил нас поведать здравое учение, согласное с истиной Его благовестия.

[20] Каков же этот сияющий нам свет, об этом [говорит] благовестник Духа Павел: «Однако Тот, Кто есть образ Божий…» (ср. Флп. 2, 6), это Бог Слово (ср. Ин. 1, 1), Единородный Сын Божий (ср. Ин. 1, 18), совершенный во всем, как Отец и Дух. Он «уничижил Себя Самого» (Флп. 2, 7), то есть

988 Такое описание небесной иерархии очень сходно с «Ареопагитиками» даже в терминах. Слово ܨܡ̈ܚܐ [ṣemḥē], переведенное как «озарения», близко по значению к слову ἀκτίς (*Pseudo-Dionysius Areopagita*. De coelesti hierarchia 3, 2 // *Дионисий Ареопагит*. Указ. соч. С. 70). Оба слова имеют сходный ряд значений: «луч», «вспышка», «блистание». Достойно внимания и употребленное здесь слово ܛܟܣܐ [ṭaksā] — от греч. τάξις («порядок», «чин»), — один из ключевых терминов сочинения «О небесной иерархии».

укрыл славу Своего Божества и по Своей благости и по милости Отца сошел к нам. Он «принял образ раба» (Флп. 2, 7) от нашего рода, то есть совершенную природу[989], подобную нам во всем, кроме греха (ср. Евр. 4, 15), устроил ее чудным образом через Святого Духа от Марии Девы без семени мужа и стал обитать в Ней в единении со времени Благовещения ангела, как в храме, который славен по Его Господству; в соответствии со всем естественным порядком, за исключением [зачатия в] браке, Он стал возрастать внутри утробы, как и затем вне ее: «Иисус, — как написано, — преуспевал в премудрости и возрасте и в любви у Бога и человеков» (Лк. 2, 52).

[21] Итак, эту природу нашего человечества, богоприлично соединенную с Богом Словом от начала ее создания и навеки, Он соделал с Собою одной ипостасью и лицом[990] в единстве дивном и неизреченном и исполнил ее славы Своего Божества. И в этом Своем образе Он сделался видимым для твари: «И мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца, полного благодати и истины» (ср. Ин. 1, 14).

[22] Поскольку Бог Слово облекся в человеческое тело, то честь Своей ипостаси Он соединил с видимым[991]. И в этом Своем образе Он был видим в мире, непрестанно открывая Себя в нем[992]. Так что одно лицо и ипостась Сына — Тот, о Котором мыслится и говорится — Воспринявший и воспринятое[993].

---

989 ܟܝܢܐ ܡܫܠܡܢܐ [kyānā mšalmānā].

990 «Природу нашего человечества… Он соделал с Собою одной ипостасью и лицом» — ܟܝܢܗ ܕܐܢܫܘܬܢ ܚܕ ܩܢܘܡܐ ܘܦܪܨܘܦܐ ܥܒܕܗ [kyānā ḏ-nāšūṯan… ḥad qnōmā w-parṣōpā ʿḇaḏēh]. Это высказывание особенно значимо по той причине, что здесь, по-видимому, Сахдона исповедует не только единство ипостаси Христовой, но и тождество лица и ипостаси.

991 Когда Мартирий и далее говорит о чести и поклонении, которое принимает человеческое естество во Христе по причине соединения с Божеством, в этом можно заметить параллель с Несторием (см.: выше. С. 97–98).

992 В этих словах прослеживается влияние учения Нестория о «лице откровения» (см. выше. С. 98–99).

993 ܚܕ ܡܟܝܠ ܦܪܨܘܦܐ ܘܩܢܘܡܐ ܕܒܪܐ ܡܬܪܢܐ ܘܡܬܐܡܪ ܗܘ ܕܢܣܒ ܘܗܘ ܕܐܬܢܣܒ [ḥaḏ mekkil parṣōpā wa-qnōmā ḏa-brā meṯrnē w-mēṯēmar, haw da-nsaḇ w-haw d-eṯnseḇ]. Сахдона снова употребил выражение «одно лицо и

[23] Хотя у Него природа человеческая, то есть тело и душа, совершенно как у каждого из нас, но эта природа у Него также — храм Бога Слова, Который через нее явил Себя. Она возвещает о Воспринявшем ее и делает доступным Его лицо[994]. Она никогда не рассматривается сама по себе, так чтобы для смотрящих являемо было одно только ее лицо без Божества, обитающего в ней. Хотя Он и совершенен в той природе, которую воспринял, однако в собственных Своих мерах Он недоступен для смотрящих, но все соединено с Воспринявшим ее: как одежда с носящим ее и как порфира с царем. Если бы она рассматривалась отдельно, сама по себе, как отделившаяся от Воспринявшего, то тогда говорилось бы о двух лицах (ܬܪܝܢ ܦܪ̈ܨܘܦܝܢ [tren parṣōpin]) и двух сынах, но ныне, поскольку она возведена в единство с Богом, то лицо Божества (ܦܪܨܘܦܐ ܕܐܠܗܘܬܐ [parṣōpā ḏ-allāhūṯā]) открылось посредством образа раба — лицо Сына (ܦܪܨܘܦܐ ܕܒܪܐ [parṣōpā ḏa-brā]) одно, а не два. Он двойствен по природе: Бог и человек, единый в сыновстве. Природы суть две и они различны по свойствам, лицо же одно, и оно тождественно в сыновстве[995], и когда, по должному порядку, оно различается по своим природам, то о нем говорится как о едином в каждой из них, без разделения его на два.

[24] Известно, что Бог Слово стал плотью (см. Ин. 1, 14), плоть же одна, а не две. Что Он стал плотью, то говорится о Его обитании во плоти, а не о природе[996]; и плотью, опять же, назван Сын. И нет двух сынов, потому что Он есть Сын Одного Бога[997], и нет разделения[998].

ипостась» (см. выше, § 21).

994 ܦܪܨܘܦܗ [parṣōpēh]. В данном случае, скорее всего, проявляется влияние учения Нестория о природных лицах (см. выше. С. 99–100).

995 ܫܘܐ ܒܒܪܘܬܐ [šwā ḇa-brūṯā] — дословно: «равное в сыновстве», то есть лицо Сына одно и то же для обеих природ.

996 Слова «не о природе» следует понимать как «не об изменении Божественной природы».

997 Дословно: «Сын есть в сыновстве Одного Бога».

998 Настаивая на отсутствии какого-либо разделения во Христе, Мартирий здесь полемизирует с Церковью Востока.

[25] Велико и дивно единство Бога и человека, и именно поэтому о каждой из природ говорится, что ей свойственно то, что относится к другой природе, притом что она не теряет и не изменяет своих собственных свойств. Об одной природе говорится то же, что о другой, и наоборот, — это по причине единства, потому что Бог Слово воспринял то, чтобы вследствие единства называться тем, что по природе есть человек, и даровал человеку, чтобы он вследствие единства был тем, что Он есть по природе[999]. Так что Сын Божий, Бог Слово, был назван Сыном Человеческим по причине природы человеческой, которую Он воспринял, и Сын Человеческий — та природа, которая от нас, — была единственным Сыном Божиим, по причине Бога Слова, Который ее воспринял, и *Нисшедший, Он же есть и Восшедший* (Еф. 4, 10) ради откровения и сообитания[1000]. И Тот, Который на земле, был назван Тем же, Который на небе, по причине чести и величия. И единое лицо (ܚܕ ܦܪܨܘܦܐ [ḥad̲ parṣōpā]) Господа Христа есть одно и то же, что Сын Божий и Сын Человеческий, притом что обе Его природы: божественная и человеческая — пребывают совершенными в этом одном Лице Сына, сущего в единстве со всеми своими свойствами, без разделения и смешения, от Благовещения и во веки.

[26] Страдания и немощи по природе присущи телу, которое от Марии, чудеса же и все высокое в действительности принадлежат Слову, которое от Отца, но вследствие единства Его Самого как Одного Лица — Сына, Господа, Христа — и страдания человечества, и чудеса Божества, и слова уничижительные, и высокие относятся к Вышнему, ибо Тот же Самый Сын произнес и осуществил те и другие по Своему домостроительству в двух совершенных природах, однако не в одном и том же смысле, но в разных, в соответствии с чином и порядком природы. И действительно, не в том же

999 В этих словах Мартирий исповедует взаимообщение свойств божественной и человеческой природ во Христе.

1000Дословно: «обитания», «вселения» (ܥܡܘܪܝܐ [ʿmoryā]). Здесь образно говориться о вселении Бога в человеческую природу.

самом смысле, в каком Он претерпел страдания и смерть от иудеев, Он сотворил те же дела, что и Отец, и воскресил с Собою Свое тело. И не в том смысле Он был равен с Отцом и старше Авраама, в каком Он возрастал, развивался и преуспевал в возрасте, мудрости и благодати. Претерпевал же страдания и умирал тот храм, который во времени был разрушен и воссоздан, достиг совершенства и полноты. А воскресил его Бог Слово, обитавший в нем, единочестный Отцу и сущий с Ним прежде веков[1001].

[27] Однако же храм и Обитающий в нем — одно лицо и [одна] ипостась, как дом и обитающий в нем и как одежда и носящий ее. Однако Он неотделим от этого храма, как в вышеприведенных сравнениях, потому что не было такого, чтобы Он в одно время обитал, а в другое — удалялся, но Он всегда обитает в нем и в нем всегда принимает славу, чествование и поклонение от всякой твари, не удаляясь и не отделяясь от этого храма, поскольку Он есть вместе с ним одно лицо нераздельно, неизменно, неразлучно[1002] в едином поклонении и едином прославлении.

[28] Также нам необходимо знать следующее: это лицо Христа в подлинном единстве, дающее знать о единстве, а не сущность, составленная из двух природ[1003], но возведение к прославлению того, что получает это как

1001Похоже, что здесь Мартирий перефразирует Феодора Мопсуестийского: «Иной Тот, Кто разрушается и Иной Тот, Кто воскрешает. Один — храм, претерпевший разрушение, а воскресил его Бог Слово, Который обещает воскресить Свой храм, который был разрушен» (Theodori Mopsuesteni Fragmenta Syriaca / ed. E. Sachau. Lpz.: Typis Guilelmi Drugulini, 1869. P. ܦܒ [82]:12–16).

1002ܠܐ ܡܬܪܚܩܢܐܝܬ . ܠܐ ܡܫܬܚܠܦܢܐܝܬ . ܠܐ ܡܬܦܪܫܢܐܝܬ [lā meṯrḥaqnāīṯ, lā meštaḥlafnāīṯ, lā meṯprašnāīṯ] — неточная цитата из Ороса Халкидонского собора: ἀτρέπτως ἀδιαιρέτως ἀχωρίστως (Acta Conciliorum Oecumenicorum. T. 2. Concilium universale Chalcedonense. T. 2, vol. 2, pars 1 / ed. E. Schwartz. B.; Lpz.: Walter de Gruyter & Co., 1933. P. [325] 129:31).

1003ܐܘܣܝܐ ܕܡܪܟܒܐ ܡܢ ܬܪ̈ܝܗܘܢ ܟܝ̈ܢܐ [ūsīā ḏa-mrakḇā men trayhon kyānē]. Здесь автор полемизирует с Севиром, употребляя поэтому и греческое слово «сущность» (οὐσία). Тем не менее, необходимо отметить, что сам Севир использовал понятие *сложная природа* (σύνθετος φύσις) и не принимал выражения *сложная сущность*, которое ввел один из его последователей Сергий Грамматик (см.: *Говорун С. Н.* Единый сложный Христос // БВ. 2004. № 4. С. 154–155). Андре де Аллё считает, что *сущностью* здесь у Сахдоны обозначается *ипостась* (см.: *De Halleux A.* La christologie de Martyrios-Sahdona. P. 29), то есть, по его мнению, Мартирий не признавал, что ипостась Христа составлена из двух природ.

дар за явление [Бога во плоти][1004]. Это ипостасное лицо природ[1005], а не мнимое и притворное лицо, далекое от того, кому оно принадлежит. Действительно, оно не составлено природно в единую сущность из двух природ и оно не мнимое и не притворное, далекое от одной из них, не такое, как портреты или послы, представляющие лицо того, кто находится далеко.

[29] Образ, представляющий портрет человека, не есть человек по природе. Также ангел и посол, первый из которых представляет лицо Бога, а другой — лицо царя, в действительности не суть ни Бог, ни царь[1006]. В отношении же Господа нашего Христа не было так, но Он есть истинно в двух: в том, что видимо, и в том, что познаваемо, причем природы близки и соединены друг с другом, и являемое в двух [природах] есть ипостасное лицо сыновства[1007], не отделенное от действительности[1008] его природ.

[30] Поелику Бог Слово Своим Лицом и Своей природой соединился с человеком и вочеловечился, то Он использует человека как Свое собственное Лицо[1009], а человек, в свою очередь, в силу того что он своей природой истинно соединился с Богом Словом и обожился, проявляется в Лице Бога как в своем собственном[1010]. Каждый из них в двух отношениях есть Бог и

1004Смысл заключительной части данного высказывания представляет некоторую трудность для понимания: ܡܬܥܠܝܢܘܬܐ ܕܠܘܬ ܪܘܡܪܡܐ ܕܡܬܦܪܥܐ ܡܛܘܠ ܥܠܬܐ ܕܓܠܝܢܐ (metʿalyānūtā da-lwāt rumrāmā d-metprāʿā meṭṭūl ʿeltā d-gelyānā), то есть буквально «возведением на высоту того, что получает воздаяние за явление». Вероятнее всего, этими словами Мартирий выражает ту мысль, что в Лице Христа человеческая природа получает прославление, обожение («возведение на высоту») в силу Воплощения (как «воздаяние» за явление Бога во плоти).

1005ܦܪܨܘܦܐ ܩܢܘܡܝܐ ܕܟܝܢܐ [parṣōpā qnōmāyā da-kyānē]. Об этом выражении см. выше, с. 100.

1006Точно такое же сравнение с портретом, послом и ангелом в таком же полемическом ключе использует Несторий (см.: *Nestorius Constantinopolitanus.* Liber Heraclidis I, 1, 60 // *Nestorius*. Le Livre d'Héraclide de Damas. P. 83–84). Заимствование из «Книги Гераклида» здесь очевидно: Мартирий употребляет те же слова, что и Несторий (*образ*, *посол*, *ангел*, *далекий*), скорее всего, цитируя его по памяти.

1007ܦܪܨܘܦܐ ܟܝܢܝܐ ܕܒܪܘܬܐ [parṣōpā kyānāyā da-brūtā] — о выражении «ипостасное лицо» см. выше, с. 101–102.

1008Словом «действительность» переведено сир. ܫܪܪܐ [šrārā] — «истина».

1009ܐܝܟ ܕܒܦܪܨܘܦܐ ܕܝܠܗ ܒܒܪܢܫܐ ܡܬܚܫܚ [ayk da-b-parṣōpā dīleh b-barnāšā mēthaššaḥ].

1010Из этого высказывания становится явным, что Мартирий не вполне отказался от двухсубъектной

человек: в одном — по природе, в другом — по единству[1011]. И хотя каждый сохраняет особенность своей природы[1012], они не суть два лица, но одно лицо. Ибо каждый из них познаётся как в своем в том, что принадлежит другому, и [Лицо] есть природное, а не мнимое в силу нераздельного единства двух природ.

[31] Когда Он говорил: «Я и Отец — одно» (Ин. 10, 30), — и, — «кто видел Меня, видел Отца» (Ин. 14, 9), — и, — «прежде чем был Авраам, Я есмь» (Ин. 8, 58), — а также, — «разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его» (Ин. 2, 19), — и прочее, подобное сему, то говорил от природного Лица Бога Слова, Который говорил это, когда жил и был доступен[1013], а не от мнимого лица того, кто был далеко. И, опять-таки, когда Он говорил: «Отец Мой более Меня» (Ин. 14, 28), — и, — «вы ищете убить Меня, Человека, который сказал вам истину, которую слышал от Бога» (Ин. 8, 40), — и, — «Боже Мой, Боже Мой, зачем Ты Меня оставил» (Мф. 27, 46), — и прочее, подобное сему, то это относится к образу Того, Кто был видимым, и подразумевает, что Он истинно Человек по природе, а не мнимо.

[32] Вот почему Лицо является природным и Сын един в двух [природах]: «Единородный [Сын], — написано, — сущий в недре Отца Своего, Он Тот, Кто поведал» (ср. Ин. 1, 18). И вот Тот, Кто поведал, был

христологии Церкви Востока. Православный не мог бы сказать: «Человек своей природой соединился с Богом Словом и обожился». Допустимо употребить слово «человек» вместо «человеческая природа». Однако для Мартирия иное — человек и иное — его природа.

1011Здесь можно усмотреть влияние Томоса папы Льва Великого (см.: *Leo I papa.* Ad Flavianum epistola de Eutychem // Acta Conciliorum Oecumenicorum. T. 2. Concilium universale Chalcedonense. T. 2, vol. 2, pars 1 / ed. E. Schwartz. B.; Lpz.: Walter de Gruyter & Co., 1932. P. 28:15–20). Однако при схожести выражений свт. Льва и Мартирия в их высказываниях есть существенная разница: если в словах святителя невозможно увидеть двух самостоятельных субъектов, то у Мартирия выражение «Каждый из них» (ܟܠ ܚܕ ܡܢܗܘܢ [kul ḥaḏ menhon]) вызывает подозрение, что он усваивает человеческой природе Христа такую самотоятельность, которая разрушает ипостасное единство природ.

