

НРАВСТВЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ

Г. М. Кессель

Учение о духовной жизни Афраата Персидского Мудреца по «Тахвите о сынах Завета»

I. Введение

«Тахвиту о сынах Завета» Афраат посвящает учению о духовной жизни: ее обоснованию, характеру, практикам и цели. Трактовку же ее отдельных сторон: веры, любви, поста, молитвы, покаяния, смирения, девства и помощи бедным — можно найти в других тахвитах.

Для правильного понимания учения Афраата о духовной жизни необходимо помнить, что монашества в традиционном смысле этого слова — удаление от мира в монастырь (общежительный тип монашества) или в пустыню (отшельнический тип) — во времена Афраата в сирозычных землях не было. Но аскетическая жизнь тем не менее существовала, правда, в несколько отличных от египетского монашества формах.

Люди, посвящавшие себя Богу, не удалялись из мира, но продолжали жить в городах в мужских и женских общинах. Аскеты находились на службе у Церкви и поэтому выполняли различные обязанности: катехизация оглашенных, обучение верных, устройство богослужения и др. Также именно из аскетов выбирался епископ, который становился их главой. «Тахвита о сынах Завета» замечательна тем, что она является одним из самых важных источников, свидетельствующих о раннесирийской аскетической традиции и позволяющих увидеть основные аскетические практики того времени, а также то, как они осмыслялись и обосновывались.

Необходимо отметить, что выстраиваемое нами учение Афраата есть не что иное, как реконструкция, в ходе которой мы будем опираться на оригинальный текст и на доступную нам исследовательскую литературу (в тексте самой «Тахвиты» это учение содержится имплицитно и не представлено в виде системы).

Прежде чем приступить к рассмотрению интересующей нас темы — учению о духовной жизни — следует выяснить, к кому была обращена «Тахвита о сынах Завета»: ко всей христианской общине или нет. Это даст необходимую для адекватного понимания учения Афраата перспективу.

II. Проблема адресата¹

Шестую тахвиту Афрат посвящает «сынам Завета»: «...читай то, что я написал тебе, ты сам и братья — сыны Завета...»².

Для понимания того, кем были «сыны Завета» во времена Афрата, необходимо определить значение слова *quāmā*³ — «завет» (соответствует еврейскому слову *bʾrīt* и греческому *διαθήκη*), входящего в словосочетания *bnay quāmā*⁴ — «сыны Завета» и *bnāt quāmā*⁵ — «дочери Завета». По мысли выдающегося сиролога Себастиана Брока, понятие *quāmā* — «завет» составляет «отличительную особенность раннесирийского христианства. Судя по всему, первоначально слово *quāmā* обозначало всю крещеную общину, каждый член которой принимал определенные аскетические обеты (в особенности обет целомудрия) при крещении»⁶. Принимая это во внимание, поставленный выше вопрос об адресате может быть переформулирован с уточнением: составляли ли «сыны Завета» всю христианскую общину во времена Афрата?

В тексте «Тахвиты о сынах Завета» прямого ответа найти нельзя. Но на основе других тахвит, а также других сирийских литературных памятников, в которых нашел свое отражение данный институт (весьма распространенный в сироязычном регионе), сирологами было предложено несколько решений данного вопроса.

Ф. К. Беркитт в своей книге 1904 года «Early Eastern Christianity» утверждал, что «“сыны Завета” были просто крещеными мирянами, паствой, хотя из их рядов и избирались пастыри — или клир»⁷. Так же в этой работе он пишет: «...христианская община, по Афрату, состоит из крещеных людей, пребывающих в безбрачии, вместе с массой приверженцев, остававшихся вне и не бывших членами Церкви»⁸. Данная точка зрения не нашла достаточного подтверждения, и в 1958 году Артур Выбус высказал следующее мнение: «Исследование трактатов Афрата не оставляет никакого сомнения в том, что в его время устаревшее понятие Церкви отступило, что позволило женатым людям и тем, кто имел собственность, т. е. верующим, не настроенным аскетически, стать частью Церкви. Каждый верующий имел право на крещение, а значит, и на членство в Церкви»⁹. Таким образом, исследователями было установлено, что «сыны и дочери Завета» были только частью христианской общины. С того времени данное решение вопроса не встретило опровержений и претерпело лишь немногочисленные уточнения¹⁰.

Такого же мнения придерживается и С. Брок: «...во времена Афрата “сыны и дочери Завета” представляли собой аскетическую группу внутри крещеной общины, состоявшей из людей либо неженатых,.. либо семейных пар, отказавшихся

¹ Цитаты из «Тахвит» Афрата мы приводим в собственном переводе по изданию *Parisot 1894* с указанием колонки; также иногда мы указываем номер параграфа, на которые все «Тахвиты» были разбиты издателем и которые соответствуют делению текста оригинала на абзацы.

² Col. 312.

³ Сир. ܩܘܡܐ.

⁴ Сир. ܒܢܝ ܩܘܡܐ.

⁵ Сир. ܒܢܘܬܐ ܩܘܡܐ.

⁶ *Brock 1986*. С. 205.

⁷ *Nedungatt 1973*. С. 201.

⁸ *Burkitt 1904*. С. 127 — цит. по: *Vööbus 1958*. С. 186.

⁹ *Vööbus 1958*. С. 186–187.

¹⁰ Напр., *Murray 1975b*. С. 12–17.

от половых сношений...»¹¹. Таким образом, духовное учение Афраата адресовано не всей христианской общине, но лишь той ее части, которая вела аскетический образ жизни или же собиралась его начать. Но хотя учение Афраата и было ориентировано на аскетическую часть христианской общины, нельзя считать, что для остальных христиан оно было совершенно чуждо и бесполезно. Известно, что в средние века на Востоке монашество занимало важное место в духовной жизни и являлось образцом¹², на который ориентировались все остальные христиане, так как именно монашество с момента своего появления воплощало полное исполнение «евангельского слова», обращенного ко всем людям, стремящимся к совершенству¹³. Поэтому правильно замечание о. Джорджа Недангата относительно значения слова *quāmā*: «...в типологическом или богословском смысле вся Церковь была *quāmā* Бога, но в языке повседневной жизни *bnāu quāmā* и *bnāt quāmā* представляли внутренний круг христианской элиты»¹⁴.

III. Характер духовной жизни

Текст «Тахвиты о сынах Завета» не оставляет ни малейшего сомнения, что излагаемое учение носит аскетический характер¹⁵, если под аскетизмом понимать «...путь к религиозно-нравственному совершенству и соединению с Богом, предполагающий определенное внутреннее и внешнее состояние души и тела человека, способствующее указанной цели (девство, воздержание, пост, молитва и т.д.)...»¹⁶. Так, например, Афраат пишет:

«Возненавидим себя и возлюбим Христа,
Как и Он, возлюбив нас, за нас предал Себя.