1012Свт. Лев Великий также говорил, что каждая из двух природ сохраняет свое свойство (у свт. Льва — proprietas, у Сахдоны — ܕܝܠܝܘܬܐ [dilyūṯā]). См.: (*Leo I papa.* Ad Flavianum epistola de Eutychem // Acta Conciliorum Oecumenicorum. T. 2, vol. 2, pars 1. P. 27:15–16)

1013Дословно: «был близок и жил, когда говорил это».

человеком в видимом образе, Он как Единородный был в недре Отца. Это Тот, Который был первородным среди многих братьев (Рим. 8, 29) и был рожден от Марии и из Ее недра. Единство дивное и неизреченное: тогда как Бога никто никогда не видел, Тот, Кто был видим, говорил: «Я в Отце и Отец во Мне» (Ин. 14, 10), — и: «Кто видел Меня, видел Отца» (Ин. 14, 9), — и: «Что ж, если вы увидите Сына человеческого восходящего туда, где был прежде?» (Ин. 6, 62)[1014], — и: «Никто не взошел на небеса, но только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах» (Ин. 3, 13).

[33] И вот, это тело удалилось, взойдя на небеса. Оно не существовало прежде и не сошло с небес, но оно от семени Авраамова. Когда Христос ходил по земле, тела не было на небе, равно как и после того как Он вознесся на небо, Его не было на земле в теле. Однако в силу высшего единства и великого сочетания Его (ܢܩܝܦܘܬܗ ܪܒܬܐ [naqqīp̄ūṯā]) с Богом Словом, Который был в начале в недре Отца Своего (Ин. 1, 1,18) и сошел с небес, не претерпев изменения (когда Он был на небе, то был и на земле, и на всяком месте без ограничения), о теле сказано, что ему свойственно то же, что свойственно Богу. «Нисшедший, — написано, — Он же есть и восшедший превыше всех небес, дабы наполнить все» (Еф. 4, 10), и Он дал дары Своей Церкви (ср. Еф. 4, 8) и пребывает с нею «во все дни до скончания века, аминь» (Мф. 28, 20).

[34] Итак, это есть истина веры, которая возвещена нам Богом в Писании и которую мы изложили очень кратко по причине ее глубокой тайны и великой высоты, потому что она поистине трудна для изложения и для размышления, потому что тайна сия сокрыта и в Боге сокровенна (ср. Еф. 3, 9), но проста и светла для ума верующего, ясного и правого. Посему пусть никто много не испытует исследованием, чтобы ему не погибнуть. Тайна единства трудна [для постижения] и сокровенна. Она открыта и познаваема отчасти. Никто да не пускается в эту глубину глубин без корабля веры, чтобы понести эту тайну, потому что он не постигнет великой тайны и душа его

1014В Пешитте это 63-й стих.

погибнет в исследовании, ибо этот предмет не человеческий, чтобы он был изучен тобою, о человек, но это дивное Божественное дело, которое неисследуемо.

[35] Даже божественный Павел, который имеет «ум Христов» (1 Кор. 11, 16), не дерзает исследовать Его тайну, и это притом что в нем был Дух Божий, Который «испытует глубины Божия» (1 Кор. 2, 10)[1015]. И тем не менее, он, удивляясь величию этой тайны, говорит: «Беспрекословно — великая благочестия тайна: Тот, Кто явился во плоти, оправдал Себя в Духе, показал Себя Ангелам, проповедан в народах, принят верою в мире, вознесся во славе» (ср. 1 Тим. 3, 16). Веруй же и ты вместе с миром, не испытуя тайны.

[36] Если же ты много допытываешься о том, как Бог и человек — две природы и одно Лицо, притом что ни единство не упраздняет двойственности, ни двойственность — единства, то прежде исследуй то, что относится к тебе: как ты — душа и тело — две природы и одна ипостась, притом что ни единство не разрушает двойственности, ни двойственность — единства; как разумное с неразумным составляют одно разумное и смертное с бессмертным — одно смертное; как силы души сопрягаются с силами тела, не смешиваясь друг с другом; как из телесного голоса и душевного разума производится единое слово; как чувства членов и рассуждение ума осуществляют единое решение. Если же ты не способен постичь тайну твоего собственного природного единства: как единое разделяется и разделенное соединяется, — то как допытываешься до тайны Божественного единства Сына?

[37] Дела Его неисследуемы — вот что оставила нам тайна Его единства. Скажи мне, как Он умножил хлеб в руках Своих учеников? как претворил воду в вино? как сотворил глаза слепому человеческим перстом и плюновением? как весомыми ногами ступал по жидкой поверхности моря?

1015Цитата приведена по-церковнославянски, так как при этом сохраняется единство в употреблении слов.

как прошел сквозь затворенные двери с вещественным[1016] телом? как показал раны от гвоздей и от копья на Своем бессмертном теле и ел перед Своими учениками? Можешь ли исследовать все это и прочее в этом роде? Тогда как же исследуешь единство, превышающее всякую мысль?

[38] Не станем дерзать на то, что выходит за пределы возвещенного нам в Писании Духом через апостолов и изъясненного нам последовавшими за ними учителями, то есть того, что Бог Слово и [воспринятый] от нас человек — истинно две цельные и совершенные природы в неизреченном единстве, одно лицо Сына и Господа, Христа Бога Всевышнего, Которому слава во веки веков, аминь.

[39] Кроме сего мы не имеем обычая принимать что-либо, ни Церковь Божия (ср. 1 Кор. 11, 16). Это слово веры, которое мы проповедуем, как нас научили наши духовные отцы, православные[1017] учители, наставники, избранные Христом, претерпевшие изгнание за Его истину, живые свидетели Божии, которые и поныне каждый день, как живые, научают своей православной[1018] вере. Ее содержит и исповедует Церковь в соответствии с православным учением, которое она изначально приняла от апостолов,

[40] веруя и ожидая будущей жизни: воскресения жизни в Царстве Небесном для делающих доброе и воскресения осуждения в геенне для делающих злое, в соответствии с истинным учением Христа Господа, сказавшего: «Наступает время, в которое все, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия; и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло — в воскресение осуждения» (Ин. 5, 28–29), воскреснув всецело: душой и телом, без какого бы то ни было лишения в них,

[41] совлекшись тления и облекшись в нетление, чтобы пребывать

1016Дословно: «составным» (ܡܪܟܒܐ [markabbā]).

1017ܬܪܝܨܝ ܫܘܒܚܐ [trīṣay šūḇḥā]. Скорее всего, имеются в виду мелькиты (см.: *Smith R. P.* Thesaurus syriacus. T. II. Col. 4510).

1018ܐܪܬܕܘܟܣܝܐ [ārtāḏoksāyā]. Это слово употреблялось как по отношению к мелькитам, так и к несторианам (см.: *Smith R. P.* Thesaurus syriacus. T. I. Col. 402).

бессмертными и нетленными по телу и неизменными и непреклонными по душе, «ибо, — как сказано, — тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие» (1 Кор. 15, 53). Ни один не останется во аде, и не изменится их благолепный образ, но все полностью со всеми своими членами в их подлинном виде предстанут на суд Христов (ср. Рим. 14, 10), исповедуя Его господство и благословляя Его имя, чтобы каждому как по телу, так и по душе получить от Него воздаяние за свои дела: «Всем нам, — говорит великий Павел, должно явиться пред судилище Христово, чтобы каждому[1019] получить соответственно тому, что он делал, живя в теле, доброе или худое» (2 Кор. 5, 10).

[42] Эту истинную веру соборной Церкви, возлюбленные, будем верно содержать и пребывать в ней непоколебимо, удаляясь от смерти сомнения ума о Боге и нетвердости ума в ожидании вечной жизни, осуждения в геенне для злых и наслаждения в Царстве для добрых, и отгоним от наших душ всякое злочестивое пустословие губительных ересей, которое губит и отвращает душу от Бога через отвращение ума от истины, обесценивает его добрые дела и опьяняет его деятельность. Очистим как следует наш ум от ненавистной мерзости их слов и будем со всей осмотрительностью содержать православную[1020] веру, возвещенную нам Богом в Писаниях, чтобы не погибнуть, потому что без нее самой не можем ни унаследовать жизнь, ни оправдаться перед Богом, ни благоугодить Ему, по слову апостола: «Без веры невозможно угодить Богу» (Евр. 11, 6), — а также: «Человек оправдывается верою» (Рим. 3, 28), — и еще: «Праведный верою жив будет» (Рим. 1, 17).

[43] Посредством ее все достигает совершенства и полноты, как сказал наш Спаситель: «Все возможно верующему… (Мк. 9, 23) — и, — кто верует в Меня, тот не только будет жив и оправдан, но у того, как сказано в Писании,

1019Исправлена опечатка в издании А. де Аллё: ܐܢܫ ܐܢܐ (*Martyrius (Sahdona)*. Œuvres spirituelles II… P. 23) заменено на ܐܢܫ ܐܢܫ, как в Пешитте и в издании П. Беджана (*Martyrius (Sahdona).* Quae supersunt omnia. P. 176).

1020ܐܪܬܕܘܟܣܝܐ [ārtāḏoksāyā], об этом слове см. выше, в примечании к § 39.

из чрева потекут реки воды живой» (ср. Ин. 7, 38). О вера! Она даже мертвым дарует жизнь и живущих сохраняет бессмертными! «Верующий в Меня, — сказано, — если и умрет, оживет. И всякий, живущий и верующий в Меня, не вкусит смерти вовек» (ср. Ин. 11, 25–26).

[44] Вера оправдывает сердце того, кто блюдет его в чистоте, и спасает уста[1021], проповедующие верно (ср. Рим. 10, 10)[1022]. Она отпускает грехи (см. Мф. 10, 2) и избавляет от вечного осуждения (см. Лк. 23, 42–43). Она отгоняет все недуги и дарует жизнь здравия (см. Мф. 9, 28–29; Мк. 5, 34; Иак. 5, 15). Она учит новым языкам (см. Мк. 16, 17; Деян. 2, 3–4) и доставляет духовное ведение. Она прогоняет демонов (см. Мф. 15, 28; Мк. 9, 23–25; 16, 17), наступает на змей и на всякого смертоносного гада (см. Лк. 10, 19) и останавливает действие убийственного яда (см. Мк. 16, 18; Деян. 28, 3–5). Вера возложила на всех венец и все царства мира победила своей силой, покорила их престолы и уничтожила полчища врагов, упразднила силу огня и заградила от ранения звериных зубов, явила воскресение мертвых (см. Евр. 11, 33–35) и совершила всякие знамения и чудеса на небе и на земле. Все это совершалось и совершается верой, и без веры никто не сделался славным и не был оправдан, и невозможно ни стать славным, ни быть оправданным.

[45] Верою угодили Богу и прославились, по свидетельству апостола, все праведники и святые: от праведного Авеля до последнего из них (см. Евр. 11). Через нее и мы будем живы и оправданы и она не оставит нас во время скорби и труда за нее, чтобы нам не быть отверженными от благоволения Бога, Который сказал о праведнике, что он «верою живет, и если поколеблется, не благоволит к тому душа Моя» (ср. Евр. 10, 38; ср. Авв. 2, 4). Отринем же от себя колебание, «ввергающее в погибель» и будем держаться твердого постоянства в вере, «спасающей наши души» (Евр. 10, 39)[1023]. До

1021То же, что «животворит»: ܡܚܝܐ [maḥyā].

1022В Пешитте этот стих несколько своеобразен: «...потому что сердце, которое верует в Него, бывает оправдано, и уста, исповедующие Его, спасаются».

1023Цитата точно соответствует Пешитте.

смерти станем подвизаться за веру[1024], являя свидетельство добрыми делами и подтверждая ее истинность добродетельной жизнью, чтобы через нее вера просияла, как золото, своей подлинной чистотой и чтобы жизнь через нее просветилась как свет своей совершенной красотой.

[46] Без одной и без другой ничто не стоит и не держится, потому что вера без дел мертва, как тело без души (ср. Иак. 2, 26), и дела без веры весьма суетны и пусты, потому что делами не оправдается никакая плоть (ср. Рим. 3, 20). Одна вера, как сказано, свойственна и бесам, которые тоже веруют и трепещут (Иак. 2, 19). Также и одни дела [напрасны]. Суетные ереси также производят их: и они не щадят тела, изнуряя его тайными подвигами. Однако и вера, и дела при этом бывают напрасны и бесполезны, не имея взаимного согласия и соответствия. Поэтому укрепимся равным образом как верой, так и делами, как бы мощным вооружением, и приступим к славе совершенства, по слову апостола, «с искренним сердцем, с полною верою, креплением очистив сердца от порочной совести и омыв тело водою чистою, будем держаться исповедания упования неуклонно, ибо верен Обещавший» (Евр. 10, 22–23), Который исполнит это,

[47] Которому слава, и нас Он да соблюдет в истине Его во веки. Аминь.

Словарь основных понятий для главы «Об истинной вере и твердом исповедании православия»

Русский эквивалент	Сирийский термин	Параграф
благодать	ܛܝܒܘܬܐ [ṭaybūṯā]	21, 26
вера	ܗܝܡܢܘܬܐ [haymānūṯā]	1–6, 10, 43–46
видение	ܚܙܘܐ [ḥezwā]	8:18
деятельность (ума)	ܕܘܒܪ̈ܐ [dūḇārē]	42
домостроительство	ܡܕܒܪܢܘܬܐ [mḏabrānūṯā]	7, 19

1024Для Мартирия эти слова имеют особое значение, потому что он сам добровольно подверг себя гонениям за проповедь догматов, противоречащих учению Церкви Востока.

единство	ܚܕܝܘܬܐ [ḥḏāyūṯā]	10, 19, 21, 23, 25, 26, 28, 30, 32, 33, 34, 36, 37, 38
жизнь	ܕܘܒܪ̈ܐ [dūḇārē]	4, 45
ипостась	ܩܢܘܡܐ [qnōmā]	9, 10, 15, 21, 22, 27, 36
лицо	ܦܪܨܘܦܐ [parṣōpā]	21–23, 25–32, 36, 38
мысль	ܬܪܥܝܬܐ [tarʿīṯā]	8
образ	ܨܠܡܐ [ṣalmā]	2:2, 2:6, 15, 29:1
образ	ܐܣܟܡܐ [eskēmā]	22, 31, 41
образ	ܝܘܩܢܐ [yūqānā]	29:27
образ	ܕܡܘܬܐ [dmūṯā]	20:21, 20:26, 21, 23
(видимый) образ	ܡܬܚܙܝܢܘܬܐ [meṯhzāyānūṯā]	32
плоть	ܒܣܪܐ [besrā]	7, 17, 24, 35, 46
познание	ܝܕܥܬܐ [iḏaʿṯā]	6, 7
правление	ܡܕܒܪܢܘܬܐ [mḏabrānūṯā]	5
православие	ܬܪܝܨܘܬ ܫܘܒܚܐ [trīṣuṯ šuḇḥā]	39
православный	ܬܪܝܨ ܫܘܒܚܐ [triṣ šuḇḥā]	39:11
православный	ܐܪܬܕܘܟܣܝܐ [ārtāḏoksāyā]	39:15, 42
природа	ܟܝܢܐ [kyānā]	5, 6, 9, 10, 12, 14, 15, 17–21, 23–26, 28–32, 36, 38
разумные [существа]	ܡܠܝܠ̈ܐ [mallilē]	5, 6
совет [воли]	ܬܪܥܝܬܐ [tarʿīṯā]	9
созерцание	ܚܙܘܐ [ḥezwā]	8:15, 8:22
существо	ܗܘܝܐ [hwāyā]	3
существо [Божества]	ܫܪܒܐ [šarbā]	10
существо [Божества]	ܐܝܬܝܐ [īṯyā]	16
[Божественная] сущность	ܐܝܬܘܬܐ [īṯūṯā]	2, 7, 9
сущность	ܐܘܣܝܐ [ūsīā]	28
сыновство	ܒܪܘܬܐ [brūṯā]	23, 29
тайна	ܪܐܙܐ [rāzā]	8
тело	ܦܓܪܐ [pagrā]	22, 23, 26, 33, 37

Троица	ܬܠܝܬܝܘܬܐ [tlīṯāyūṯā]	15
ум	ܪܥܝܢܐ [reʿyānā]	42:8
ум	ܬܪܥܝܬܐ [tarʿīṯā]	42:9, 42:13

Таблица соответствия нумерации псалмов в Пешитте и Септуагинте									
Пешитта	Септуагинта	Пешитта	Септуагинта	Пешитта	Септуагинта	Пешитта	Септуагинта	Пешитта	Септуагинта
1	1	33	32	65	64	97	96	128	127
2	2	34	33	66	65	98	97	129	128
3	3	35	34	67	66	99	98	130	129
4	4	36	35	68	67	100	99	131	130
5	5	37	36	69	68	101	100	132	131
6	6	38	37	70	69	102	101	133	132
7	7	39	38	71	70	103	102	134	133
8	8	40	39	72	71	104	103	135	134
9	$9^{1–21}$	41	40	73	72	105	104	136	135
10	$9^{22–39}$	42	41	74	73	106	105	137	136
11	10	43	42	75	74	107	106	138	137
12	11	44	43	76	75	108	107	139	138
13	12	45	44	77	76	109	108	140	139
14	13	46	45	78	77	110	109	141	140
15	14	47	46	79	78	111	110	142	141
16	15	48	47	80	79	112	111	143	142
17	16	49	48	81	80	113	112	144	143
18	17	50	49	82	81	114	$113^{1–8}$	145	144
19	18	51	50	83	82	115	$113^{9–26}$	146	145
20	19	52	51	84	83	$116^{1–9}$	114	$147^{1–11}$	146
21	20	53	52	85	84	$116^{10–19}$	115	$147^{12–20}$	147
22	21	54	53	86	85	117	116	148	148
23	22	55	54	87	86	118	117	149	149
24	23	56	55	88	87	119	118	150	150
25	24	57	56	89	88	120	119		
26	25	58	57	90	89	121	120		
27	26	59	58	91	90	122	121		
28	27	60	59	92	91	123	122		
29	28	61	60	93	92	124	123		
30	29	62	61	94	93	125	124		
31	30	63	62	95	94	126	125		
32	31	64	63	96	95	127	126		

ПРИЛОЖЕНИЕ 3

Мартирий-Сахдона

КНИГА СОВЕРШЕНСТВА. ЧАСТЬ ВТОРАЯ

[1] [ГЛАВА] ШЕСТАЯ. О ДЕВСТВЕ И СВЯТОСТИ

[2] Высока и превознесена славная степень девства, велика и весьма превосходна; блистательно состояние святости: это высокий чин духовных [существ], которые выше нашего мира, и подобие славы огненных ангельских полков, новое состояние жизни, которое будет по воскресении бессмертных — сынов воскресения и Бога (ср. Лк. 20, 36)[1025]. Оно весьма благоприлично и подобающе для истинных христиан, ставших в таинстве, в которое были посвящены, бессмертными и сынами Божиими, а в особенности для тех, которые по совершенной любви последовали за Христом, стали чужды всему мирскому посредством своей нищеты и посредством странничества проводят свою жизнь благоугодно Богу [следуя] тесным путем в смирении.

[3] Пребывающие в нем, будучи смертны, сияют, превозмогают и приобретают блистательность и славу бессмертных. В нем они отреклись от супружества, для того чтобы уподобиться ангелам, и в этой жизни сами собой начертывают духовный образ жизни будущей. Они с очевидностью являют славную жизнь бессмертия в смертном теле, отважно бросаясь в битву против плотской природы, одолевают и смиряют стремительные восстания ее сил и подавляют ее тайные похоти, успокаивают движения ее нападений, унимают порывы ее страстей и погашают ее крепкий огонь, беспощадно сокрушают жала любви к ней и естественный порядок обращают вспять, выдерживают без отдыха тяжелую борьбу с похотливыми движениями ее животного начала, и день и ночь берут на себя суровый подвиг против самих

1025 Сахдона намеренно употребляет выражение «сыны воскресения» (ܒܢܝ̈ܐ ܕܩܝܡܬܐ [bnāyā ḏa-qyamṯā]), которое созвучно понятию «сыны завета» (ܒܢܝ̈ܐ ܕܩܝܡܐ [bnāyā da-qyāmā]) — особый чин, в древности существовавший у сирийских христиан, основной особенностью которого было соблюдение девства.

себя, то есть тела против души, так что одно и другое заставляет отступать то, что с ним сопряжено, от естественного для него порядка, *ибо плоть желает противного духу, а дух — противного плоти*, то есть всего того, что утесняет ее и сохраняет в чистоте, — *они друг другу противятся* (Гал. 5, 17).

[4] Этой великой брани и непрестанному противодействию подвергаются те, которые проводят свою жизнь в состоянии девства и в святости. Вот почему по справедливости и Господь наш Христос за суровость этого тяжелого подвига поставил его выше закона, не желая сделать его заповедью, но оставив его на произволение тех, кто стремится к совершенству, как сказал апостол: *Относительно девства я не имею повеления Господня* (1 Кор. 7, 25).

[5] Ибо не захотел Бог наш и Спаситель сделать законом заповеди то, что превосходит естественный порядок, но предоставил это свободе того, кто желает и любит святость и непорочность, потому что Он знает, что пребывать безбрачным — это слишком превышает силу смертного естества и свойственно для жизни после воскресения, как Он сказал фарисеям: *В воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии* (Мф. 22, 30).

[6] Что же делать, о блаженный апостол, раз ты не имеешь относительно девства повеления Господня? Не советуешь ли ты, что справедливо приступить к нему? — *Я даю совет*, — говорит он, — *как получивший от Господа милость быть верным. По настоящей нужде за лучшее признаю, что хорошо человеку оставаться так. Соединен ли ты с женой? не ищи развода. Остался ли без жены? не ищи жены* (1 Кор. 7, 25–27). Иными словами, хорошо оставаться в чистоте без брака не потому, что он греховен, но потому, что отвлекает человека *по настоящей нужде* в помышление о земном, то есть в заботу о жене и детях (см. 1 Кор. 7, 33).

[7] В самом деле, *женатый*, — говорит [апостол], — п*омышляет о мирском, как угодить жене, а неженатый заботится о Господнем, как*

угодить Господу. Посему-то я и пекусь о том, что благо для вас (ср. 1 Кор. 7, 32–33). Советую вам воздерживаться от брака *не с тем, чтобы наложить на вас узы, но чтобы вы благочинно и непрестанно* [*служили*] *Господу, не помышляя о мирском* (1 Кор. 7, 35)[1026]. Словом, кто желает возлюбить Господа и хочет вступить в единение с Ним, тому следует удалиться от брака, чтобы быть в состоянии пребывать с Ним в чистой жизни, не развлекаемой заботой о мирском.

[8] *Он будет поистине блажен, если останется так, по моему совету*; *а думаю, и я имею Духа Божия* (ср. 1 Кор. 7, 40)… *Безбрачным же и вдовам говорю: хорошо им оставаться, как я, но если не удерживаются, пусть вступают в брак, ибо лучше вступить в брак, нежели разжигаться* (ср. 1 Кор. 7, 8–9). «Я, — говорит, — желаю, чтобы они пребыли в воздержании от брака, как я, и знаю, что это для них полезно, но если они не могут терпеливо сопротивляться страстям своей природы, то лучше им вступить в брак и не терпеть возбуждение похоти в нерадении, возбуждая ее против самих себя через постоянное размышление и сосложение с ее движениями, потому что святость трудна и прискорбна».

[9] *Я хотел бы, чтобы все люди жили в чистоте, как и я; но каждый имеет свое дарование от Бога: один так, другой иначе* (ср. 1 Кор. 7, 7). «Я, — говорит, — желаю, чтобы все люди приступили к непорочности девства, но хорошо знаю о его великости и трудности, так что без дарования Божьего и без Его помощи никто не может соблюсти его. И не только это я считаю даром, но и то, чтобы и в браке каждый хранил свой сосуд в чести праведного закона, а не в страстях похотения, как необузданные язычники» (ср. 1 Фес. 4, 4).

[10] Видишь ли, как божественный Павел превозносит девство и побуждает нас испрашивать его как дар от Бога? Он показывает, что дарованием Божиим является не только способность непорочно соблюдать

1026 Так и в Пешитте; в Синодальном переводе: «…без развлечения».

чистоту девства, но также и то, чтобы быть способным законно жить со своей женой в целомудренном браке для продолжения рода, а не для страстей похотения. Если же чистый брак, заключаемый только ради рождения детей, невозможно соблюсти без дарования Божьего, то насколько более невозможно сохранить непорочность девства и святости без [Божьей] поддержки, помощи, и благодати?

[11] Чтобы ты обстоятельно знал, насколько девственная жизнь превосходит силы человеческой природы-родительницы[1027], и чтобы знал, что никто не может осуществить ее без дарования Божьего, поведаю тебе это от слов Христовых. Когда Он говорил иудеям, что непозволительно мужу разводиться со своей женой не по причине блудодеяния (Мф. 19, 9)[1028], то Его ученикам вопрос о том, развестись или нет, представился исполненным большой трудности, и они полагали, что проще вовсе не жениться, сказав: *Если такова обязанность человека к жене, то лучше не жениться* (Мф. 19, 10). Тогда Он, желая показать им значительность этого предмета и что не просто бывает всякому осуществить его без дарования Божественной благодати, сказал им: *Не все вмещают слово сие, но кому дано* (Мф. 19, 11).

[12] «Вы, — говорит, — сильно заблуждаетесь, считая легким то, что есть [удел лишь] немногих и редких», да и тех — только в том случае, если помощь от Бога поддерживает их и делает способными к этому, ибо Он сказал: *Те, кому дано*, — показывая, что и для тех, которые избрали сие, это поистине благодать Божия[1029], а не произволение исполняет это дело, потому что совершат его те, которые решились превзойти природу: нам оно не

1027 ܟܝܢܐ ܡܘܠܕܢܐ ܕܒܢܝ ܐܢܫܐ [kyānā mawldānā ḏa-bnay nāšā] — «человеческая природа-родительница», а точнее — «природа-родительница людей». Этой метафорой автор подчеркивает, что продолжение рода есть неотъемлемое свойство человеческой природы.

1028 В Евангелии употреблено слово, обозначающее нарушение супружеской верности — прелюбодеяние (ܓܘܪܐ [gawrā]), а Сахдона отступает от евангельского текста, используя слово, обозначающее вообще греховную связь (ܙܢܝܘܬܐ [zanyūṯā]).

1029 То есть дар Божий.

свойственно.

[13] И опять-таки, Он дает понять, что не во всяком случае безбрачие достойно похвалы, но только тогда, когда мы добровольно изберем его по страху Божию. Вот, в каких нравах и в каком произволении проявляется добродетель безбрачия, и укор всем, кто не почитает его за высшее благо и не полагает в этом предел совершенства; однако надлежит соблюдать его по любви к Богу при совершении добрых дел, когда вместе с безбрачием есть усердие.

[14] Поэтому Он прибавляет: *Есть скопцы, которые из чрева матернего родились так; и есть скопцы, которые оскоплены от людей; и есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного* (Мф. 19, 12). «Однако, — говорит, — не следует вам полагать и того, что безбрачие само по себе является благом, потому что есть те, которые родились такими, так что не в их воле вступить в брак; и есть те, которые впоследствии стали такими. [Это бывает тогда,] когда часто ради служения людям отсекаются уды, необходимые для супружества, но сами по себе они не заслуживают похвалы, а только те заслуживают похвалы, у которых есть уды, необходимые для супружества, которые от природы никак не ущемлены в этом отношении и которые по страху Божьему избирают назорейство в отношении брака. Это [дело], по причине большой его трудности, Я отказываюсь подводить под закон, но предоставляю его на волю тех, которые хотят его принять».

[15] *Кто может вместить, да вместит* (Мф. 19, 12). «Всякий, — говорит Он, — кто хочет вступить в [безбрачие] и переносить его тяжесть по любви к Богу и желанию Его Царства, пусть ожидает помощи Его благодати, которая поможет ему осуществить желание своей воли».

[16] Вот что сказал Господь наш Христос о безбрачии с целью ясно научить тех, которые вступают в него, чтобы не вступали в него с пренебрежением, рассчитывая на собственную силу, как будто кто-либо

способен сам соблюсти его, но со страхом и осмотрительностью, рассчитывая на милость Божию, молитвою и прошением усердно испрашивая у Бога подать им силу и помощь, чтобы они смогли жить в нем и сохранить его в чистоте.

[17] Поистине, велик и славен венец девства, и поскольку подвиг этот труден, постольку и награда за него превосходна и высока. Если даже евнухов от рождения Господь Бог наш ободряет через пророка такими словами: *Да не говорит евнух: «Вот я сухое дерево». Ибо Господь так говорит об евнухах, которые хранят Мои субботы и избирают угодное Мне и крепко держатся завета Моего*: *тем дам Я в доме Моем и в стенах Моих место и имя лучшее, нежели сыновьям и дочерям*; *дам им вечное имя, которое не истребится* (Ис. 56, 3–5), — то насколько бóльшими будут имя и слава тех, которые по собственной воле ради Царства Небесного избирают для себя чистоту девства — то, что требует большого труда и бдительности по причине тяжести подвига!

[18] Это непрестанная борьба с природой, а не с чем-то внешним, война с самим собой, а не с чужим, и нет ни затишья, ни перемирия до самого гроба. Иногда она, как ураган, возбуждается изнутри, а иногда восстает и свирепеет по действию внешних духов. Весьма много страстей, которые губительны для девства. Со всех сторон его окружают греховные смущения, острые стрелы[1030] отовсюду летят на него, чтобы пронзить его. Поистине, для него *отвне — брань, внутри — страх* (2 Кор. 7, 5), и погибель его бывает очень скоро — скорее, чем полет брошенного камня. В один момент наступает его растление, мгновение ока — и его больше нет и потерян весь труд ради него: чистота запятнана, святость осквернена и охранение уничтожено.

1030 В издании А. де Аллё напечатано: ܐܠܘܪ̈ܐ (*Martirius* (*Sahdona*). Liber perfectionis II, 6, 18 // CSCO. 214. P. 70:29), а следует читать: ܘܠܐܪ̈ܐ, как в издании Г. Гуссена: *Goussen H.* Martyrius-Sahdona’s Leben und Werke. S. X:4.

[19] Так удобна его погибель. Не более ли оно нуждается в охранении, чем зеница ока, как пророк, употребляющий этот образ, прося у Бога, чтобы Он сохранил его (см. Пс. 17, 8)? Ибо если око ослепнет, оно может быть вылечено и при помощи лечебных снадобий свет его зрения может быть восстановлен в своем прежнем состоянии. Для девства же, если оно осквернено, врачевства быть не может, и оно не может быть восстановлено в своем прежнем состоянии, потому что покаяние удаляет греховную скверну, смывает с него порок блуда и очищает грязь растления, но оно не возвратит его в прежнее состояние и не поставит на его прежнюю степень. Ведь [покаяние] возвращает его в пределы святости, а сделать его таким, каким оно было прежде, когда еще не подверглось растлению, оно не способно. И если немного девственников по рождению, то такие, о которых идет речь, тем более немногочисленны и редки.

[20] Поэтому будем внимательно хранить его: у него много красоты и много тех, которые готовы похитить и растлить его красоту. Явно, что оно растлевается не только от телесных членов, но и от внутренних движений сердца, как сказал Господь наш Христос: *Кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействует с нею в сердце своем* (ср. Мф. 5, 28). Обрати внимание и учти: *в сердце* — не тогда, когда тело сближается с телом, и не тогда, когда действие совершается явно, но когда челны далеко от сообщения друг с другом и чисты от оскверняющего действия: помышления сердечные оскверняют девственность членов, а внешние движения растлевают их внешнюю сторону. Так через тайное прелюбодеяние сердца оскверняется весь человек.

[21] Не говорю уже о множестве коварных козней сатаны, которыми он старается растлить святой храм Божий, которым являемся мы, по слову апостола (см. 1 Кор. 3, 17). Об этом пророк говорит по отношению к своему народу, или же апостол — по отношению к иноплеменным народам: *Оскверняли себя делами своими, блудодействовали поступками своими* (Пс.

106, 39), — и: *Предал их Бог постыдным страстям* (и прочее), так что *они получали в самих себе должное возмездие за свое заблуждение* (Рим. 1, 26–27). И вполне справедливо: ведь если блудодействующего в рамках естества Бог предает осуждению, то насколько более заслуживает сожжения в огне тот, кто совершает осквернение вопреки природе, как безбожные нечестивцы!

[22] *Бегайте блуда и растления*, — взывает апостол, — *всякий грех, какой делает человек, есть вне тела, а блудник грешит против собственного тела* (ср. 1 Кор. 6, 18). Кто не бегает блуда, который производит растление тела, который приносит смерть, тот подпадает под осуждение от Бога, подобно тому, как те растлители — негодные сыны иудейские. Апостол порицает и осуждает их вместе с прелюбодеями и мужеложниками, вместе с ними отвергая и исключая их из Царствия: *Ни прелюбодеи*, — говорит он, — *ни блудники, ни малакии*[1031]*, ни мужеложники Царства Божия не наследуют* (ср. 1 Кор. 6, 9–10). Сильными угрозами нападая на растлителей, он говорит: *Аще кто Божий храм растлит, растлит сего Бог: храм бо Божий свят есть, иже есте вы* (1 Кор. 3, 17)[1032].

[23] Убоимся же погубления[1033], которым угрожает суд Божий, и убежим от греховного растления, которое растлевает наш телесный храм. Как святые соблюдем себя в святости, чтобы нам удостоиться вселения Божьего в духе. Будем чисты не только от блудного растления тела, но и от тайного блудного растления души, которое совершается с лукавыми духами при согласии с ними лукавых помышлений. Ведь если душа соглашается хотя бы с помышлениями, которые сеет в ней лукавый, то она вступает с ним в

1031В Пешитте употреблено слово ܡܚܒ̈ܠܐ [mḥablē], которое чуть выше переведено как «растлители», но здесь мы переводим как «малакии», потому что слово стоит на том месте, где в греческом Новом Завете — «μαλακοί». Словарь Р. П. Смита также ставит в соответствие эти два термина (*Smith R. P.* Thesaurus syriacus. T. 1. Oxonii, 1879. Col. 1176).