Будем почитающими Дух Христов,
И тогда получим благодать мы от Него.

Станем чужими для мира,
Как и Христос, Который не был от мира»¹⁷.

Но соглашаясь в том, что учение Афраата носит аскетический характер, сирологи не имеют единого мнения относительно степени строгости аскезы. Самую крайнюю точку зрения высказывал Артур Выбус, следующим образом обобщивший характер раннесирийского монашества: «Всякий раз при изучении древнего монашества нельзя избавиться от навязчивого впечатления, что аскетизм и начала месопотамского монашества подверглись явному вмешательству, благодаря которому аскетические традиции несомненно претерпели коренные изменения. Очевидно, это было вызвано некоторым внешним влиянием, которое нарушило прямой путь развития, первоначально основанный на подлинных христианских принципах. В результате этого сильного влияния даже в первостепенных пунктах, на которые библейская вера должна была предложить ясные ответы, некоторые христианские

¹¹ Brock 1986. С. 205.

¹² Meißendorff 1992. С. 201–202.

¹³ Флоровский 1998. С. 274–275, 289–290.

¹⁴ Nedungatt 1973. С. 203.

¹⁵ Ниже выражения «учение о духовной жизни» и «учение об аскетической жизни» будут употребляться равнозначно.

¹⁶ Сидоров 1998. С. 11.

¹⁷ Col. 241.

представления были заменены прямо противоположными (например, отрицание ценности физического труда). То было влияние, которое свело все богопочитание к молитве и принесло с собой такую глубокую враждебность к миру, жизни и телу, что даже вера в Самого Бога Творца становилась сомнительной¹⁸. Такое влияние, по мнению А. Выбуса, было оказано манихейством. В результате «...жизнь, презрительно относящаяся к труду, имеющая своей целью лишь неутомимую молитву и жестокое умерщвление плоти»¹⁹, стала особенностью сирийского монашества.

В результате исследований А. Выбуса тахвиты Афраата рядом сирологов стали восприниматься как свидетельство крайнего аскетизма, уже переходящего в энкратизм и вписывающегося в линию сурового аскетизма гностических сект и Татиана, происходивших из сирийских земель²⁰.

В качестве противоположной Выбусу точки зрения можно привести высказанное в то же время мнение Игнатия Ортиц де Урбины: «Духовное учение Афраата является умеренным и спокойным. Важнейшее место в нем занимает любовь, которая либо созерцается в Боге, либо проявляется по отношению к Богу и ближнему. Программа Афраата ведет к покою души через веру, деятельную в милосердии»²¹.

IV. Причины обращения к аскетической жизни

Во второй половине «Тахвиты о сынах Завета» (параграфы 10–15) можно найти подробное богословское обоснование необходимости аскетической жизни. Его можно назвать «пневматологическим обоснованием аскетизма», поскольку необходимость обращения к аскетической жизни выводится здесь из учения о Святом Духе в Его отношении к человеку.

Афраат утверждает, что в Своем Боговоплощении Христос оставил «залог», который каждый человек принимает в крещении. Этим «залогом» для Афраата является Сам Христос, Который обитает в человеке после крещения. Но для того, чтобы в Судный День всецело приобщиться ко Христу, христианин должен беречь и охранять (Афраат чаще использует выражение «хранить в чистоте») тело, потому что «...Христос обитает в верующих людях»²². В то же время Афраат считает «залогом» и Дух Христов (т. е. Святой Дух), Который обитает в человеке²³ и Которого ему нельзя огорчать, «...чтобы Он не отошел от нас»²⁴. Этот Дух, называемый также «небесным», противопоставляется «душе живой», то есть индивидуальному человеческому существу. Афраат указывает на необходимость хранения «храма»-тела в чистоте: «И Святой Дух позаботится о том, чтобы Христос воскресил тело, сохранившее Его в чистоте. И Дух будет просить, чтобы тело, соединившись с Ним, воскресло во славе. А от человека, получившего Дух в водах [крещения] и [затем] огорчившего Его, Он отойдет еще до его смерти и, придя в соответствии со Своей природой ко Христу, пожалуется перед Ним на человека, огорчившего Его»²⁵. По воскресении же и соединении с Духом «...будет душа живая поглощена Духом небесным и весь человек будет в Духе, так что и тело его будет в Нем. И будет поглощена смерть жизнью, а тело — поглощено Духом. И полетит тот человек в Духе навстречу Царю, и Тот примет его с радостью. И отблагодарит Христос тело, которое в чистоте сохранило Дух Его»²⁶.

¹⁸ *Vööbus 1958*. С. 157.

¹⁹ Там же. С. 169.

²⁰ Например, Д. Недангат говорит о присутствии в учении Афраата «скрытого энкратизма», *Nedungatt 1973*. С. 431, а также 432.

²¹ *Urbina 1958*. С. 47.

²² Col. 288.

²³ Col. 297.

²⁴ Col. 292.

²⁵ Col. 296.

²⁶ Col. 297.

Но Дух Христов не постоянно присутствует в человеке: некоторое время Он у Бога, некоторое — у человека. И в то время, когда Дух отсутствует, подступает сатана, стремясь вовлечь человека в грех, чтобы Дух навсегда отошел от человека. Но человек имеет возможность сопротивляться: «...в тот час, когда он чувствует, что не горит Духом и что сердце его погрузилось в заботу об этом мире, то пусть знает, что нет в нем Духа, и пусть, встав, начнет молиться и бодрствовать, чтобы пришел к нему Дух Божий и чтобы не быть побежденным врагом»²⁷. Если же сатана «...услышит, что человек, в котором обитает Христос, говорит злые слова, гневается, ругается или дерется, то сатана понимает, что нет с ним Христа, и, придя, творит в нем свою волю»²⁸.

Итак, аскетическая жизнь, по Афраату: 1) позволяет сохранить тело в чистоте для нахождения в нем «залога» Христа и обитания Духа при жизни и для всецелого причастия Христу и поглощения «души живой» Духом по воскресении; 2) помогает христианину в борьбе с сатаной во время отсутствия Духа, возвращая Его и не позволяя сатане завладеть собой.

Однако это «пневматологическое обоснование аскетизма» во второй половине «Тахвиты о сынах Завета» не составляет единственной причины для обращения к духовной жизни. Уже начало «Тахвиты» (первый параграф) содержит ряд призывов к началу духовной жизни, которые были определены переводчицей тахвит на французский язык Мари-Жозеф Пьер как «увещание к обращению»²⁹. Но и, кроме того, вся первая половина «Тахвиты» имеет много указаний на причины, по которым необходимо начать аскетическую жизнь.

Для того, чтобы яснее разобраться в этих причинах, мы будем использовать три «концептуальные модели, лежащие в основе аскетического идеала сирийского протомонашества», выделенные С. Брокком:

– «модель Христа как Жениха, Которому каждый христианин обручается при крещении;

– модель крещения как возвращения в Рай...

– модель жизни после крещения как безбрачной жизни ангелов (Лк. 20, 35–6)»³⁰.

Первая модель: «Христос — Жених, Которому обручаются христиане».

«Не пропустим время Жениха доблестного,
И войдем с Ним в брачный чертог Его.

Подготовим елей для наших светильников,
Чтобы выйти нам навстречу к Нему с радостью»³¹.

«И все чистые девы, обручившиеся Христу, зажгут свои светильники и вместе с Женихом войдут в Его брачный Чертог... но вместо смертного мужа они обручились Христу»³².

В указанных отрывках Афраат делает акцент на ожидании Жениха-Христа: необходимо заготовить елей (под которым подразумевается духовный подвиг), чтобы не остаться вне брачного чертога с глупыми девами. Афраат на этом не останавливается и продолжает начатую тему следующим образом: противопоставляет вечный пир Жениха-Христа, на котором брачные одежды не подвластны времени и красота пребывает нетленной, временному:

²⁷ Col. 301.

²⁸ Col. 304.

²⁹ *Pierre 1988*. С. 358.

³⁰ *Brock 1992*. С. 139.

³¹ Col. 240.

³² Col. 269.

«Брачный пир дочерей Евы [длится] семь дней,
А у их Жениха не прекратится вовек.

Наряды дочерей Евы из шерсти, что ветшает и тлеет,
Их же одежды не снашиваются вовек.

Красота дочерей Евы увядает от старости,
Но их красота обновится в день воскресения»³³.

Но в тексте «Тахвиты» встречается и иное развитие темы «Жених-Христос». Христианин призывается к аскетической жизни, чтобы попасть на брачный пир Жениха-Христа, для участия в котором необходимо облечься в брачные одежды (которые, как и елей, обозначают аскетическую жизнь):

«Удалив, отбросим от себя все скверное,
И да облечемся в одежды брачные»³⁴.

Выражение «брачный пир» означает эсхатологическое Царство Божие³⁵, в котором, по представлению Афраата, будет находиться вся полнота жизни. Вне же ее будет тьма, в которой будут пребывать отказавшиеся от участия в пире:

«Того же, кто не облачился в одежды брачные,
Извергнут его во тьму кромешную.

И отказавшийся от участия в пире
Не отведает вечери»³⁶.

По мнению Афраата, истинный брачный пир один, и поэтому нельзя, желая попасть на него, одновременно присутствовать, наслаждаясь, на земном пире, а значит, нужно перестроить всю свою жизнь в соответствии с четкой шкалой ценностей:

«Кто стремится на пир жениха,
Пира временного да не возлюбит.

Кто желает вином настоявшимся насладиться,
Пьянства да удалится»³⁷.

Вторая модель: «крещение как возвращение в Рай».

По-нашему мнению, данную модель выражает рассмотренное выше «пневматологическое обоснование аскетизма», хотя в нем и нет прямого указания на то, что крещение является входением в Рай. Однако говорится, что в человеке обитает Христос (Который сделает христианина всецело причастным Себе по воскресении), или Дух — «божественная частица».

Но в «Тахвите о сынах Завета» можно найти и иные указания на то, что для Афраата было также актуально представление о крещении как возвращении в Рай. Например, можно привести следующие слова: «Однако с тех пор как пришло Дитя благодатной Марии...

³³ Col. 269.

³⁴ Col. 240.

³⁵ Лосский 1991. С. 186.

³⁶ Col. 248.

³⁷ Col. 249.

Проклятие пронзено Крестом.
Острие меча отъято от Древа жизни,
И оно дано в пищу верным.

Рай обещан блаженным –
Девственникам и святым.
И плоды Древа жизни даны
В пищу девственникам и верным,
И творящим Божию волю»³⁸.

Данный отрывок указывает на несколько аспектов возвращения в Рай:

А) оно стало возможным благодаря крестной смерти Христа;

Б) плоды Древа жизни, которые были бы наградой Адама и Евы в случае их исполнения Божией заповеди³⁹, даются девственникам и верным;

В) Рай доступен девственникам и святым.

Таким образом, путь в Рай открыт девственникам и святым, а значит, тем, кто ведет аскетический образ жизни (к вопросу о том, кем были «девственники и святые», мы обратимся ниже в следующем разделе).

Третья модель: «жизнь после крещения как жизнь безбрачных ангелов».

Афраат считает, что жизнь крещеного человека иная, чем его жизнь до крещения, и подобна жизни ангелов.

«Тот, кто ангелам уподобился,
Пусть чужим меж людьми почитается»⁴⁰.

«Итак, возлюби девство — небесный удел, приобщение к горним ангелам»⁴¹.

Основной добродетелью Афраат считает девство, которое человек должен избрать для того, чтобы вести достойную крещения жизнь. Именно идеалу девства посвящены рассмотренные концептуальные модели. Но кроме них автор приводит и иные причины обращения к аскетической жизни.

После «увещания к обращению» в начале второго параграфа есть следующие слова: «Ибо, возлюбленный, искусен наш противник и хитер тот, кто сражается против нас»⁴². Афраат предостерегает, что противник, под которым подразумевается сатана⁴³, сражается против сильных, тогда как слабые уже находятся в его власти. И здесь мы встречаем одну из важных причин начала аскетической жизни для Афраата: для победы над сатаной с ним необходимо бороться. Таким образом, Афраат обращается к теме духовной жизни как брани. При ее развитии он в большом количестве использует гимнастическую метафорику, которая во многом выражается с помощью заимствованных из греческого языка слов: ἄθλησις, ἀθλητής, ἀγών, στάδιον.

Для победы над сатаной Афраат призывает христианина, используя известное место из Послания к Ефессянам (Еф. 6, 14–17), быть готовым к битве: на голову надеть шлем, препоясаться, взять щит и оружие:

³⁸ Col. 265.

³⁹ Лосский 1991. С. 248–249.

⁴⁰ Col. 248.

⁴¹ Col. 309.

⁴² Col. 253.

⁴³ См., например, 1 Пет. 5, 8.

«Возложим на главу шлем спасения,
Чтоб не пасть нам пораженными в сражении.

Препояшем чресла наши истиной,
Чтобы не ослабнуть нам в битве.
.....

Вооружимся против зла щитом,
Что вручен Благою Вестью Спасителя»⁴⁴.