1032 В данном случае использован церковнославянский перевод, так как он ближе к сирийскому оригиналу.

1033 Употреблено слово ܚܘܒܠܐ [ḥūḇālā], однокоренное со словом ܚܒܠܐ [ḥḇālā] и имеющее те же значения: «растление», «разорение», «истребление» (см.: *Smith R. P.* Thesaurus syriacus. Col. 1175–1180).

распутную связь[1034], совершая блуд в тайне своего ума и оскверняя святость девства, которое обручено со Христом, чтобы хранить Его заповеди.

[24] Подобно тому, как израильская синагога, обрученная с Богом через Моисея, *прелюбодействовала с камнем и деревом* (ср. Иер. 3, 9), когда была отвергнута Богом, оставляла поклонение Ему и о заповедях Его небрегла, — так и мы, которые обручены со Христом через апостола, ибо блаженный Павел сказал: *Я обручил вас единому мужу, чтобы представить Христу чистою девою* (2 Кор. 11, 2). Если мы небрежем о Его заповедях, преступаем Его Завет и соглашаемся с сатанинскими помыслами, посеянными в нашем уме, то мы совершаем скрытое прелюбодеяние с сатаной. Этого опасался и апостол, наш обручитель, когда говорил: *Боюсь, чтобы, как змий хитростью своею прельстил Еву, так и ваши умы не растлились по отношению к простоте во Христе* (2 Кор. 11, 3). Он и Еву прельстил преступлением закона, и нас преступлением закона побуждает к тому, чтобы мы прельщались, растлевали наш ум по отношению к простоте и чистоте во Христе и нарушали Завет, заключенный с Ним, отрекаясь от своего прежнего исповедания, дабы через все это мы уготовали себе суровое осуждение и сожжение в огне, установленное для прелюбодеев.

[25] Поэтому будем бдительно хранить чистоту девства, как тела, так и души, очищая душу от всякой нечистоты порочных помыслов, которыми растлевается и оскверняется его чистота, особенно же — от помыслов сомнения о вере во Христа, которые суть растление девственности души и упразднение ее обручения[1035]. Тело же утесним аскезой против всякой влаги изобилия вещественного питания и большой полноты (которая накапливается в нем от пищи), усмиряя и порабощая его (ср. 1 Кор. 9, 27), чтобы оно не могло предоставить своих членов греху от большой слабости и не излило на

1034 Дословно: «связь растления» (ܫܘܬܦܘܬܐ ܕܚܒܠܐ [šūṯāp̄ūṯā ḏa-ḥḇālā]).

1035 В издании А. де Аллё напечатано: ܕܡܟܝܒܘܬܗ (*Martirius* (*Sahdona*). Liber perfectionis II, 6, 25 // CSCO. 214. P. 73:20), а следует читать: ܕܡܟܝܪܘܬܗ, как в издании Г. Гуссена (*Goussen H.* Martyrius-Sahdona’s Leben und Werke. S. XIII:20).

нас свойственной ему грязи, в то время как мы спим.

[26] Таким образом, совершенно очистив себя по телу и по душе от всякого порока, мы обретем подобие ангелам в смертном теле, потому что, как и они, станем свободными от страстей супружества по дару от Бога, [и] удостоимся в непорочности воспринять совершенную *святость, без которой никто не увидит Господа нашего* (Евр. 12, 14),

[27] Которому слава, и да удостоит Он нас святости во веки веков. Аминь.

Словарь основных понятий для главы «О девстве и святости»

Русский эквивалент	Сирийский термин	Параграф
аскеза	ܥܢܘܝܘܬܐ [ʿanwāyūṯā]	25
бдительность	ܙܗܝܪܘܬܐ [zhīrūṯā]	17
безбрачие	ܠܐ ܡܙܘܓܘܬܐ [lā mzawgūṯā]	13, 16
благодать	ܛܝܒܘܬܐ [ṭaybūṯā]	10, 12, 15
блуд	ܙܢܝܘܬܐ [zānyūṯā]	22, 23
блудник	ܙܢܝܐ [zannāyā]	22
блудодеяние	ܙܢܝܘܬܐ [zānyūṯā]	11
борьба	ܬܟܬܘܫܐ [takkṯōšā]	18
брак	ܙܘܘܓܐ [zuwāg̱ā]	6, 7, 8, 9, 10, 14
вера	ܗܝܡܢܘܬܐ [haymānūṯā]	25
возбуждение	ܚܘܬܚܬܐ [ḥutḥāṯā]	3, 8
воля	ܨܒܝܢܐ [ṣeḇyānā]	15
воскресение	ܢܘܚܡܐ [nūḥāmā] ܩܝܡܬܐ [qyamṯā]	2 2, 5
дарование, дар	ܡܘܗܒܬܐ [mawhabṯā]	9, 10, 11, 26
движение	ܙܘܥܐ [zawʿā]	20
девственность	ܒܬܘܠܘܬܐ [bṯulūṯā]	20, 25
девственник	ܒܬܘܠܐ [bṯulā]	19
девство	ܒܬܘܠܘܬܐ [bṯulūṯā]	1, 2, 10, 13, 17, 18, 19, 23, 25
добрые дела	ܛܒ̈ܬܐ [ṭāḇāṯā]	13
добродетель	ܡܝܬܪܘܬܐ [myaṯrūṯā]	13
единение (*sc.* с Господом)	ܢܟܦܐ [nekp̱ā]	7
естественный порядок	ܛܟܣܐ ܟܝܢܝܐ [ṭaksā kyānāyā] ܛܟܣܐ ܕܟܝܢܐ [ṭaksā ḏa-kyānā]	3 5
естество	ܟܝܢܐ [kyānā]	5, 21

жизнь	ܗܘܦܟܐ [hūfāḵā] ܕܘܒܪܐ [dūḇārā]	3 7, 11
исповедание	ܗܝܡܢܘܬܐ [haymānūṯā]	24
малакии	ܡܚܒ̈ܠܐ [mḥablē]	22
мир	ܥܠܡܐ [ˁalmā]	2
мирское	ܥܠܡܐ [ˁalmā]	7
молитва	ܨܠܘܬܐ [ṣlōṯā]	16
назорейство	ܢܙܝܪܘܬܐ [nzīrūṯā]	14
непорочность	ܙܗܝܘܬܐ [zahyūṯā]	5
нерадение	ܪܦܝܘܬܐ [rapyūṯā]	8
нищета	ܡܣܪܩܘܬܐ [msarqūṯā]	2
осмотрительность	ܙܗܝܪܘܬܐ [zhīrūṯā]	16
охранение	ܙܗܝܪܘܬܐ [zhīrūṯā]	18
погубление	ܚܘܒܠܐ [ḥūḇālā]	23
подвиг	ܐܓܘܢܐ [āgōnā]	3, 17
помышление помысел	ܚܘܫܒܐ [ḥušbā]	20, 23 24, 25
похотение	ܪܓܬܐ [regṯā]	9
похотливый	ܪܓܬܢܐ [regṯānā]	3
похоть	ܪܓܝܓܬܐ [rgigṯā] ܪܓܬܐ [regṯā]	3 8
прелюбодей	ܓܝܪܐ [gayyārā]	22, 24
прелюбодеяние	ܓܝܪܘܬܐ [gayyārūṯā]	20, 24
природа	ܟܝܢܐ [kyānā]	3, 8, 11, 12, 14, 18
произволение	ܨܒܝܢܐ [ṣeḇyānā]	4, 15, 17
прошение	ܒܥܘܬܐ [bāˁūṯā]	16
размышление	ܗܪܓܐ [hergā]	8
растление	ܚܒܠܐ [ḥḇālā] ܚܘܒܠܐ [ḥūḇālā]	18, 19, 22, 23 18, 25
растлители	ܡܚܒ̈ܠܐ [mḥablē]	22
род	ܟܝܢܐ [kyānā]	10
рождение	ܟܝܢܐ [kyānā]	17
свобода	ܚܐܪܘܬܐ [ḥērūṯā]	5
святость	ܩܕܝܫܘܬܐ [qaddīšūṯā]	1, 2, 8, 10, 18, 19, 23, 26, 27
совершенство	ܓܡܝܪܘܬܐ [gmīrūṯā]	13
согласие	ܫܠܡܘܬܐ [šalmūṯā]	23
сосложение	ܡܐܬܘܝܢܘܬܐ [mēṯawyānūṯā]	8
состояние	ܕܘܒܪܐ [dūḇārā]	2, 3

странничество	ܐܟܣܢܝܘܬܐ [aksānāyūṯā]	2
страсть	ܚܫܐ [ḥaššā]	3, 8, 9, 18
страх	ܕܚܠܬܐ [deḥlṯā]	13, 14, 16
супружество	ܙܘܘܓܐ [zuwāḡā]	14, 26
ум	ܬܪܥܝܬܐ [tarʿīṯā]	23, 24
усердие	ܒܛܝܠܘܬܐ [bṭīlūṯā]	13
целомудренный	ܢܟܦܐ [nakkp̄ā]	10
чистота	ܕܟܝܘܬܐ [dakyūṯā]	5, 9, 17, 18, 24, 25

ПРИЛОЖЕНИЕ 4

Мартирий-Сахдона

КНИГА СОВЕРШЕНСТВА. ЧАСТЬ 2

[1] [ГЛАВА] ВОСЬМАЯ. О БОГОСЛУЖЕНИИ, МОЛИТВЕ, БДЕНИИ И ЧТЕНИИ.

[2] Во всякое время потребна нам бдительность, собранность помыслов и внимательное охранение ума, особенно когда стоим перед Богом на духовной службе и тайно беседуем с Его величием в молитве. В это время нам следует с усердием предстоять во бдительности ума и трепетать от страха, духовно воспламеняясь от радости и расположения любви[1036].

[3] Когда мы сосредотачиваем в себе наши внешние чувства и собираем отовсюду помыслы нашего ума, тогда возносимся от земли и от тела внутренними движениями нашей души и бываем подобны живущим на небесах, чтобы беседовать с Богом и взор наших сердечных очей устремлять к Нему, с трепетом таинственно созерцать Его величие и смотреть как бы в гадании на Его зеркальное отображение, которое невидимо. Узна́ем немногое из многого, насколько позволяет нам наша способность: какому величию мы удостоены служить, и осозна́ем, насколько мы жалки, где и перед кем намереваемся предстать. В начале нашей беседы, когда мы предстоим Ему, произнесем смиренные слова блаженного патриарха Авраама: *Вот, я начал говорить пред Господом, но я прах и пепел* (Быт. 18, 27).

[4] Помыслим вот о чем: как мы, смертные люди, которые постоянно мараем себя греховной скверной, удостоены стоять перед Царем царей и Господом господ, Который обитает в неприступном свете славы и Которому тысячи тысяч и тьмы тем ангелов и архангелов предстоят и служат со страхом и трепетом; и как Тот, *перед Которым небеса нечисты* (Иов. 15, 15) и

1036Выражением «расположение любви» переведено непередаваемое по-русски сочетание синонимов ܪܚܡܬܐ ܕܚܘܒܐ [rḥemṯā ḏ-ḥūḇā] — буквально: «любовь любви».

Который *у ангелов Своих вызывает удивление* (Иов. 4, 18), снисходит до беседы с жалкими людьми, запачкавшими себя грехами. Ибо Он сказал через пророка к народу грешному, осквернившемуся в беззакониях: *Омойтесь, очиститесь, удалите скверну дел ваших от очей Моих, тогда придите — и рассудим*[1037]*, говорит Господь* (Ис. 1, 16, 18).

[5] О, сколь велика благодать милосердия и беспредельного снисхождения! Бог снисходит к грешным людям, благой Господь беседует со строптивыми рабами. Святый призывает нечистых к очищению, вернее же сказать, глина дерзновенно[1038] беседует со своим Творцом, персть обращается к своему Создателю. Посему убоимся, что мы, грешные, стоим перед этим Величием и беседуем с Ним. И невзирая на то, что мы нечисты по нашим делам, Он близко влечет нас к Своему созерцанию в Духе[1039]. Повторим и мы сказанное блаженным пророком Исаией: *Горе мне: я изумлен, ибо я человек с нечистыми устами, и Царя Господа Всесильного*[1040] *видели глаза мои* (Ис. 6, 5).

[6] В самом деле, Он может быть видимым для нас в Духе даже сейчас, если Ему угодно, не в чуждом для Его природы образе, как видел Его пророк, когда Он сидел[1041] *на престоле и края риз Его наполняли храм* (Ис. 6, 1), но в высоте Его таинственности, в непостижимом свете Его природы, в котором Он пребывает и в величии Своей власти царствует над всеми пределами, *нося все силою слова Своего* (Евр. 1, 3), держа *земной шар и живущих на ней, как саранчу* (Ис. 40, 22) и по беспредельности Своей сущности находясь во всем: *Он недалеко от каждого из нас, ибо мы Им живем и движемся и*

1037Дословно: «И приходите — поговорим друг с другом (ܘܬܘ ܢܡܠܠ ܥܡ ܚܕ̈ܕܐ)».

1038Дословно: «фамильярно, как родной (ܒܝܬܐܝܬ)».

1039Скорее всего, речь идет именно о созерцании Бога в Святом Духе (словом дух переведено сир. ܪܘܚܐ [rūḥā]), однако следует допустить и возможность того, что автор имел в виду созерцание Бога духовной силой человека, потому что далее он говорит что Бог «является нам в нашем уме (ܪܢܝܐ [renyā])» (см. ниже, § 57).

1040Дословно: «Сильного (ܚܝܠܬܢܐ)».

1041Дословно: «был ограничен (ܡܣܝܟ)».

существуем (Деян. 17, 27–28). Будучи в нас и во всем, славою величия Своего Божества и превознесенности Он пребывает превыше всего.

[7] Его творение исполнено блеска Его славы, огненные серафимы предстоят, чтобы восхвалять Его, чины многоочитых херувимов сопровождают Его величие, ряды духовных сил усердно служат Его славе, множества ангелов на своих крыльях летают тут и там, и все духовные чины со страхом служат Его Сущности и возглашают «Свят» страшному и славному Его величию с трепетом и любовью, крыльями покрывая свои лица от славы великого и страшного блистания, и все они непрестанно взывают друг ко другу Трисвятую песнь Его превознесенной славе, говоря: *Свят, Свят, Свят Господь Сильный,* небо и земля полны славы Его (ср. Ис. 6, 3).

[8] Убоимся же величия такого неизреченного видения и гласа, непрестанно воссылающего славу таинственной Сущности, исполнимся страха и трепета и падем перед Ним в трепете на свои лица. Познаем свою перстную природу и нашу ничтожность, потому что мы персть. *Горе нашему смущению* (ср. Ис. 6, 5) — восчувствуем это, как пророк, с покаянием и сердечной скорбью. Открыто явим нечистоту наших грехов и строго осудим сами себя, как сказано: *Праведник сначала обвиняет сам себя* (Притч. 18, 17)[1042].

[9] Так и мы станем поступать в начале нашей молитвы и будем говорить Богу, что мы в своем убожестве недостойны стоять перед Ним и что мы не можем в своем слепом сердце, потерявшем зрение через попечение о дольнем и пребывающем в земной тьме, созерцать великое видение, которое помрачает зрение ангелов света сиянием славы. Что еще мы можем сказать перед Его великой святостью своими *нечистыми устами* (Ис. 6, 5)?

[10] Вот, глас Его трясет землю (ср. Пс. 46, 7), кто же возможет взирать на лице Его? Вот, нет между нами ни одной души, способной говорить перед

1042Мартирий цитирует эти слова по Септуагинте, так как Пешитте данный стих читается совсем по-другому: *Человек оправдывается в своем суждении, а когда приходит его товарищ, то испытывает его.*

Ним, вся наша внутренность перевернулась от видения Его (ср. Дан. 10, 8), уста наши в страхе и трепете умолкли[1043] (ср.: Дан. 10, 15). И если мы хоть немного укрепимся, чтобы говорить перед Ним, то наша совесть отплатит нам за это, потому что мы согрешили и совершили беззаконие перед Ним (ср. Пс. 106, 6); если же мы рассчитываем оправдаться, то *вся наша правда — как тряпка, запачканная месячными* (Ис. 64, 6), ибо Ему победа, а нам — *стыд на лицах* (Вар. 1, 15) и срам.

[11] Такие мысли должны у нас быть в начале нашей молитвы. Скажем Ему: Отче наш, сущий на небесах, мы согрешили против неба и пред Тобою и не достойны называться Твоими сынами (ср. Лк. 15, 18–19) и славить Твое святое имя. Преклоним очи долу в смирении сердца и восплачем от нутра со скорбью и со слезами ко Господу, Который *восседает на высоте* и слышит и *зрит* то, что [мы говорим] *в глубине* (ср. Пс. 113, 5–6): Боже, помилуй нас грешных, ибо мы недостойны воззреть к Тебе, на Твои выспренние небеса. Дай нам освящать на земле Твое имя, как на небе, ибо Ты свят, Господи Боже наш, и во век милость Твоя.

[12] Это нам следует усердно открывать перед Ним от наших сердец с горьким душевным плачем. Так, признавая свою вину и поставляя самих себя между преступниками, заслуживающими казни, мы преклоним Бога, Судию всего, к сострадательному милосердию. Тогда Он для нашего очищения не пошлет нам *одного из серафимов* (Ис. 6, 6), освящающих Его, но Сам приблизится к нам, чтобы освятить нас, то есть нас приблизит к Себе в пламенеющей любви. В огне Его Духа — очищение нашего беззакония, и Он удалит нашу нечистоту, простит наши грехи (см. Ис. 6, 7), покроет наши скверны, *просветит нашу тьму* (ср. Пс. 18, 28) светом Своего откровения и удостоит нас дара Своей Благодати. Он дарует нам, чтобы мы были духовно выделены в число избранных для Его дела (ср. Ис. 6, 8) и стояли без отвлечения в служении и молитве перед Его величием и высотою. Таким

1043Дословно: «убоялись уста наши в трепетном молчании».

образом мы приобретем великую праведность для наших душ, невзирая даже на то, что мы весьма грешны.

[13] То же делал и грешный мытарь, который, будучи виновен во многих грехах, просил себе снисхождения и милости и поэтому получил великое оправдание, не только удалив от себя свои грехи, но и оказавшись праведным и вознесенным в своем смирении более фарисея (см. Лк. 18, 13–14), превозношение которого погубило его праведность, который в своей молитве, вместо того чтобы осуждать себя самого, обвинял других. В гордости перечисляя свои добрые дела, этим он уничижал их, в особенности же — мытаря, смиренного сердцем и смиренного очами, который стоял поодаль от него и который гораздо лучше него говорил в своей молитве и приблизился к Богу оправданным за то, что осуждал перед Ним самого себя.

[14] Если так было с этим мытарем, который так обвинял себя — что не было смирением, но только показывало истинное положение вещей — то насколько лучше будет тому, который обвиняет себя в грехах, которых не совершил? У него есть грехи, но их немного, он грешил долго, но не смертными грехами.

[15] Так что нам весьма потребно обвинение самих себя перед Богом, и очень нужно для нашей жизни сердечное смирение, особенно во время молитвы. Для нее необходимо много бдительности и довольно разума, чтобы она не была вменена как скверная, не была отвергнута и не возвратилась в наше недро напрасно.

[16] С молитвой это произойдет, если в ней будет нечто порочное, что-нибудь из чуждых чувств: или гнев, или ненависть, или зависть, или тщеславие, или гордость, или ложь, или несправедливость, или лицемерие. Ибо Бог говорит нам: «И молитва ваша мерзка Мне, службу псалмопений ваших ненавидит душа Моя: она бремя для Меня, Мне тяжело нести ее. Когда вы простираете руки ваши, Я отвращаю от вас очи Мои, и, если умножаете моление ваше, то Я не слышу, потому что ваши сердца исполнены греховных

страстей, ваши мысли осквернены пороками и ваши лица посрамлены растлением. Омойтесь же и очиститесь, удалите скверну страстей ваших от очей Моих. И тогда приходите, чтобы видеть лице Мое и беседовать со Мной в молитве» (ср. Ис. 1, 14–18).

[17] Посему убоимся слова Божия и очистим наши сердца от страстей, чтобы удостоиться созерцать Его в молитве и чтобы была принята наша жертва, и не только от злых страстей будем удаляться при молитве, но также и от нерадения и небрежения, которые происходят от расслабления и невнимания. Ведь если молитва и будет чиста от прочего: от страстей, обиды и самолюбия, — но будет приносима Богу с признаками пренебрежения и нерадения, то будет отвержена. Ей недостает чистой красоты Божественной любви[1044], которая была бы усердно возносима с нею, чтобы почтить Бога и дошла бы до Него угодной Ему.

[18] Таким было приношение отверженного Каина-убийцы, которому было сказано Богом: *Вот, если ты благоугодно принес, то Я принял* (ср. Быт. 4, 7). Таковы были и все отверженные дары сынов Израилевых, которых проклинает пророк, говоря: *Проклят тот, у кого есть в стаде самец и он дал обет, а в жертву Господу приносит куцее* (Мал. 1, 14). Сильно упрекая и укоряя их, он говорит: *Приведи же это к твоему князю: расположится ли он к тебе и примет ли тебя благосклонно? — говорит Господь* (Мал. 1, 8). Как же будет принята у Бога небрежная речь на службе или на молитве от того, кто рассеян всякими помыслами, кто болен и сокрушен унынием? Такое не будет принято, если будет произнесено даже перед самым незначительным человеком. Образ приносимого в жертву порочного самца — приношение рассеянной молитвы и службы одебелевшего сердца.

[19] Не станем же приносить жертвы, подобные приношениям нечестивого народа, которые исполнены пороков. Не принесем Богу

1044Автор употребляет два синонимичных понятия (ܚܘܒܐ ܘܪܚܡܬܐ [ḥubbā wa-rḥemṯā]), для каждого из которых в русском языке есть только один эквивалент — «любовь».

невнимательно и небрежно молитвенные жертвы благодарения и хвалы и мирных всесожжений, которые угодны Ему, но воздадим Ему в дар все избранное. И насколько [наша жертва] лучше по ее разумности, чем бессловесные и неразумные[1045] животные, настолько тщательнее мы должны осматривать ее и наблюдать, чтобы какой-нибудь порок не скрывался в ней. Очистим и смоем его с помощью слез, удаляя его прочь. Тогда принесем жертву Господу чисто, с любовью, желанием[1046] и со всем усердием и прострем руки к Богу в молитве, вознося вместе с ними наш ум *без гнева и сомнения* (1 Тим. 2, 8) и молясь со слезами и сердечными воздыханиями, чтобы Он принял нашу жертву вместе с жертвой пророка, как *жертву вечернюю* (Пс. 140, 2).

[20] Поэтому, если начало нашей молитвы будет бодрым и усердным, а сердечная боль будет изливать слезы по щекам, то и вся наша служба будет совершена по воле Божией и будет принята как непорочная в Его глазах. Господь будет благоволить к нам, насладится нашим даром[1047] и будет обонять мирное благоухание от чистой жертвы (ср. Быт. 8, 21)[1048] нашего сердца. Он ниспошлет нам огонь Своего Духа, Который совершит наши жертвы и вознесет вместе с ними наш дух в пламени на небеса — и мы узрим Господа к нашей радости, а не к погибели, и тишина Его явления обымет нас, тайны Его ведения будут постигнуты нами, духовная радость будет дарована нашему сердцу, а также — сокровенные таинства, которые не просто для меня через слово открыть неведущим (ср. 2 Кор. 12, 4); представим же

1045Разночтение между страсбургской и ватиканской рукописями: *V* дает вариант ܘܟ̈ܠܐ, тогда как *S* — ܘܟܣܝܐ («и скрытый»). Издатель, исходя из чтения в *S*, в подстрочнике предложил вариант: ܘܣ̈ܟܠܐ («и неразумные»), а в тексте употребил первый вариант, который перевел как «intérieure» и отнес к подразумевающемуся в сирийском тексте слову «жертва».

1046Сочетание двух синонимичных слов, обозначающих «любовь» (ܪ̈ܚܡܬܐ и ܚܘܒܐ), невозможно вполне адекватно передать по-русски.

1047Дословно: «упокоится» (ܡܬܬܢܝܚ).

1048Автор здесь употребляет те же слова, что и в указанном библейском стихе в Пешитте.

тело[1049] *наше в жертву живую, святую и благоприятную, которая угодна Богу, в разумном служении нашем* (ср. Рим. 12, 1).

[21] Если же, напротив, с самого начала мы будем стоять небрежно и вяло, с одебелевшим сердцем, во тьме помыслов, будем крутиться туда и сюда, то вся наша служба будет напрасна, поскольку мы слушали — и не уразумели, и глазами видели — и не узнали, из-за одебелевшего сердца и огрубевшего слуха нашего ума, который не понимает слов Духа (ср. 1 Кор. 2, 14).

[22] «Суетны и бесполезны, — сказал один святой, — такая служба и молитва. Если вся служба и молитва произносится перед Владыкою всего без бдительности души, без страха и внимания[1050], но скорее с небрежением, то она бывает в осуждение для души»[1051]. Как дерзкие рабы, которые небрегут о службе своему господину, мы достойны того, чтобы быть судимыми по всей строгости. Оказывается, мы даже не таковы, как рабы, которые служат смертным людям, таким же, как и они. Они со страхом, осмотрительностью и большим вниманием предстоят перед подобными им, а мы перед Богом — нашим Творцом, Царем царей и Господом господ — стоим с противным сему расположением, как будто мы не оскорбляем Его открыто, когда то есть мы кажемся стоящими на богослужении, а в уме имеем иное — то, что далеко от нас, и с другими беседуем в своих мыслях.

[23] Это еще, может быть, и потерпит Бог, по милосердию, учитывая

1049Исправлена опечатка в тексте CSCO (*Martyrius (Sahdona)*. Œuvres spirituelles III: Livre de la perfection, 2me partie (ch. 8–14) / éd. A. de Halleux. Louvain: Secrétariat du CSCO, 1965. (CSCO; vol. 252). P. 7:26): вместо «ܦܪܓܢ» должно быть «ܦܓܪܢ [pagran]», как в издании П. Беджана (107. Martyrius (Sahdona). Quae supersunt omnia / Ed. P. Bedjan. P., Lpz., 1902. P. 280:6).

1050Вместе с А. де Аллё заменяем слово ܙܗܝܘܬܐ [zahyūṯā] («светлость, ясность»), стоящее в рукописи, на более подходящее по контексту ܙܗܝܪܘܬܐ [zhīrūṯā] («бдительность, внимательность»).

1051Ср. со словами свт. Василия Великого: «Если будешь осуждаем своей совестью как презритель и будешь стоять на молитве с рассеянностью, когда бы мог стоять и нерассеянно, то не дерзай стоять перед Богом, чтобы молитва твоя не была в грех» (*Basilius Caesariensis*. Constitutiones monasticae 1, 4 // PG. 31. Col. 1333:22–26).

немощь нашей перстной природы, поскольку мы этого не хотим и по принуждению от движения помыслов, будучи узниками в теле, уводимся в некоторую рассеянность на то и на другое. При этом хорошо и то, если мы понудим свою душу, подвигнем свой ум и запретим своим помыслам, — мы легко прогоним их[1052].

[24] Однако, когда бывает не только это, но когда мы еще открыто сходимся друг с другом, употребляя свой язык, чтобы поговорить о пустом и безумно привести в движение свои уста для развязного смеха, перед Тем, перед Которым трепещут[1053] тысячи и тьмы ангелов (ср. Дан. 7, 10), то разве сможет Он потерпеть это и разве надлежащий тяжкий гнев не постигнет тотчас нашу голову, если о богослужении и о беседе с Богом мы небрежем, а поворачиваемся друг ко другу, чтобы побеседовать и посмеяться?

[25] Когда мы беседуем с кем-нибудь, подобным нам: если он не будет слушать нас внимательно, но, оставив нас, повернется к другим, а нами пренебрежет, — тогда от оскорбления мы исполняемся тяжкого гнева на него и считаем его явным оскорбителем и презрителем. Насколько же большим оскорблением, за которое достойна наказания наша голова, бывает то, когда мы поступаем так по отношению к Богу и беседу о постороннем смешиваем с богослужением?

[26] Тела тех, которые принесли Ему чуждый огонь в скинии прообразовательной и преходящей, Он сжег в огне, исшедшем не от чего

1052Ср. с тем, что свт. Василий пишет непосредственно после процитированного в предыдущей сноске: «Если же, сделавшись немощным от греха, не можешь молиться без развлечения, то понуждай себя, сколько можешь, и терпеливо стой перед Богом, направляя к Нему ум и собирая его в себя, — и Бог простит тебя, потому что не из пренебрежения, но по немощи ты не можешь стоять перед Богом, как должно» (*Basilius Caesariensis*. Constitutiones monasticae 1, 4 // PG. 31. Col. 1333:23–29).

1053В этом и предыдущем параграфах дважды используется антитетическая анноминация, т. е. «антитеза, в частях которой противопоставляются понятия, выраженные словами одного корня» (*Горте М. А.* Фигуры речи: терминологический словарь. М.: ЭНАС, 2007. С. 35). Употреблены пары слов с корнем ܙܥ [zˤ]: в § 23 это слова ܙܘܥܐ [zawˤā] и ܢܙܝܥ [nziˤ] («движение» и «подвигнем»), в § 24 это слова ܢܙܝܥ [nziˤ] и ܙܝܥܝܢ [zāyˤin] и («приведем в движение» и «трепещут»).

иного, как от Него Самого (см. Лев. 10, 1–2). Тех же, которые приносят Ему чуждую беседу о мирском на службе словесной и святой в храме телесном и неразрушимом, то есть духовном и небесном, неужели Он стерпит и не истребит, разве только по кротости и долготерпению к нам, терпеливо призывая нас к покаянию?

[27] И что это я говорю, если мы стоим перед Ним расслабленно и словно играя и не выдерживаем на богослужении даже краткого часа, но, как если бы мы горели в огне, выходим вон и возвращаемся обратно? Сможем ли мы собрать свой ум, если наши глаза наблюдают за входными дверями и мы рассматриваем входящих и выходящих, блуждая между одним и другим?

[28] И наконец, как и следует, мы возвращаемся к своей душе, впрочем на краткое мгновение, в конце богослужения испрашиваем милости и употребляем молитву с умилением, хотя пренебрегаем богослужением и все пропустили, — для того чтобы быть снисходительно прощенными по благой милости, скоро получить тысячу вместо одного — быть помилованными Богом и в воздаяние сподобиться награды.

[29] Мы бываем беглецами и безумными, словно наемники, нерадивыми и ленивыми рабами, которые ожидают тени, и уподобляемся тем, которые стоят в нерадении и вопреки своей воле. Так же и мы — в плену у обычая и монашеского устава[1054]. Бывает, что и всю службу увлеченно беседуем и не остаемся, чтобы дождаться ее окончания. Не думаю, что она бывает принята от нас такою — в этом случае скорее очевидно противоположное.

[30] Кто придет последним, тот получит вознаграждение вместе с первыми. Это может быть справедливо для тех, которые в одиннадцатый час пришли на работу в винограднике. Однако кто работал сначала и в последний момент, когда раздается вознаграждение, уходит и выказывает

1054Дословно: «чина схимы» (ܛܟܣܐ ܕܐܣܟܡܐ [ṭaksā ḏ-ēskēmā]) — в этом словосочетании оба слова греческие.

пренебрежение ко Господу и к своему вознаграждению, тот обесценивает свою работу и, напротив, подвергается осудительному приговору, как тот, кто при конце битвы явил свое поражение и трусливо убежал из строя.

[31] Разве не будет подлежать осудительному приговору тот, кто беспечно спит и уподобляется мертвецу[1055], если только не сидит и не говорит о пустом, в то время, когда его ближние совершают поклоны при молитве, умилостивляют сердечным умилостивлением и молятся?

[32] Страшусь высказать еще нечто, что тяжелее всего из того, что делают презрители. Многие из них даже в тот страшный момент, который приводит в трепет и супротивных бесов, — говорю о том страшном часе, в который совершаются Божественные и страшные таинства[1056], когда ангелы и архангелы движутся вокруг жертвенника со страхом и трепетом, когда Христос приносится в жертву и Дух нисходит[1057], — а они то блуждают где-то снаружи, то возвращаются по своему желанию и в таком нерадении стоят и уходят, как от большой тяготы: стоять им лень.

[33] Во время великой молитвы[1058] за них от священника глубокий сон по их разленению расслабляет их — в тот час, который пробуждает и мертвых, — а эти живые, поборники совершенства[1059], погружаются в сон и даже бродят. Они ждут, когда наконец выйдут из заключения: для них тюрьма Иерусалим света и жизни, где обитают Отец, Сын и Дух и лики святых перед Ними вместе свято воспевают и славословят.

1055Вместо «уподобляется мертвецу» в оригинале «бальзамирует себя» (ܚܢܝܛ [ḥnīṭ]).

1056Словом ܪ̈ܐܙܐ [rāzē] («тайны» или «таинства») обозначается и литургия.

1057Использован глагол ܡܪܚܦ [mraḥḥef], употребленный в Быт. 1, 2 (*Дух Божий носился над водою*). Этот глагол часто употребляется, когда речь идет об освящающем действии Святого Духа (см.: Brock S. P. The Epiclesis in the Antiochene Baptismal Ordines // Symposium Syriacum, 1972. R., 1974. P. 208–209 (OCA; 197)).

1058ܟܘܫܦܐ ܪܒܐ [kūšāpā rabbā] — литургический термин Церкви Востока, который в современном чине литургии означает одну из молитв священника перед анафорой (*Ткаченко А. А.* Восточно-сирийский обряд // ПЭ. Т. 9. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2005. С. 475–484 (зд. 478)).

1059Дословно: «бегуны в совершенстве». У Андре де Аллё — «champions de la perfection».

[34] Они, как только примут животворящие тайны[1060], суетливо торопятся и уходят прежде, чем возносится сердечное благодарение. От трапезы для чрева, которое погибнет, они удаляются не скоро и не прежде, чем все насытятся и разойдутся, а трапезу хлеба духовной жизни оставляют и покидают просто, не воздавая благодарения Богу хотя бы только словами уст.