«Возьмем оружие для сражения,
Приготовленное Евангелием»⁴⁵.

Афраат предупреждает, что прежде чем выходить на сражение, необходимо научиться бороться, т. е. вести правильно организованную аскетическую жизнь:

«Пожелавший выйти на арену сражения
Пусть обучится против соперника»⁴⁶.

Кроме мотива борьбы с сатаной, в тексте «Тахвиты о сынах Завета» можно найти следующие причины для начала духовного подвига: быть бдящими при приходе Домовладыки (Мф. 24, 42 и парал.); быть названным «рабом добрым» (притча о талантах: Мф. 25, 14–30 и парал.); увидеть Бога во славе (Нагорная проповедь: Мф. 5, 8 и парал.); получить милость от Бога (Нагорная проповедь: Мф. 5, 7); быть названным «братом Христа» (Нагорная проповедь: Мф. 5, 9 и парал.); насытиться «от трапезы Царствия Христа» (Нагорная проповедь: Мф. 5, 6 и парал.); не стать «пищей для змия»; принести сторичный плод (притча о сеятеле: Мф. 13, 1–9 и парал.); «явиться нам благопотребными у Господа»; «обогатиться жемчужиной» (притча о жемчужине: Мф. 13, 45–46); «насладиться» в веке грядущем собранным сокровищем (Мф. 6, 19–20 и парал.); стать справа от Христа на Страшном Суде (Мф. 25, 31–46); получить благодать от Христа; получить в наследие «землю жизни» (Нагорная проповедь: Мф. 5, 5 и парал.); стать «служителями в скинии святых»; ожить воскресением Иисуса; избежать гнева, который явит грешникам Христос на Страшном Суде; «избавиться от законного проклятия» (Гал. 3, 10); испросить свою плату вместе с нанятыми первыми (притча о работниках в винограднике: Мф. 20, 1–16); не оказаться выкорчеванным из истинного виноградника; быть благоуханием для тех, кто окружает нас (2 Кор. 2, 15); «обогатиться учением Господа»; стать «сынами Отца Небесного» (Мф. 23, 9); «обладать всем» (2 Кор. 6, 10); чтобы знали о нас многие; дабы возрадовался о нас наша Надежда и наш Спаситель; «дабы не склонить нам наших лиц перед судьями»; чтобы распахнулась перед нами небесная дверь и мы вошли в нее (Мф. 7, 7–8 и парал.); «на земле сподобиться помощи» (Мф. 6, 33 и парал.); чтобы Христос привел нас, куда мы призваны; «дабы узреть сияние, которое должно открыться»; чтобы наши тела поднялись «при трубном гласе» (1 Фес. 4, 16); возлечь «во главе избранных» (Лк. 14, 10); не быть брошенным «во тьму внешнюю» и отведать вечерю (Мф. 22, 1–14 и парал.); не быть отсеченным от «града святых».

⁴⁴ Col. 244.

⁴⁵ Col. 245.

⁴⁶ Col. 248.

Почти все эти причины образуются путем превращения мест из Евангелия (чаще всего это притчи) в призыв к действию. Видно, что для Афраата ряд причин, по которым следует начать аскетическую жизнь, может продолжаться сколь угодно долго, так как он очень искусно обращается с евангельским текстом, привлекая из него в необходимом количестве нужные места. Нельзя не заметить при чтении данного перечня причин, что большинство из них можно также считать целью христианской жизни.

Таким образом, для Афраата нет христианской жизни без аскезы, причины для обращения к которой он приводит в большом количестве и которые все укоренены в крещении. В соответствии с «пневматологическим обоснованием аскетизма», получив залог Христа в крещении, человек должен соблюдать себя в чистоте. Три концептуальные модели акцентируют внимание на сохранении девства. Аскеза является оружием, способным победить сатану, и только она является единственным воплощением Евангелия в жизни.

V. Аскетические практики и иные требования духовной жизни

Начнем рассмотрение требований, обращенных Афраатом к «сынам Завета», с восьмого параграфа «Тахвиты», который был назван о. Джорджем Недангатом «правилом Афраата» из-за его директивного характера⁴⁷.

Прежде всего — по мнению Афраата — человек должен принять на себя какое-нибудь «бремя» и тем самым проявить свою веру. Под «бременем» в данном случае, на наш взгляд, подразумевается любой аскетический подвиг из перечисляемых автором «Тахвиты» ниже. Афраат указывает на необходимость молитвы, поста и любви к Богу; кротости, смирения и приятности в общении; умеренности в речах и внимания к ним; предотвращения необдуманного смеха; воздержания от ношения яркой одежды, от отращивания волос и бережного ухода за ними, от посещения брачных пиров; умеренности в употреблении вина; искренности; подавления зависти, презрения и жадности; стремления к спокойному разрешению несогласий; недоверия к сплетням. Также не следует льстить, давать взаймы деньги под проценты; притеснять ближнего; быть буйным; насмехаться над кающимся и постящимся; стыдить того, кто не может поститься; обращать внимание на мнение о себе людей; беседовать с не принимающим его слова; презирать себя за естественную потребность в пище. Нужно подавить в себе злобу; победить сатану; возрастая в добродетели, даже если из-за этого завидуют; помогать нищим и не печалиться в том случае, если нечем помочь; воздерживаться от общения со злыми и дерзкими людьми, богохульниками и клеветниками. Целью такого жизненного подвига является уподобление ученика Христу.

Рассмотрим подробнее самые важные для Афраата элементы аскетической жизни, встречающиеся как в «правиле Афраата», так и в других частях «Тахвиты о сынах Завета».

V.1. Бодрствование

На важность этой аскетической практики Афраат указывает, с одной стороны, с помощью притчи о десяти девах (Мф. 25, 1–13) и евангельского призыва к бодрствованию (Мф. 24, 36–44 и парал.), с другой — через предостережение, что именно во сне сатана может войти в человека.

⁴⁷ *Nedungatt 1973. С. 425.*

Бодрствование Афраатом рассматривается не только как ночное бдение, но и в более широком, относящемся к внутренней жизни христианина смысле: как духовное трезвение, заключающееся в необходимости следить за своими мыслями и словами, не допускать зависти, злобы и лести.

С. Брок отмечал, говоря о практике бодрствования, что «идеал ангельской жизни был настолько же популярен в сирийском протомонашестве, как и позднее в монашеских кругах»⁴⁸. Материал «Тахвиты о сынах Завета» не противоречит мнению относительно идеала бодрствования в сирязычной аскетической среде (с чем согласны и другие исследователи). Одной из основных причин укоренения данного идеала признается тот факт, что в сирийском языке слово «ангел» — *īrā*⁴⁹ по своей этимологии имеет значение «бодрствующий»⁵⁰. В «Тахвите» не единожды можно встретить и указание на важность уподобления ангелам, и призыв к бодрствованию. Этим призывом и начинается «Тахвита»: *nef īr men šentan bhānā zabnā*⁵¹ — досл.: «Пробудимся от нашего сна сейчас»⁵². Кроме ангелов, Самого Иисуса Христа Афраат именуется «бодрствующим» — *īrā*. А уподобление ангелам (βίος ἀγγελικός) и уподобление Христу — и это следует подчеркнуть — выступали как вполне реальная цель аскезы для Афраата (т. е. аскет мог еще при жизни в свою меру достичь уподобления).

Уподобляясь ангелам, «сыны Завета» должны держать свои глаза и сердца устремленными вверх, к своему Небесному Отцу. Исходя из подобия «сынов Завета» ангелам, Афраат призывает их также стать чужими в этом мире. Данный призыв выражался как во внутреннем отречении от мира и его страстей, так и в распротраненном в сирийских землях феномене странничества, имеющего своей концептуальной основой слова апостола Павла: *ибо не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего* (Евр. 13, 14). Такие размышления об отречении от мира, о странничестве С. Брок считает «общей темой для всего сирязычного христианства»⁵³.

С бодрствованием непосредственно связана практика молитвы, которую мы надеемся рассмотреть в отдельной работе, из-за ее особенной важности для Афраата. Еще одной разновидностью внутреннего трезвения, также уподобляющей подвижника ангелам, является хранение девства.

V.2. Хранение девства и воздержание

С. Брок высказал мнение, что «...акцент на отчуждении — отделении от мира — дает ключ к пониманию озабоченности ранней сирязычной Церкви идеалом девства»⁵⁴. Действительно, ничто не превозносится Афраатом так, как девство: «Итак, возлюби девство — небесный удел, приобщение к горным ангелам. Ведь ничто не сравнимо с ним. И в [сохраняющих девство] обитает Христос»⁵⁵. Именно девственникам открывается Рай и даются плоды Древа жизни⁵⁶.

Идеал девства среди «сынов Завета» осуществлялся двояким способом. Во-первых, были *btūlē*⁵⁷ — «девственники» (отсюда *btūlūtā*⁵⁸ — «девство»), то есть сохранившие

⁴⁸ Brock 1992². С. 140.

⁴⁹ Сир. ܐܝܪܐ.

⁵⁰ Murray 1975b. С. 13–14; Brock 1992². С. 140.

⁵¹ Сир. ܢܝܫܘܬܐ ܕܝܪܐ ܕܡܝܢ ܫܢܝܬܐ.

⁵² Col. 240.

⁵³ Brock 1973. С. 9.

⁵⁴ Там же. С. 10.

⁵⁵ Col. 309.

⁵⁶ Col. 265.

⁵⁷ Сир. ܒܬܘܠܐ.

⁵⁸ Сир. ܒܬܘܠܘܬܐ.

девство с рождения и не вступавшие в брак. Во-вторых, были *qaddīšē*⁵⁹ (отсюда *qaddīšūtā*⁶⁰ — «святость») — досл. «святые» (мы переводим его в «Тахвите» также как «целомудренные»)⁶¹, то есть люди, однажды вступившие в брак, но впоследствии избравшие подвиг воздержания.

Образцами девственников для Афрата выступают Илия и Иоанн Предтеча, а образцом «святых» — Моисей, рассказ о котором очень важен для понимания идеала девства. «Вот написано, возлюбленный мой, о Моисее, что с того времени как явился ему Святой [*qaddīšā*], он возлюбил святость [*qaddīšūtā*], и с того времени, как он получил освящение [*etqaddeš*], его жена больше не служила ему...»⁶². Видно, что для Афрата была несомненной связь между святостью Бога и святостью человека. Она избирается человеком в ответ на обращение к нему Бога и состоит в соблюдении себя в непорочности и чистоте. Не зря у Афрата столь часты призывы к сохранению чистоты: «Удалив, отбросим от себя все скверное...»⁶³, «Очистим сердце наше от нечестия...»⁶⁴, «Очистим семя наше от терний...»⁶⁵ и др. Поэтому в данном случае мы видим, что слово *qaddīšūtā* означает не только воздержание от полового общения, но и всецелую преданность и служение Богу, выражающиеся в отвержении греха и нечистоты (при этом воздержание от половых сношений выступает лишь элементом святой жизни). В таком расширенном значении слово *qaddīšūtā* соответствует русскому слову «святость», которое мы иногда используем при переводе.

На чем основывается данный идеал девства? На этот вопрос, являющийся очень важным для истории раннесирийского аскетизма, было высказано несколько точек зрения. А. Выбус убежден, что идеал девства входил в состав самого вероучения, что вело к отождествлению христианской веры и полового воздержания из-за негативного отношения сирийского христианства к миру⁶⁶. «Мужчины и женщины в этих новых взаимоотношениях, в которые *quāmā* поместил их, призваны бороться не только против зла, но также и против физически-природных условий этого мира... Имущество, брак, как и всякая связь с этим миром, приносятся в жертву ради этого нового *quāmā*, который Бог заключил со своим избранныком»⁶⁷. Выдающийся исследователь раннесирийской духовной традиции о. Роберт Маррей обосновывал следующую версию происхождения идеала девства: он связан с «самым искренним раскрытием веры и крещения»⁶⁸ и укоренен в традиции уподобления «нищему, бездомному и безбрачному Иисусу»⁶⁹. И. Осэр считал, что акцент на девстве связан с тем, что оно является «...условием совершенной любви и обитания Святого Духа в душе»⁷⁰. О. Джордж Недангат предположил, что «...идея ритуальной чистоты является основным стимулом воздержания у Афрата...»⁷¹.

⁵⁹ Сир. ܩܕܝܫܐ.

⁶⁰ Сир. ܩܕܝܫܘܬܐ.

⁶¹ С. Брок следующим образом объясняет появление специфического значения «воздержания» в слове *qaddīšūtā*: «...в семитских языках корень *qdš* связан со значением “отделения”, поэтому святой человек, *qaddīšā*, находится вне его ближних, он сделал себя чужим и недосыгаемым для мира, в котором он живет» (Brock 1973. С. 11).

⁶² Col. 261.

⁶³ Col. 240.

⁶⁴ Там же.

⁶⁵ Col. 241.

⁶⁶ *Vööbus 1958*. С. 69–78.

⁶⁷ Там же. С. 13.

⁶⁸ *Murray 1975a*. С. 69.

⁶⁹ Там же. С. 66.

⁷⁰ *Hausherr 1937*. Col. 748.

⁷¹ *Nedungatt 1973*. С. 212.