[35] Знаешь ли, человек, что ты делаешь и кому бываешь подобен? Боюсь сказать: это тяжело для слуха — однако должно быть сказано для предостережения. Уподобление Иуде являет тот, кто прежде последнего благодарения священника покидает духовную трапезу литургии и уходит, потому что так же поступил и он: взяв хлеб, он вышел вон, оказал пренебрежение к своему Учителю и к своим товарищам и удалился. Поэтому и сатана вошел в него и он стал предателем Учителя. Апостолы же остались со своим Учителем, воспели и отправились на гору Елеон. Это и есть прообраз последнего славословия после литургии. Никто пусть не пренебрегает им, как Иуда.

[36] Должен благодарить за насыщение благами и тот, кто наслаждается обыденной трапезой, если только он не считается неразумной скотиной, как сказал один из святых: «Трапеза, — говорит он, — за которой не возносится славословие Богу, не отличается от хлева для скота»[1061]. Это не то, чтобы трапеза считалась как хлев, но тот, кто ест без благодарения, уподобляется скоту, ведь тот, кто принимает пищу, должен как разумный вкушать блага, находящиеся перед ним, и воздавать славу их Подателю. Насколько же более должен непрестанно воздавать благодарение и славу тот, кто на трапезе жизни принимает нетленные Тело и Кровь Христовы!

1060Дословно: «живую тайну» (ܪܐܙܐ ܚܝܐ [r’āzā ḥāyā]).

1061Похоже, что Мартирий перефразирует слова свт. Иоанна Златоуста из его 83-й беседы на Евангелие от Матфея: «*И, воспев, пошли на гору Елеонскую* (Мф. 26, 30). Да слышат те, которые, принимая пищу просто, как свиньи, попирают чувственную трапезу и уходят с нее пьяными, что должно благодарить за нее и оканчивать ее пением» (*Joannes Chrysostomus.* In Matthaeum homiliae LXXXIII // PG. 58. Col. 740). Это тем более вероятно, что он ссылается на это произведение святителя и далее в данной главе (в § 44).

[37] Трудно ли тебе, о человек, отплатить словом Тому, Кто дал тебе Свое Тело в пищу и Свою Кровь — в питие?! Он был заколот и принесен в жертву перед тобой ради твоей радости и спасения твоей жизни, а ты удаляешься прочь и пренебрегаешь Им, лучше же сказать — твоей душой? Вместо же этого не проявляешь дерзновения и не предстоишь Ему и как к сущему близко не приближаешь твоих прошений? В этот час более, чем в любое другое время, принимает твою молитву Тот, Кто есть Жертва за тебя. Поэтому Он и просил у Отца оставления во время Своего распятия ради нашей жизни и ради того, чтобы весь мир преломлял Его святое Тело и изливал Его честную Кровь во оставление грехов.

[38] Как разумные осознаем поданную нам благодать и будем славить за нее ее Подателя[1062]. Будем хвалить Бога за этот великий и неизреченный нам дар. Отвергнем негодный обычай небрежения и непочтительности, которые мы проявляем в нашей жизни и будем выстаивать в усердии все время с начала до конца службы, в особенности же со страхом и любовью — на таинственной службе нашего спасения, великой и совершенной, и крепко станем с непрестанным сердечным вниманием в нашем духовном войске перед Богом как рабы сильные, усердные в службе своему Господу.

[39] И не будем ограничивать нашу службу только определенными часами и известным временем, но будем совершать ее постоянно и во всякое время, по заповеди апостола: *Молитесь*, — говорит он, — *на всякое время духом и в этой молитве бодрствуйте во всякое мгновение и молитесь постоянно и без перерыва* (ср. Еф. 6, 18), — и снова: *Во всякой молитве и во всяком молении открывайте ваши прошения пред Богом* (ср. Флп. 4, 6), — и опять же: *Будьте постоянны в молитве* (Рим. 12, 12) и *исполняйтесь Духом, беседуя сами с собою псалмами, славословиями и песнопениями духовными, воспевая в сердцах ваших Господу* (Еф. 5, 18–19). И повсюду в своих посланиях он сильно побуждает нас быть постоянными в молитве, поскольку

1062В оригинале имеет место деривация с другим корнем: «…сделанную нам благодать… ее Содетеля».

он знал, что молитва — сильное оружие для христианина и неприступная стена, укрепленная Богом.

[40] Молитва властна делать все, как Бог. Она повелевает на земле — и запрещает на небе[1063]. Молитва — это бог среди людей, ибо она прощает грехи и постановляет исцеление. *Молитва веры*, — как сказано, — *исцелит болящего, и если он соделал грехи, простятся ему. Велика сила той молитвы, которою молится праведник. Илия был человек, подверженный страстям, как и мы* (ср. Иак. 5, 15), и помолился на земле — и удержал небо, помолился над мертвым — и возвратил его к жизни (см. 3 Цар. 17, 17–21).

[41] Как видно, в иное время молитва оживляет мертвых, а в иное время — живых умерщвляет, как и сделал божественный Петр, который оживил Тавифу молитвой (см. Деян. 9, 40–41) и умертвил Ананию и Сапфиру (см. Деян. 5, 1–10), а духоносный Елисей оживил отрока, сына Сонамитянки (см. 4 Цар. 4, 32–36)[1064], и своим проклятьем растерзал отроков — детей негодных — посредством медведей, напавших на них (см. 4 Цар. 2, 23–24). Езекия же изумил своим деянием: своей молитвой он продлил дни своей жизни в царствовании (см. 4 Цар. 20, 1–6) и истребил многочисленное ассирийское войско с помощью ангела[1065] (см. 4 Цар. 19, 35).

[42] О, великая сила молитвы, каково ее величие! Она способна огорчить огорчившего[1066] человеческий род. Она избавляет от его рук и спасает от всяких мирских искушений. Поэтому справедливо заповедует

1063Должно быть, имеются в виду те случаи, когда праведники молитвой действительно «удерживали» небо от того, что ему свойственно (см.: Суд. 6, 36–40; Нав. 10, 12–13; 3 Цар. 17, 1; 3 Цар. 18, 36–39, 42–45; 4 Цар. 20, 8–11).

1064В Пешитте, как и у Сахдоны, она названа «ܫܝܠܘܡܝܬܐ [šīlōmīṯā]», то есть жительницей Силома, а не Сонама.

1065Дословно: «духовного [существа]» (ܪܘܚܢܐ [rūḥānā]). См.: *Smith R. P.* Thesaurus syriacus. T. 2. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1901. Col. 3853.

1066Исправлена опечатка в тексте CSCO (*Martyrius (Sahdona)*. Œuvres spirituelles III… // CSCO. 252. P. 7:26): вместо «ܠܗ̇ܝ» должно быть «ܠܗܘ [lhaw]», как в издании П. Беджана (107. Martyrius (Sahdona). Quae supersunt omnia / Ed. P. Bedjan. P., Lpz., 1902. P. 287:12).

Господь наш: *Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение* (Мф. 26, 41), — и опять же: *Бодрствуйте на всякое время и молитесь, да сподобитесь избежать всего, что должно произойти, и предстать пред Сына Человеческого* (ср. Лк. 21, 36).

[43] Ибо такими надлежит быть тем, которые предстоят Христу, заботятся только о Божественном и свободны от всех мирских попечений, чтобы во всякое время пребывать в тайной молитве в сердце и в духовном трезвении ума, отвергая и прогоняя из них всякий мирской помысел, вытесняющий из души помысел о Боге.

[44] Попечение о том, что в этом мире, и его похоти сильно препятствуют душе молиться Богу, как сказал любезный[1067] Богу учитель Иоанн Златоуст: «Нет ничего, что настолько бы возмущало и помрачало око души, как напор попечений мира сего и его похотей»[1068], потому что невозможно нам взлететь на небо, когда к нам привязан весь этот земной груз. Предпочтительно и ценно, чтобы мы обнаженными от всего отправились в этот путь, а это невозможно без крыльев Духа. Так что если необходима легкость ума и благодать Духа для того, чтобы подняться на такую высоту, то если ни одна, ни другая не имеет места, но к нам еще привязано противное этому, то как тогда мы сможем взлететь, влеча за собой

1067Здесь снова употреблена антитетическая анноминация в словах ܪܓܝܓܬܐ [rgīgāṯā] («похоти») и ܪܓܝܓܐ [rgīgā] («любезный»).

1068Ср.: Οὐδέν γὰρ οὕτω λυπεῖ ψυχῆς ὀφθαλμὸν καὶ θολοῖ, ὡς ὁ τῶν βιοτικῶν φροντίδων ὄχλος καὶ ὁ τῶν ἐπιθυμιῶν ἑσμός («Ничто так не смущает и не помутняет душевное око, как множество житейских забот и наплыв похотей»). *Joannes Chrysostomus.* Homiliae in Matthaeum II, 5 // PG. 57. Col. 29:47–49. Как видно, цитата в тексте «Книги совершенства» почти дословно совпадает с приведенными словами свт. Иоанна Златоуста из его второй «Беседы на Евангелие от Матфея». Поэтому не вполне обоснованным представляется указывать ссылку на другие тексты этого святого, в которых едва ли возможно найти что-либо похожее на эту цитату, как делают Андре де Аллё и вслед за ним Себастьян Брок, которые в качестве источника цитаты дают ссылку на «Толкование свт. Иоанна Златоуста на шестой псалом» и на двадцатую «Беседу на Евангелие от Матфея» (PG 55. Col. 77 и PG 57. Col. 291–292 соответственно; см.: *Martyrius (Sahdona)*. Œuvres spirituelles III: Livre de la perfection, 2me partie (ch. 8–14) / trad. A. de Halleux. Louvain: Secrétariat du CSCO, 1965. (CSCO; vol. 253). P. 12; The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life / introd., transl. by S. Brock. Kalamazoo (Mich.): Cistercian publications, 1987. P. 238).

весь этот груз?

[45] Стряхнем же с себя, возлюбленные, тяжесть мирской заботы и утвердимся в заботе о Божественном, потому что она очищает душу и возносит ее на небо — к Богу. Слова Божии — они очищают и облегчают ум от ржавчины и тяжести земных вещей и возводят к видению Божества. Посему нам следует сосредоточенно утверждаться в размышлении над Божественными Писаниями, через которые говорит Бог, потому что такое размышление порождает в душе любовь к Нему и чистоту.

[46] За образец сего примем Марию, сестру Лазаря. Когда она сидела у ног Господа и слушала Его слова, ее душа с любовью к Нему улетала к небесам посредством Его слов. Об этом дает доброе свидетельство и Господь: *Мария избрала благую часть, которая не отнимется у нее* (Лк. 10, 42).

[47] Скажем и мы о ней то же, так ублажая добрую часть, которую она избрала. Ибо вот, Господь близок к нам и сейчас, когда восседает на небесах со Своим Отцом и беседует с нами на земле через Евангелие, возвещая: *Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят* (Мф. 5, 8). Умягчим свой слух и очистим свое сердце Его словами, чтобы ушами ума слышать Его живой голос и видеть Его великую славу очами сердца, чтобы получить от Него еще одно ублажение: *Блаженны очи ваши, что видят, и уши ваши, что слышат* (Мф. 13, 16).

[48] Раскроем же наше сердце к уразумению Писаний, исполненных духовной жизни и мудрости. Ибо в них говорит Дух Божий, дарующий жизнь и ведение. И блаженный апостол, познавший великую пользу их изучения, немало побуждает своего ученика иметь усердие к ним, но весьма много заповедует ему и говорит: *Доколе не приду, занимайся чтением* (1 Тим. 4, 13), — и опять: *Упражняй себя поучением в страхе Божием, который на все полезен* (1 Тим. 4, 7–8). Хваля же его за его начитанность, апостол говорит: *Ты из детства знаешь Священные Писания, которые могут умудрить тебя во спасение. Все Писание богодухновенно и полезно для научения, для*

обличения, для исправления, для наставления в праведности, да будет совершен Божий человек, ко всякому доброму делу приготовлен (2 Тим. 3, 15–17).

[49] Ибо вся мудрость спасения скрыта в Писаниях. Через них мы можем познать Бога и Его творение, Его дивное домостроительство, промышление и благость, равно как и праведность и вообще всю Его великую и могучую силу. А кто отвергает знание Писаний, тот не способен уразуметь силу Божию, как сказал Господь наш иудеям: *Не знаете Писаний, ни силы Божией* (Мф. 22, 29). Отсылая же их исследовать Писания, Он сказал: *Исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную, а они свидетельствуют о Мне* (Ин. 5, 39).

[50] Из Писаний мы также научаемся идти по пути добродетельной жизни, потому что в них описаны все подвиги праведности. И, как ничего нельзя увидеть без света, так как в нем мы видим его и все, что есть, и как написано: *Во свете Твоем мы видим свет* (Пс. 36, 9), — так и без света Писаний мы не можем увидеть ни Бога, Который есть Свет (см. 1 Ин. 1, 5), ни Его праведности, исполненной света.

[51] Так что труд чтения Писаний весьма полезен нам: в особенности, он делает нас просвещенными на молитве, так как тот, кто утруждает душу чтением, очищает ее духовным размышлением и горит любовью к Богу, когда обратится к молитве и богослужению, то молится пламенно и поет без рассеянности, потому что его ум пребывает в труде размышления о Божественном домостроительстве и исполняется радости. Также он имеет в своей душе изображение добродетели, полученное им от научения, которое он воспринял через Духа, и как бы образно начертывается перед его глазами вожделенная красота жизни святых. Он пламенеет духом и радуется тому, что собрано от чтения Писаний, а светлые и чистые слова его службы и фимиам его молитвы (см. Пс. 141, 2) изливаются из чистого источника его сердца.

[52] Несомненно, надлежит собирать от труда чтения и тому, кто

небрежет о своем житии, ведь от постоянного размышления о прочитанном ему бывает стыдно и совестно в душе, и мало-помалу его душа полагает начало: просвещается, очищается от страстей, воспринимает добрые обычаи и преуспевает в добродетельной жизни.

[53] Поистине, велика и крепка сила слова Божьего. Слово Божие изменило порождения ехиднины и сделало их чадами Божиими (см. Мф. 3, 7–9). Будем же постоянно сеять его внутри нашего ожесточенного сердца, доколе оно не размягчит его и не произведет в нем стезю жизни[1069], ибо оно есть одновременно и семя, и вода. И если наше сердце будет как сердце каменное (ср. Иез. 11, 19; 36, 26), то водою Духа оно размягчится и расколется — тогда оно произведет святые плоды, угодные Богу.

[54] Пусть же никто не пренебрегает размышлением над словами Божиими и трудом чтения в должной мере. От такого размышления, как сказал наш досточтимый учитель[1070], душа приобретает великое благо и спасается. Мы и Богу угождаем этим занятием, и уста свои очищаем от оскорблений, обид и непристойных разговоров — тем, что пребываем в размышлении над святыми словами, — и для бесов бываем страшны, когда снабжаем свой язык этими словами, и больше привлекаем к себе благодать Духа, Который и очищает око нашей души для разумения. Ибо Бог дал нам очи, уста и слух для того, чтобы все наши члены исполняли богослужение: чтобы мы произносили Его слова, исполняли Его хотения, постоянно воспевали Ему славословия и непрестанно возносили Ему благодарение и чтобы таким образом мы очищали свой ум.

[55] Как тело, наслаждающееся чистым воздухом, легче приобретает здоровье и очищается, так и душа, которая наслаждается словами Божиими, как Духом Божиим, становится здоровой и молодой в силу чистоты. Так она освящается и просвещается ее око, чтобы созерцать Бога на всякое время. И

1069ܚܝ̈ܐ [ḥayyē] — это слово в Св. Писании означает как *жизнь*, так и *спасение*.

1070Источник цитаты не определен.

как телесное око, в той мере, в какой оно открыто и ясно, не перестает видеть и не знает пресыщения зрением, так и светлое око разума, если оно просто и чисто (см. Мф. 6, 22), всегда пребывает в духовном созерцании и не имеет пресыщения, будучи открыто для созерцания тайн ведения и высшего мира. Оно все более[1071] просвещается и очищается, чтобы приблизиться к сущностному Свету Божества, Которое выше мира.

[56] Ибо подобно тому, как когда очищается зрение телесного ока и взор его приобщается к светлому сиянию солнца, то оно само себя видит в его свете, так и когда очищается сердце, просвещается око ведения и созерцательный взор приобщается к вечному[1072] блистанию Духа Божия, то они возносятся этими благодатными блистаниями нисходящих свыше духовных озарений, и [человек] духовно созерцает великое *Солнце правды* (Мал. 4, 2) и наслаждается Его красотой.

[57] Если мы усердно позаботимся об этом, то, пожалуй, чувственный воздух не так будет близок к дыханию наших внешних чувств, как Дух Божий будет присущ нашему сердцу и Им оно будет просвещаться на всякое время. Таким образом Он вселяется в нас тем в большей мере и является нам в нашем уме, который утвержден в Нем. Он овевает нашу душу, как воздух — наши тела, чтобы во всякое время в ней отображалось помышление о Боге и похвала Его имени, — это таинственная церковь[1073], в которой светло совершается служба Божеству.

[58] Блаженна та душа, которая удостоилась того, чтобы в духовной

1071Исправлена опечатка в тексте CSCO (*Martyrius (Sahdona)*. Œuvres spirituelles III… // CSCO. 252. P. 18:15): вместо «ܝܬܝܕ» должно быть «ܝܬܝܪ [yattir]», как в издании П. Беджана (107. Martyrius (Sahdona). Quae supersunt omnia / Ed. P. Bedjan. P., Lpz., 1902. P. 293:2).

1072Буквально: «сущностному» (ܐܝܬܝܐ [īṯyāyā]).

1073С. Брок считает, что Мартирий называет душу «таинственной церковью» (ܥܕܬܐ ܟܣܝܬܐ [ʿidṯā kasīṯā]), основываясь на «Книге степеней», в которой тела крещеных названы храмами (ܗܝܟܠܐ [hayklē]), а их сердца — жертвенниками (ܡܕܒܚܐ [madbḥē]). См.: Liber Graduum XII, 3 // PS. Pars I. T. III / Ed. M. Kmosko. P.: Firmin-Didot et socii, 1926. Col. 293:4–5; The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life / introd., transl. by S. Brock. Kalamazoo (Mich.): Cistercian publications, 1987. P. 238.

жизни радоваться с Богом. Однако горе той, которая этого лишена: она зарыта во тьме и тьмою покрыто ее имя. Живя в мире, она мертва для Бога, ибо сначала умерла для духовной жизни та душа, в которой не обретается помышление о Боге во всякое мгновение и ум которой лишен памятования о Нем. И как тело, если у него отнимается дыхание, умирает и лишается жизни, подобным образом и душа, если она лишается памяти о Боге, мертва для праведной жизни и Святой Дух благодати, Которого она приняла и вдохнула в крещении, удаляется от нее.

[59] Посему во всякое время мы должны открывать свои уста для Бога и дышать Духом Его благодати, Который входит в нашу душу через памятование о Нем — поэтому нам следует быть к Нему ближе, чем внешнее дыхание, как сказал некто из святых: «Память о Боге да будет тебе более свойственна, чем твое дыхание»[1074], — и еще: «Псалмопение да будет постоянным, ибо, когда произносится имя Бога, Он прогоняет демонов»[1075], — и опять-таки: «Когда поминаешь Бога на всякое время, тогда твой ум — небо»[1076].

[60] Об этом говорит и святой Григорий Богослов: «Мы должны вспоминать о Боге чаще, чем дышим и, если можно так сказать, нам следует делать не что иное, как именно это. Я принадлежу к тем, которые хвалят сей закон, заповедующий нам *размышлять [о нем] днем и ночью* (Пс. 1, 2), *возвещать [его] вечером, утром и в полдень* (Пс. 55, 17) и *благословлять Господа на всякое время* (Пс. 34, 1). И, если прилично, скажем словами Моисея: *И когда ложимся, и когда встаем, и когда ходим* (ср. Втор. 6, 7), и

1074Ср. со словами прп. Нила Синайского в одном из его писем: «Как непрестанно вдыхаем мы воздух, так же непрестанно мы должны хвалить и воспевать Господа… благоразумный и боголюбивый ум способен постоянно сохранять память о Создателе» (*Nilus Ancyranus*. Epistolarum liber I, 239, Sosandro Primiscrinio // PG. 79. Col. 169:45–49).

1075Об этой цитате см. выше, с. 76–77.

1076Ср. с высказыванием прп. Исихия Иерусалимского, которое находится в том же сочинении, рядом с приведенным выше: «Всегда помни о Боге — и твой ум будет небом» (*Hesychius Hierosolymitanus.* Capita paraenetica // PG. 79. Col. 1252:54–55).

когда занимаемся[1077] чем-либо другим, будем утверждать себя этим памятованием в чистоте[1078]. Посмотрим на самих себя и, как изваяние, иссечем богослова во всей красоте»[1079]. И опять же: «Размышляй о божественных предметах и говори о предметах Духа, и, если возможно, то ни о чем более. Говори же чаще, нежели дышишь, ибо богоугодно и божественно то, чтобы мы всегда питались перед Богом памятью о Божественных предметах»[1080].

[61] Так будем поступать и мы: всегда будем размышлять о Божественном и воля наша пред Господом всегда пусть питается законом Его. Ибо, кто *размышляет о законе Господнем день и ночь* (Пс. 1, 2), как сказал Давид, и *на всякое время воспевает Ему хвалебные песни и благословляет Его* (ср. Пс. 34, 2), тот *будет как дерево, посаженное при потоках вод* (Пс. 1, 3) на земле доброй и пригодной, «принося плоды на всякое время, и листья его не увянут»[1081], и похвала души для него всегда в Господе, и *Им он избавляется от всякой скорби* (ср. Пс. 34, 5), потому что взор его всегда [устремлен] ко Господу.

[62] Будем же и мы взирать на Бога, превозносить святое Его имя и возвеличивать его, через постоянное памятование Его имени напечатлевать в себе чистоту, а через созерцание подобия славы Его — вылепливать красоту нашей души, и явимся в [Его] творении как великолепные изваяния Его Божества[1082].

[63] Ибо так мы устроены Им в мире, и притом, что мы созданы из

1077Четыре глагола: «ложимся», «встаем», «ходим», «занимаемся» — в оригинале стоят в форме единственного числа («ложусь», «встаю», «хожу», «занимаюсь»).

1078Ср.: *Gregorius, archiep. Constantinopolitanus*. Oratio XXVII. 4 // PG 36. Col. 16:29–37.

1079*Gregorius, archiep. Constantinopolitanus*. Oratio XXVII. 7 // PG 36. Col. 20:22–23.

1080Эти слова, содержащие подобные прежде высказанным мысли, не обнаружены у свт. Григория Богослова.

1081Там же.

1082Используемые здесь образы подобны тем, которые употреблены в процитированных словах свт. Григория Богослова в § 60.

персти, как и остальные существа, Он облек нас красотою Своего образа, усвоил нам убранство Своего подобия и украсил нас славою Своего Божества, лучше же сказать — соделал нас некими иными богами на земле[1083], чтобы мы, как и Он, властвовали над тварью.

[64] Поклонимся же Тому, Кто настолько возвысил персть, прославим Его и непрестанно будем исповедовать святость Его за то, что наш дух Он соединил со Своим Духом и в наше тело вмешал дар Своей благодати и огонь Святого Своего Духа зажег в нас — тот, что воссиял в сердцах наших, которые были омрачены тьмою.

[65] Никто из нас да не ходит во тьме и да не угасает в нем свет Духа, что случится в том случае, если кто вознерадеет о воспевании Бога[1084], да не одолеет нас глубокий ночной сон, да не наполнит он нас своей тьмой при расслаблении телесных наших членов, да не омрачит он свет нашей души сновидениями и не сделает нас подобными мертвым, лежащим во тьме, но пусть ночью наиболее усиливается наш свет блистаниями молний, восходящих от земли к небу через духовную молитву и хвалу исповедания.

[66] Он щедро вознаграждает Своих рабов, ожидающих Его, когда Он возвратится с брака, которые готовы к Его приходу, бодрствуя всю ночь, причем *чресла их препоясаны и светильники горящи* (см. Лк. 12, 35–36). Они не могут погрузиться в глубокий сон, потому что не знают, вечером ли или в полночь, при пении ли петухов или утром придет Господь их, и боятся, чтобы, придя внезапно, не нашел их спящими (см. Мк. 13, 35–36). Будем же и мы бдеть и будем готовы, по заповеди к нам нашего Господа: *И вы будьте готовы, ибо в который час не думаете, приидет Сын Человеческий* (Мф. 24, 44), —

[67] в особенности же, в святой день недельный, который есть великий

1083Ср. со словами прп. Ефрема: «Бог, по Своей милости, смертных назвал богами по благодати» (*Ephraem Syrus*. Hymni de Fide XXIX, 1 // Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide / Hrsg. E. Beck. Louvain: Imprimerie Orientaliste L. Durbecq, 1955. P. 100:17–18 (CSCO. Vol. 154; Scriptores syri. T. 73)).

1084Дословно: «Его».

день Воскресения, когда мы ожидаем, что наш Царь возвратится к нам с небес, чтобы вознести к Себе на брачный пир, который Он уготовал. Тем большую готовность мы должны проявить в полной мере при долгом бдении в течение всей ночи в пении и молитве, как научил нас Господь наш, когда взошел на гору один и бодрствовал всю ночь без сна в молитве к Богу (ср. Лк. 6, 12).

[68] Так поступали и апостолы, сходясь друг с другом и проводя всю ночь в славословиях, молитвах и беседе с верующими. Так и Павел продолжил беседу с учениками до полуночи. После же того, как он возвратил к жизни Евтиха, который от дремоты упал с третьего этажа и погиб было, [все] насладились славословиями и Евхаристией[1085]. После сего он снова беседовал с ними, доколе не рассвело (см. Деян. 20, 7–12). И вот, доныне в римских Церквах соблюдается этот обычай, так что в них верующие не ложатся спать в ночь на воскресенье, но всю ночь бодрствуют в молитве, богослужении и чтении[1086].

[69] Это поистине прилично нам, христианам, рабам Христовым. Крепко станем в бодрствовании как *добрые и верные рабы* (Мф. 25, 23), которые стараются почтить своего Господа, *препоясав свои чресла* (ср. Лк. 12, 35) воздержанием, оградив чрево подвигом и зажегши светильники наших сердец в молитве елеем Благодати, изливающейся в них от [Святого] Духа. Будем и мы стойко выдерживать[1087] борьбу с сильными возбуждениями наслаждения сном. И в сем случае, по слову пророка, *тьма светит нам и ночь светит нам в лицо, тьма не омрачает наш дух, ночь будет бодра для нас и тьма — как свет* (ср. Пс. 138, 11–12).

1085Дословно: «тайнами» (ܐܪܐܙܐ [rāzē]) — этим же словом в сирийском языке обозначается и Литургия, однако оно отсутствует в *V*.

1086Под «римскими Церквами» подразумевается Церковь Римской империи. Судя по этим словам, в Церкви Востока не было в обычае совершать всенощное бдение под воскресный день.

1087ܘܐܦ ܚܢܢ ܢܐܚܘܕ ܕܪܐ ܚܣܝܢܐܝܬ [w-af ḥnan nēḥōḏ darrā ḥsīnāīṯ] — такой вариант чтения представлен в *V*, тогда как в *S* — короче: ܘܐܚܝܕܝܢ ܕܪܐ ܚܣܝܢܐܝܬ [w-aḥḥīḏīn darrā ḥsīnāīṯ] «и стойко выдерживаем борьбу»

[70] Если же *сын тьмы* станет покушаться погрузить нас в сон, как *сынов ночи и сынов тьмы* (1 Сол. 5, 5), то тем сильнее укрепимся против себя, чтобы в ночной час, в который царствует тьма, тот, который бродит в ней (как написано о лесных зверях (см. Пс. 104, 20) и о нем (см. 1 Пет. 5, 8 ?)) и который есть тьма и любит тьму, увидел, что мы бодрствуем во свете молитвы с нашим Господом, как ангелы света, и, как и они, в *духовных песнопениях и славословиях* (ср. Еф. 5, 19) хвалим и превозносим Бога, нашего Творца. И когда он сильно возгорится завистью (ибо завидует, усматривая в людях бодрствование ангелов) и будет покушаться погрузить нас в тяжкий сон и, как чад по подобию тьмы, отяготить нас мраком,

[71] тогда мы как чада по подобию Христа, как *чада света и чада дня* (1 Сол. 5, 5), *отвергнем от себя дела тьмы*: суетное бодрствование, пустую беседу, тяжкий сон — *и облечемся в оружие света* (Рим. 13, 12): стояние на службе, славословия в песнопениях, устремление ума к Богу, молитву к Нему, преклонение колен, предстояние на молитве[1088], духовные воззвания сердца, пролитие слез, горение в духе, пламенение в любви, усердие ума, неразвлекаемое взирание на Бога.

[72] Облечемся в это, как в непобедимое вооружение, встанем бодро, как днем, готовые [к битве] с лукавым, и крепко пронзим его стрелами речений Духа, вместе с сыном Иессеевым совершенно отсекая его надежду клятвою непреложных заветов: «Убирайся от нас прочь, злой и бешенный пес, оскаливающийся на своего хозяина. *Мы поклялись Господу, дали обет Богу Иакова, что не дадим сна очам своим и бровям*[1089] *своим дремания, доколе не найдем места покоя для Господа в душе нашей и обиталища для вселения Бога Иакова* (ср. Пс. 132, 2, 4–5)». И не прекратим бодрствования,

1088Словосочетание из двух синонимов ܟܘܫܦܐ ܕܒܨܠܘܬܐ [kūšāp̄ā ḏ-ḇa-ṣlōṯā] — буквально: «молитва в молитве» — представляет трудность для точного перевода.

1089На месте греч. βλεφάροις («вéкам», в слав. пер. — «вѣ́ждома») в Пешитте и у Мартирия употреблено слово ܓܒܝܢܐ [gḇīnē] — «брови».

молитвы, труда и подвига, доколе не *упокоится*[1090] *Господь в нашей душе, не изберет ее в жилище Себе* (ср. Пс. 132, 13) и не скажет: *Это покой Мой во веки веков, здесь вселюсь, ибо Я возжелал его* (Пс. 132, 14).

[73] Если же [лукавый] не захочет уйти, но с еще большей дерзостью укрепится против нас, то притворно обольщая ласкательством, то громко шумя со злостью, чтобы смутить сердце, то и тогда также не будем ослабевать перед ним, не устрашимся и не падем, но более укрепимся и восстанем против него, взывая к Богу и покланяясь Ему, чтобы Он спас нас от него. Из глубины сердца, *с сильным воплем и со слезами принесем Ему молитву и моление* (ср. Евр. 5, 7), взывая к Нему, чтобы Он услышал наш голос и избавил нас от его рук, потому что Он в силах спасти нас — Он и сделает так, чтобы мы отогнали его от себя постыжденного и с головой, пробитой духовными камнями, которые мы бросали на него из наших уст.

[74] Если же, умножая наши молитвы, мы не будем услышаны ради нашей же пользы, то не прекратим и не утомимся, но будем молить с еще большей настойчивостью, потому что непременно *во время благоприятное* и в нужный час *Он услышит нас* (ср. 2 Кор. 6, 2) и спасет. Если же будем весьма настойчивы и будем молить, то, если не по милосердию Его праведности мы будем услышаны, то из-за настойчивости нашего прошения Он встанет и даст нам то, что мы просим, когда увидит, что мы, подвизаясь, в полночь стоим у Его двери (см. Лк. 11, 5–8), а лукавый жестоко досаждает нам. И мы также в уединении стоим одинокие, как вдова (см. Лк. 18, 2–8), которой некому помочь, злополучно подвергаясь притеснению от лукавого. Разве потерпит тогда Бог такого нашего жалкого положения и обиды, которую причиняет нам лукавый, не отомстит ему за нас вскоре и не спасет нас?

[75] Даже беззаконный и неправедный судья из той притчи, которую мы приводим, заступается за бедную вдову из-за того, что он утомился от ее

1090Буквально можно было бы сказать по-славянски: «восхощет» или «возблаговолит» (ܢܨܒܐ [neṣḇē]).

настойчивости. Поэтому очевидно, что [Бог] не презирает нас, даже если Он медлит по отношению к нам, но Он, непременно, отвечает нам и *мстит за нас вскоре* (ср. Лк. 18, 7), когда мы *всегда молимся и не унываем* (ср. Лк. 18, 1) и днем и ночью усердно призываем Его, умоляя Его с сердцем сокрушенным и духом смиренным: *Жертва Богу — дух сокрушенный, сердца сокрушенного и смиренного Бог не отвергает* (Пс. 51, 19).

[76] Итак, если будешь приносить Ему жертву молитвы со смирением, то Он ответит тебе на молитву, спасет тебя и подаст тебе блага. *Если вы,* — сказал Господь наш, — *будучи злы, умеете даяния благие давать детям вашим, тем более благой Отец ваш подаст с небес блага просящим у Него* (ср. Мф. 7, 11). Так что Он не станет упорствовать, удерживая от нас Царствие и правду его, которые уготованы для нас, если мы со знанием[1091] и смирением духа настойчиво усердствуем и просим Его с сокрушенным сердцем и скорбным духом, каковые угодны Ему.

[77] Если же, вместо этого, мы будем молиться и петь с сомнением и тщеславно, с надменностью духа, то есть если будем совершать богослужение небрежно, то [Бог] не только не спасет нас от лукавого и не ответит нам на наше прошение, но мы с нашими прошениями еще окажемся мерзкими перед Ним и Он станет нашим врагом и будет бороться против нас (см. Притч. 3, 34), то есть отвергнет нас от Своего лица и *предаст сатане, чтобы мы научились не богохульствовать* (ср. 1 Тим. 1, 20).