Посмотрим, что сам Афраат говорит о причинах избрания девства и воздержания. Во-первых, как мы уже отмечали в разделе IV, для Афраата очень важна тема небесного брачного пира с Женихом-Христом. Афраат не один раз подчеркивает, что, будучи обрученным Христу, христианин не может вступать в брак. Так, предостерегая дочь Завета против сожителства, предложенного «сыном Завета», Афраат советует ответить ему на это следующим образом: «Я обручена Мужу Царю и Ему Одному я служу, а если я оставлю служение Ему и буду служить тебе, то Он разгневется на меня, напишет мне разводное письмо и выведет меня из Своего дома... И так как Жених приготовил Свой вечный пир, то ты сделай подарок и приготовь себя для встречи с Ним, я же заготовлю себе масло, чтобы войти с мудрыми девами и не остаться за воротами с глупыми»⁷². Следовательно, Афраат уверен в том, что оставление девства и вступление в брак делает христианина «неразумной девой», не взявшей с собой масла.

Во-вторых, вступая в брак, христианин становится более доступным для сатаны, распяющего человека вожделением к женщине, чтобы лишить его «залога» Святого Духа. Вот что делают «сыны Завета» в указанном случае:

«Когда же вожделением к Еве он будет распялать их —
Они обитают отдельно, а не с женами — дочерьми Евы»⁷³.

О том, что половая связь с женщиной препятствует нахождению в человеке Святого Духа, так как она лишает его чистоты, говорится в следующем отрывке, в котором очевидным образом просматривается зависимость пребывания в человеке Святого Духа от его чистоты: «Если кто сохранит в чистоте Дух Христов, то когда Дух пойдет ко Христу, так Он скажет Ему: “Тело, к которому Я пошел и которое облеклось в Меня в водах крещения, сохранило Меня в святости [qaddīšūtā]”. И Святой Дух позаботится о том, чтобы Христос воскресил тело, сохранившее Его в чистоте»⁷⁴.

В-третьих, как было сказано выше, девство есть уподобление ангелам.

«Тот, кто ангелам уподобился,
Пусть чужим меж людьми почитается»⁷⁵.

Подтверждение того, что уподобление ангелам состоит в сохранении девства, можно найти в пятом параграфе «Тахвиты о сынах Завета», в котором перечисляются девственники и избравшие воздержание. После Моисея упоминается Илия: «...он уподобился небесным ангелам...»⁷⁶.

В-четвертых, в пятом параграфе «Тахвиты» Афраат напоминает, что, в соответствии с иудейским законом, священник в период своего служения не мог иметь полового общения с женой⁷⁷, так как оно рассматривалось иудейским законом как нечистое. Важность же требования чистоты для Афраата была уже отмечена.

И, в-пятых, в «Тахвите» можно найти следующие слова: «Итак, прекрасен, справедлив и верен сей совет, который я даю самому себе и вам, возлюбленные мои монахи [ihidāyē], пребывающие в безбрачии; девы [btūlātā], не принадлежа-

⁷² Col. 272.

⁷³ Col. 256.

⁷⁴ Col. 296.

⁷⁵ Col. 248.

⁷⁶ Col. 264.

⁷⁷ Col. 263.

щие мужу; и те, кто возлюбил целомудрие [*qaddīšūtā*]. Достоинo, правильно и прекрасно, чтобы, даже претерпевая скорбь, человек пребывал в одиночестве. И так подобает ему жить, как написано пророком Иеремией: «Благо человеку, когда он несет Твое иго в юности своей; сидит уединенно и молчит, ибо взял на себя Твое иго»⁷⁸. Следовательно, возлюбленный мой, тому, кто возложил на себя иго Христово, подобает сохранять иго свое в чистоте»⁷⁹. Выражение «иго Христово» о. Джордж Недангат предложил понимать как «безбрачие, принимаемое добровольно»⁸⁰ (так же понимал это выражение и Э. Бек⁸¹). Но в конце восьмого параграфа Афраат пишет: «[Все] это подобает монахам [*ihīdāyē*], которые принимают небесное иго, чтобы стать учениками Христа. Ибо вот, надлежит ученикам Христа, чтобы они уподобились Христу — Учителю своему»⁸². Выражения «иго Христово» и «иго небесное» являются синонимичными — с этим согласен и Недангат⁸³. На понимание «ига Христового» как безбрачия исследователя, по-видимому, подтолкнуло также встречающееся в «Тахвите» выражение «иго святых [*qaddīšē*]» (если учитывать то специфическое значение, которое имело слово «святой»). Однако только что приведенная нами большая цитата из восьмого параграфа не допускает возможности такого узкого понимания «ига Христового», так как из нее видно, что оно связывается с ученичеством у Христа, имеющим целью уподобление Ему. А понятие уподобления Христу гораздо шире, как мы увидим ниже, и включает в себя не только безбрачие. Отказываясь от предложенного Недангатом понимания «ига Христового» лишь как безбрачия и девства, можно, однако, согласиться с тем, что безбрачие является одним из составных (если не важнейшим) элементов «ига Христового».

Еще об одной причине избрания идеала девства мы коснемся в следующем параграфе, посвященном рассмотрению, пожалуй, самой важной практики раннесирийского аскетизма — *ihīdāyūtā*.

V.3. Уединенность — *ihīdāyūtā*⁸⁴

Слово *ihīdāyūtā* дословно означает «уединенность, одиночество» (от *had* — «один»), имея при этом большой диапазон различных значений. Прежде чем их рассмотреть, необходимо отметить, что связанное с ним слово *ihīdāyā*⁸⁵ — «единственный, уединенный, одинокий», начиная с V века, имеет своим основным значением «монах». На данный момент среди сирологов является общепризнанным мнение, что монашества в том виде, в каком оно зародилось в Египте (общежительного и отшельнического вида), в Сирии до конца IV века не было⁸⁶. Поэтому *ihīdāyūtā* должна быть понимаема как аскетическая практика, а не как отшельнический или общежительный тип монашества⁸⁷. Однако при переводе слова *ihīdāyā* мы оставляли значение «монах»⁸⁸, во-первых, из-за невозможности подобрать адекватное слово в русском языке, а во-вторых, из-за этимологической эквивалентности слов *ihīdāyā* и *μοναχός*.

⁷⁸ Ср. Плач. 3, 27–28.

⁷⁹ Col. 261.

⁸⁰ *Nedungatt 1973*. С. 205.

⁸¹ *Beck 1960*. Col. 797.

⁸² Col. 276.

⁸³ *Nedungatt 1973*. С. 205.

⁸⁴ Сир. ܐܝܬܝܢܝܬܐ.

⁸⁵ Сир. ܐܝܬܝܢܝܬܐ.

⁸⁶ *Griffith 1995*. С. 237.

⁸⁷ Напр., *Labourt 1904*. С. 29; *Jargy 1951*. С. 311.

⁸⁸ В этом мы согласны с С. Гриффит: *Griffith 1995*. С. 238.

Высказанное многими исследователями мнение, что «сыны Завета» (т. е. девственники и целомудренные) суть *ihîdāyē*⁸⁹ на материале «Тахвиты» может быть подтверждено несколькими местами. Одним из них является «правило Афраата», которое начинается словами: «... я напишу тебе о том, что подобает монахам [*ihîdāyā*] — сынам Завета: девственникам [*btulē*] и целомудренным [*qaddîšē*]⁹⁰, а заканчивается «[все] это подобает монахам [*ihîdāyē*]⁹¹. Однако в некоторых случаях эта связь не столь очевидна, что наводило исследователей на мысль об отличии *ihîdāyē* от «сынов Завета»⁹².

Рассмотрим понятие *ihîdāyûtā* в соответствии с тремя группами значений этого слова, которые выделил о. Роберт Маррей⁹³:

1) одиночество, заключающееся в оставлении семьи и пребывании в безбрачии;

2) *single-mindedness* (одномыслие) как противостоящее *double-mindedness* (греч. διψυχος — раздвоенность ума), то есть внутренняя сосредоточенность, собранность, целомудрие, противостоящие рассеянности, парению ума (Иак. 1, 8);

3) единородность — особое отношение ко Христу, основывающееся на том факте, что греч. μονογενής (Единородный) в Пешитте передается с помощью слова *ihîdāyā*.

Рассмотрим выделенные три значения по порядку.

1. Относительно того, что *ihîdāyē* пребывают в безбрачии, Афраат пишет: «Итак, прекрасен, справедлив и верен сей совет, который я даю самому себе и вам, возлюбленные мои монахи [*ihîdāyē*], пребывающие в безбрачии...»⁹⁴. Состоит ли одиночество в удалении от мира в виде отшельничества? Действительно, в «Тахвите о сынах Завета» встречаются места, которые могут служить основой для утвердительного ответа на поставленный вопрос. Например: «Оставим этот чуждый нам мир»⁹⁵. Однако нигде в «Тахвите» не говорится о необходимости покинуть мир для обитания в одиночестве в пустыне, тем более нельзя найти указаний на это как на конституитивный элемент аскетической жизни (что характерно для египетского монашества). Наоборот, он пишет, давая совет «сынам и дочерям Завета»: «Женщине с женщиной следует обитать, а мужчине правильно будет обитать с мужчиной»⁹⁶.

Большинство ученых-сирологов уверены, опираясь на материал творений Афраата и преп. Ефрема Сирина, что «...на исходе IV столетия мужчины и женщины, пребывающие в безбрачии, были свободны в выборе своего собственного порядка жизни внутри местных общин. В то время в сирозычном мире нельзя было услышать об уходе в пустыни или горы в индивидуальном порядке или коллективным образом»⁹⁷. Также важно привести замечание, которое высказал о. Роберт Маррей: «...все произведения сирийских писателей раннего периода подтверждают общее впечатление, что обеты Христу были крайне индивидуальными»⁹⁸.

2. Вторая группа значений слова *ihîdāyûtā* («внутренняя сосредоточенность, целостность») выражается в «Тахвите» следующим образом:

⁸⁹ Напр., *Griffith 1995*. С. 229.

⁹⁰ Col. 272.

⁹¹ Col. 276.

⁹² *Brock 1992*. С. 137.

⁹³ *Murray 1975b*. С. 13.

⁹⁴ Col. 261.

⁹⁵ Col. 245.

⁹⁶ Col. 260.

⁹⁷ *Griffith 1995*. С. 237.

⁹⁸ *Murray 1975b*. С. 157.

«Возложивший на себя иго святых
Пусть сидит и хранит молчание»⁹⁹.

Здесь идет речь об уединенных (*ihîdāyê*), принимающих иго уподобления Христу (как уже было нами отмечено выше). Выражение «хранить молчание» не может означать физического молчания, так как в этом случае его сложно согласовать со следующим призывом из «правила Афраата», с очевидностью указывающим на общение *ihîdāyê* с другими людьми:

«Пусть умом он пребудет светел со всеми
И произносит слова свои с мерой»¹⁰⁰.

Следовательно, под молчанием не подразумевается полное уединение и отказ от общения. К пониманию требования хранения молчания ведет уже цитированное место из четвертого параграфа «Тахвиты», часть которого, из-за его важности, мы приведем еще раз: «И так подобает ему жить, как написано пророком Иеремией: «Благо человеку, когда он несет Твое иго в юности своей; сидит уединенно и молчит, ибо взял на себя Твое иго». Следовательно, возлюбленный мой, тому, кто возложил на себя иго Христово, подобает сохранять иго свое в чистоте»¹⁰¹. Из приведенного Афраатом места из «Плача Иеремии» становится ясно, что понятие ига связано и с уединением и с молчанием, но не в физическом смысле. Получается, что *ihîdāyā* в миру — но один, в окружении людей — но молчит. Приводимое Афраатом объяснение цитаты из «Плача Иеремии» задает следующий смысл выражению «сидит уединенно и молчит»: только таким образом можно сохранить иго в чистоте. А под чистотой Афраат всегда имеет в виду непорочность, хранение себя от греха. Таким образом, уединение и молчание понимаются Афраатом как условия беспорочного несения ига, то есть уподобления Христу, и заключаются в хранении внутренней чистоты: отвержении греха, порока и противостоящей Богу воли. Исходя из этого, можно считать, что выражение «хранить молчание» означает сохранение внутренней целостности и непорочности на пути уподобления Христу. Важно отметить, что в понятие молчания Афраат не вкладывает мистического смысла (это впервые сделает Иоанн

⁹⁹ Col. 253.

¹⁰⁰ Col. 273.

¹⁰¹ Col. 261; по нашему мнению, этот пассаж (Плач. 3, 27 и далее) является одним из ключевых для понимания феномена монашества и монашеского подвига (для Афраата это *ihîdāyūtā*), поскольку он использовался в разных раннехристианских текстах для самоидентификации зарождающегося монашества. Например, в «Послании епископа Аммона об образе жития и отчасти о жизни Пахомия и Феодора», где преп. Феодор Освященный указывает братии словами из Св. Писания на ее должное поведение и состояние, говорится: «Один из монашествующих встал и, словно вдохновленный [свыше], попросил Феодора поведать перед всеми о его прегрешениях. Тот, пристально посмотрев на него, изрек: «Благо человеку, когда он несет иго в юности своей; сидит уединенно и молчит, ибо Он положил его на него... подставляет ланиту свою биющему его, пресыщается поношением» («У истоков культуры святости». М., 2002. С. 184; пер. А. И. Сидорова). Также блаж. Иероним в своем «Письме к Евстохии о сохранении девственности» пишет: «Начало этому образу жизни положил Павел, прославил Антоний, но если обратиться к самым истокам, то зачинателем был Иоанн Креститель. Мужа подобного образа жизни описал также пророк Иеремия, говоря: «Благо человеку, когда он несет ярмо с юных лет; он будет сидеть уединенно и молчать, потому что он наложил на себя ярмо, он подставил ланиту свою бьющему его; будет насыщаться поношениями, ибо не вечно будет умалять Господь» (*Блаженный Иероним. О сохранении девственности*. СПб., 1997. С. 54; пер. В. С. Дурова).