[78] В виду вышесказанного, внимательно остерегайся козней лукавого, ты, *приносящий Богу жертвы хвалы*, которые суть словесные *плоды уст, восхваляющих имя Его* (ср. Евр. 13, 15), потому что во время славословия лукавый будет строить козни, нападать на тебя и стоять, обвиняя тебя перед

1091 ܝܕܥܬܐ [īḏaʿṯā] — *знание* (А. де Аллё — *savoir*, у С. Брока — *knowledge*). Можно предположить, что под *знанием* подразумевается или сознание собственного недостоинства (принимая во внимание последующие слова), или непоколебимая уверенность в том, что Бог услышит молитву (на это указывает противопоставление *сомнению* из следующего параграфа), или наконец, знание, как правильно молиться, чтобы молитва была услышана.

Богом, как он поступал и с подобным тебе[1092] фарисеем в церкви. Однако он будет надмевать и превозносить тебя не делами, как того, но, скажем, приятностью твоего голоса при пении, если он достаточно благозвучен, и красотою твоих сладостных песнопений, которые *слаще меда и сота* (Пс. 19, 11), и станет сильно опьянять тебя тщеславием, так чтобы ты не сознавал, что они принадлежат не тебе, а Богу.

[79] Ты можешь понять это из примера кифары, гуслей[1093] и кимвала, которые немы, но издают звук: гуслям ли и кифаре приписывается приятность песней певца, или тому, кто на них играет и поет? Бесчувственный предмет сообщает ли искусство разумному существу? Знай же, что Дух Божий играет на твоем языке и воспевает песни твоими устами.

[80] Не гордись приятностью слов, ибо они не твои: по отношению к их смыслу ты оказываешься, может быть, еще более немым, чем *медный кимвал звучащий* (ср. 1 Кор. 13, 1). Ты по сравнению с Духом, Который поет через тебя, гораздо меньше, чем десятиструнная кифара меньше музыканта. Не превозносись же над Духом, гласящим через тебя, даже если ты в большой мере познал Его ум, который апостола приводил в удивление, *ибо кто познал ум Господень? Или кто был советником Ему?* (Рим. 11, 34). Посему, ты, читающий, разумеющий и полагающий, что ты знаешь что-либо, научись от Павла, что ты *еще ничего не знаешь, как тебе должно знать* (ср. 1 Кор. 8, 2).

[81] Однако, может быть, лукавый другим образом прельщает тебя тщеславием: не голосом в песнопениях и не словами из прочитанного, но тихим безмолвием молитвы, привлекающей смотрящих своей серьезностью, так чтобы они смотрели на нее с удивлением: как будто ум собственными

1092Дословно: «с твоим товарищем» (ܚܒܪܟ [ḥabrāḵ]) — тот, к кому обращена речь Мартирия, здесь сравнивается с фарисеем не в укоризненном смысле, но по простому сходству в положении обоих.

1093Перевод названий этих двух музыкальных инструментов (ܩܝܬܪܐ [qīṯārā] и ܟܢܪܐ [kēnārā]) условен в виду того, что трудно установить, что конкретно имеет в виду автор. Можно только утверждать, что оба они струнные: тот и другой упоминаются в 150-м псалме: ܒܩܝܬܪ̈ܐ ܘܒܟܢܪ̈ܐ [b-qīṯārē wa-b-ḵēnārē] — ἐν ψαλτηρίῳ καὶ κιθάρᾳ — *во псалтири и гуслех* (Пс. 150, 3). В 5-м стихе упомянут и следующий в этом ряду кимвал (ܨܨܠܐ [ṣiṣlā]).

усилиями восхищен от людей на небо, к Богу. О, надменное самомнение, губящее молитву, даже когда она искренняя! Ибо таковой по своему славному положению оказывается сообщником фарисеев, которые, по слову Господа нашего, *любят в синагогах и на углах улиц, останавливаясь, молиться, чтобы люди хвалили их и чтобы таким образом получить свою награду* (ср. Мф. 6, 5).

[82] Будем же, возлюбленные, избегать подражания этому, но будем молиться со смирением сердца втайне, не желая быть хвалимыми и не выставляя напоказ нашу молитву, чтобы не потерять своей награды, как заповедал нам Господь наш, сказав: *Ты же, когда молишься, войди в комнату твою, затвори дверь твою и помолись Отцу твоему втайне* (ср. Мф. 6, 6). Что есть комната, если не внутренний дом сердца, который запирается смирением, ненавидящим похвалу от людей?

[83] Вот каким образом будем молиться Богу, прося у Него того, что благоприлично и справедливо, и не будем *многословить перед Ним* пустыми словами, *как язычники* (ср. Мф. 6, 7), о том, что не подобает просить христианину, но станем просить того, что приличествует Его святости и славе Его имени, ибо Его суть царство и правда: царство — ради нашего наслаждения и украшения, правда — ради славы и похвалы Его величию. То и другое вместе — ради превознесения и украшения нашей с Ним славы.

[84] *Молитесь, — как сказано, — так: Отче наш, сущий на небесах, да святится имя Твое, да придет Царствие Твое* (Мф. 6, 9–10), — и прочее. Так подобает молиться чадам Божиим, возвышая свой ум от земли и водворяя его на небе, вместе со своим Отцом, и скрываться, как в комнате, в сокровенности сердца от всякого внешнего взгляда. Таким образом будем произносить молитву и исповедание наших уст перед Богом и Отцом нашим.

[85] Так, с чистой совестью пребывая в молитве день и ночь, наслаждаясь таинственным светом духовного видения в своем уме и непрестанно воспевая хвалу Богу устами и сердцем, скрывая себя в смирении

стыдливой души, как в неком тайном месте, чтобы не потерять награды за свою молитву из-за пустой славы от смертных людей, мы удостоимся воздаяния истинной награды, которая подается от Бога, смотрящего на сердце, как сказал наш Спаситель: *Отец твой, видящий твою сокровенную молитву втайне, воздаст тебе явно* (ср. Мф. 6, 6).

[86] Ему слава, и да сподобит Он нас наслаждаться общением с Ним во веки. Аминь.

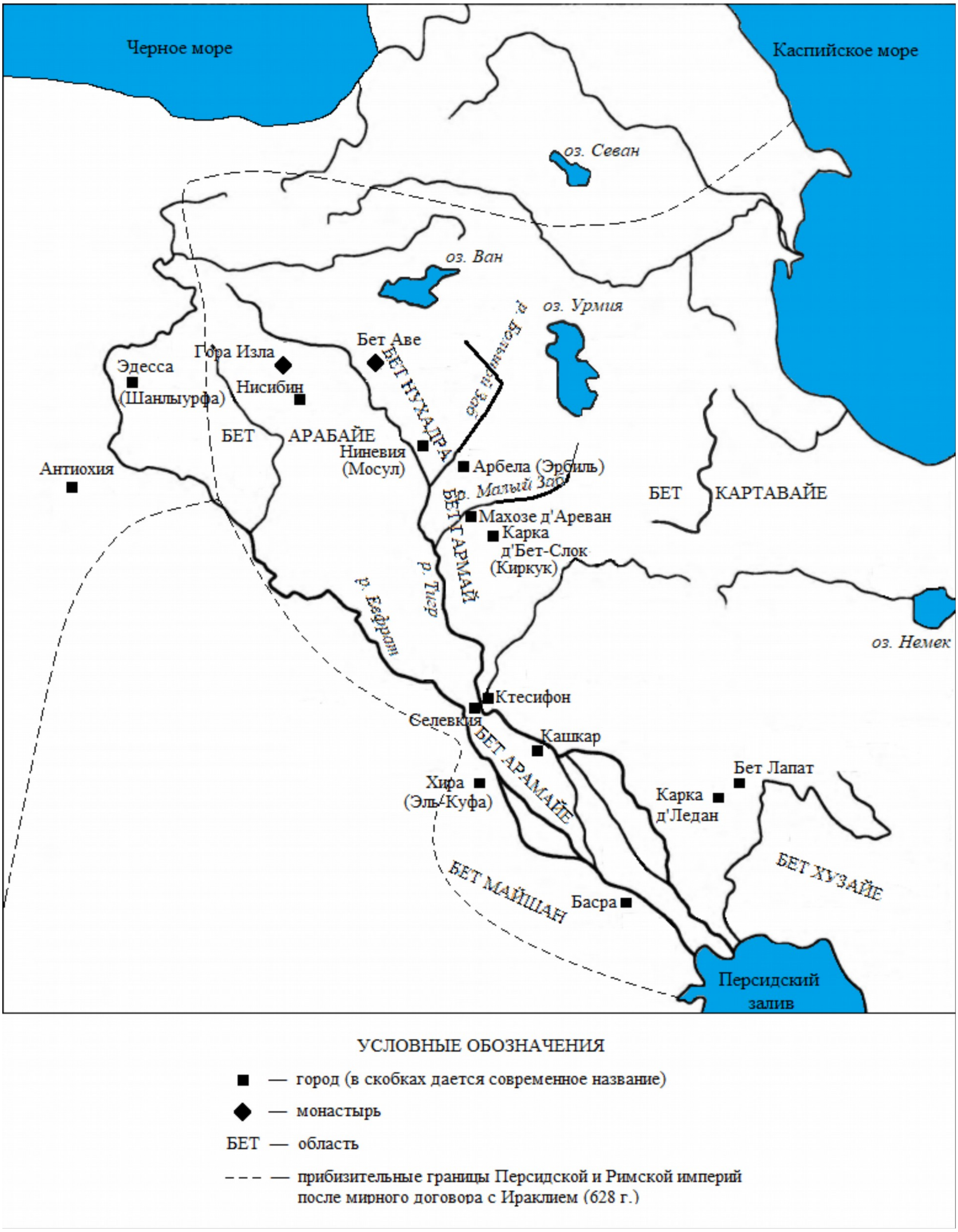
Словарь основных понятий для главы «О молитве, богослужении, бдении и чтении»

Русский эквивалент	Сирийский термин	Параграф
бдение	ܫܗܪܐ [šahrā]	66 *(как дееприч.)*, 67, 72
бдительность	ܥܝܪܘܬܐ [ʿīrūṯā]	22:8
благодарение	ܬܘܕܝܬܐ [tawdīṯā]	34, 35, 54
благодать	ܛܝܒܘܬܐ [ṭaybūṯā]	5, 12, 38, 44, 54, 56, 58, 59, 69
благолепие	ܙܝܘܐ [zīwā]	63
блистание	ܙܠܝܩܘܬܐ [zlīqūṯā]	65
богослужение, служба	ܬܫܡܫܬܐ [tešmeštā]	18, 26, 27, 54, 68, 77
бодрствование	ܫܗܪܐ [šahrā] ܥܝܪܘܬܐ [ʿīrūṯā]	71 *(суетное)* 69, 70
ведение	ܝܕܥܬܐ [īḏaʿṯā]	48, 55, 56
взирание	ܚܘܪܐ [ḥwārā]	71
видение	ܚܙܬܐ [ḥzāṯā]	85
внимание	ܙܗܝܪܘܬܐ [zhīrūṯā]	15, 22
добродетель	ܡܝܬܪܘܬܐ [myaṯrūṯā]	50, 52 *(как прилаг.)*
домостроительство	ܡܕܒܪܢܘܬܐ [mḏabrānūṯā]	49, 51
дух	ܪܘܚܐ [rūḥā] ܗܘܢܐ [hawnā]	5, 6 *(Бога или человека)* 51, 64, 71, 75, 76, 77 *(человека)* 20:23, 69
душа	ܢܦܫܐ [napšā]	3, 10, 12, 16, 22, 23, 28, 37, 43–46, 51, 52, 54, 55, 57–59, 61, 62, 65, 72, 85
жизнь житие	ܕܘܒܪܐ [dūḇārē]	50, 51, 52 52
знание	ܝܕܥܬܐ [īḏaʿṯā]	76
исповедание	ܬܘܕܝܬܐ [tawdīṯā]	65, 84
красота	ܫܘܦܪܐ [šūp̄rā]	17, 47 51, 56, 60, 62, 63, 78 *(пения)*
литургия	ܪܐܙܐ [rāzē]	35

любовь	ܚܘܒܐ [ḥubbā] ܪܚܡܬܐ [reḥmṯā]	2, 12 17, 19, 45, 46, 51, 71 2, 7, 17, 19
молитва великая молитва	ܨܠܘܬܐ [ṣlōṯā] ܬܚܢܢܬܐ [taḥnanṯā] ܟܘܫܦܐ [kūšāp̄ā] ܟܘܫܦܐ ܪܒܐ [kūšāp̄ā rabbā]	18, 43, 65, 67, 68, 69, 72, 81, 82, 84, 85 71:2 71:3 33 *(литург. термин)*
мысль	ܚܘܫܒܐ [ḥušāḇā]	22
общение	ܥܢܝܢܐ [ʿenyānā]	86 *(с Богом)*
осмотрительность	ܥܝܪܘܬܐ [ʿīrūṯā]	22:14
памятование	ܥܘܗܕܢܐ [ʿuhdānā]	58, 59
память	ܕܘܟܪܢܐ [dukrānā]	58
пение	ܙܘܡܪܐ [zūmārā] ܢܥܡܬܐ [neʿmṯā]	67 78, 81
песнопение	ܙܡܝܪܬܐ [zmirṯā] ܬܫܒܚܬܐ [tešbḥāṯā] ܩܝܢܬܐ [qenṯā]	70 71 78
песнь	ܩܝܢܬܐ [qenṯā]	79
помысел	ܚܘܫܒܐ [ḥušāḇā] ܪܢܐ [rnā]	3, 21, 23 18:26, 43
помышление	ܡܪܢܝܬܐ [mrānīṯā] ܪܢܝܐ [renyā]	57 9, 58
попечение	ܡܪܢܝܬܐ [mrānīṯā]	43, 44
похвала	ܬܫܒܘܚܬܐ [tešboḥṯā]	57, 82 *(суетная похвала человеку)*
похоть	ܪܓܝܓܬܐ [rgigṯā]	44
праведность	ܕܝܩܘܬܐ [diqūṯā (?)] *(hapaxlegomenon)*	13
природа	ܟܝܢܐ [kyānā]	6, 8, 23
размышление	ܗܪܓܐ [hergā]	45, 54
разум	ܡܕܥܐ [madʿā]	55
разумение	ܣܘܟܠܐ [sukkālā]	54
свет	ܢܘܗܪܐ [nuhrā]	4, 6, 9, 12, 33, 50, 55, 56,

		65, 70, 71, 85
сердце	ܠܒܐ [lebbā]	9, 11, 13, 16-18, 20, 21, 43, 47, 48, 51, 53, 56, 57, 64, 71, 73, 75, 76, 82, 85
сияние	ܨܡܚܐ [ṣemḥā]	65
слава	ܬܫܒܘܚܬܐ [tešboḥṯā] ܫܘܒܚܐ [šuḇḥā] ܝܩܪܐ [īqārā]	83:26 (*Божия слава в собственном смысле*) 83:1, 86, 85 *(людская)* 83:2
славословие	ܬܫܒܘܚܬܐ [tešboḥṯā] ܗ̈ܘܠܠܐ[hūlālē] ܬܘܕܝܬܐ [tawdīṯā]	35, 36, 54, 68 *(мн. ч.)*, 70 *(мн. ч.)* 71 78:12
служба	ܬܫܡܫܬܐ [tešmešṯā]	2, 38, 71
совершенство	ܓܡܝܪܘܬܐ [gmīrūṯā]	33
совесть	ܬܐܪ̈ܬܐ [tīrāṯā]	10, 85
созерцание	ܚܙܬܐ [ḥzāṯā]	62
сокровенность	ܟܣܝܘܬܐ [kasyūṯā]	20
страсти	ܚ̈ܫܐ [ḥaššē]	16, 17, 40, 52
страх	ܕܚܠܬܐ [deḥlṯā] ܕܚܠܐ [deḥlā]	2, 4, 7, 8, 22, 48 32
существа	ܟܝ̈ܢܐ[kyānē]	63
сущностный	ܐܝܬܝܐ [īṯyāyā]	55 *(Божественный)*
сущность	ܐܝܬܘܬܐ [īṯūṯā]	6 *(Божия)*
тайна, таинство	ܪܐܙܐ [rāzā]	20
трапеза	ܦܬܘܪܐ [pāṯōrā]	34, 35, 36
трезвение	ܪܢܝܐ [renyā]	43
трепет	ܙܘܥܬܐ [zawʿṯā] ܙܘܥܐ [zawʿā] ܪܬܝܬܐ [rṯīṯā]	3, 4, 7, 10 32 8
ум	ܪܢܝܐ [renyā] ܪܥܝܢܐ [reʿyānā] ܗܘܢܐ [hawnā]	22, 57 19, 27, 71, 80, 81, 85 44 21, 23, 43, 45, 47, 54, 59,

	ܬܪܥܝܬܐ [tarʿīṯā] ܡܕܥܐ [madʿā]	84 58
хвала	ܬܘܕܝܬܐ [tawdīṯā] ܗܘܠܠܐ [hūlālā] ܫܘܒܚܐ [šuḇḥā]	78:10 65 85
хвалебные песни	ܬܫ̈ܒܚܬܐ [tešbḥāṯā]	61
чтение	ܩܪܝܢܐ [qeryānā]	1, 48, 51, 52, 54, 68
чувства	ܪ̈ܓܫܐ [regšē]	3, 57 *(«внешние»)*

ПРИЛОЖЕНИЕ 5

КАРТА ЗАПАДНОГО ИРАНА ВРЕМЕН ЖИЗНИ МАРТИРИЯ-САХДОНЫ