Апамейский в V веке, а за ним эту тему доведут до совершенства писатели позднесирийского исихазма). Молчание выступает для него прежде всего как аскетическая категория, выражающая стремление подчинить свою волю Христу.

Внутреннее единство для Афраата проявляется также в любви ко Христу и в отвержении самого себя:

«Возненавидим себя и возлюбим Христа...»¹⁰²

«Пусть он будет усерден в посте и в молитве
И горит любовью к Христу»¹⁰³.

Любовь обручившегося Христу не ограничивается земными рамками, и подвижник обращается к небу, ожидая явления своего Жениха:

«Поднимем глаза наши к небу,
Дабы узреть сияние, которое должно открыться»¹⁰⁴.

3. Перейдем к третьей группе значений: особое отношение *ihîdāyā* и Христа. Оно имеет несколько аспектов.

Во-первых, как уже было сказано, тождество именованья: и Христос — Единородный, и аскет имеют одинаковое имя — *ihîdāyā*.

Во-вторых, *ihîdāyā* принимает иго Христово. Мы уже начали разбор данного выражения ранее, теперь мы можем его закончить. Хранить иго в чистоте — значит сохранять себя от греха и раздвоенности. Но Афраат не останавливается на этом:

«Возлюбивший тишину
Пусть ожидает Господа — надежду [всех] живущих»¹⁰⁵.

Таким образом, принявший иго Христово и хранящий себя в непорочности ожидает и ищет (глагол *sakkî* имеет оба эти значения) только своего Учителя, Которому он стремится уподобиться и Который является теперь для *ihîdāyā* единственной надеждой.

В чем состоит уподобление? Девятый параграф «Тахвиты», посвященный изображению истинного образца для каждого *ihîdāyā*, заканчивается следующими словами: «Такое смирение показал нам наш Жизнодавец Своим примером. Смиримся же, возлюбленные, также и мы!»¹⁰⁶ Уединенный (*ihîdāyā*) должен достичь такого же смирения, какое явил Христос, Который, когда «изошел из Своей природы, то ходил в нашей. Мы же пребываем в нашей природе, но в День Праведного Суда Он приобщит нас к Своей... Не нуждающийся ни в чем из-за нашей нужды сыскал такой способ»¹⁰⁷.

И, в-третьих, такая всецелая преданность и горячая любовь, оправдывая тождество именованья Учителя и ученика, приводит к тому, что: «Всех монахов [*ihîdāyē*] возрадует [*mahdē*] Единородный [*ihîdāyā*], Суший в лоне Отца»¹⁰⁸.

¹⁰² Col. 241.

¹⁰³ Col. 273.

¹⁰⁴ Col. 245.

¹⁰⁵ Col. 253.

¹⁰⁶ Col. 277.

¹⁰⁷ Col. 277–280.

¹⁰⁸ Col. 269.

Ученичество у Христа, идущее через путь самоотрицания и смирения и венчающееся уподоблением Ему, приводит к тому, что еще при жизни (причастие интенсивной породы *maḥdê* от глагола *ḥdā* — «радоваться, веселиться, ликовать» — может указывать как на настоящее время, так и на будущее) *ihîdāyā* вкушает небесную радость от общения с Богом. Подобно тому как: «...сердце его [т. е. Илии] было на небе, птица небесная приносила ему пропитание. И так как он уподобился небесным ангелам, то они приносили ему хлеб и воду, когда он убегал от Иезавели. Все помышление свое он устремил к небу и поэтому был восхищен на огненной колеснице на небо, которое и стало его вечной обителью»¹⁰⁹. Илия был образцом для раннесирийских аскетов в своей чистоте и святости (наравне с Иоанном Предтечей)¹¹⁰. Поэтому Афраат пишет:

«Возлюбивший девство
Пусть Илие уподобится»¹¹¹.

Взаимоотношения между Христом и *ihîdāyā* имеют для Афраата, как мы видим, много аспектов. Было бы ошибочно ограничить их определенным числом. Конечно, мы рассмотрели лишь основные, но к ним хотелось бы добавить еще один. Афраат пишет:

«Приобщимся к Его мучениям,
Чтоб и нам ожить Его воскресением.

Понесем на плоти нашей Его знамение,
Да избавимся от гнева грядущего»¹¹².

В данном отрывке автор указывает на необходимость подражания Христу, выражающегося в приобщении к Его страстям и несении Его креста (именно крест имеется в виду под словами «Его знамение»). Это подражание открывает новую, возможно самую важную сторону общения со Христом: человек воскреснет через воскресение Христово. Поэтому можно согласиться с суждением С. Брока: «Облачение Христом *ihîdāyā* и становление самим *ihîdāyā* рассматривалось не просто как внешнее принятие имени, но как коренная переориентация своей жизни, включая «облечение» Христом: для того чтобы приобщиться к Его воскресению, необходимо также участвовать в Его страстях»¹¹³.

Вторая и третья группа значений слова *ihîdāyūtā*, то есть внутренняя целостность — целомудрие и особые взаимоотношения между Христом и *ihîdāyā*, очень хорошо представлены Афраатом в следующем месте «Тахвиты о молитве»: «Если человек соберет свою душу [вариант: себя] во имя Христово, то Он обитает в нем, а во Христе обитает Бог. Поэтому будет тот человек един в трех: сам он, Христос, обитающий в нем, и Бог, Который во Христе»¹¹⁴. Из этой цитаты становится очевидным значение внутренней целостности (вторая группа значений слова *ihîdāyūtā*) как условия ближайшей связи Христа — *ihîdāyā* и единого — *ihîdāyā*, Учителя и ученика (третья группа значений).

¹⁰⁹ Col. 264.

¹¹⁰ Leloir 1974. С. 108.

¹¹¹ Col. 253.

¹¹² Col. 244.

¹¹³ Brock 1990. С. 32.

¹¹⁴ Col. 161.

Важно отметить взаимосвязь аскетической практики *ihîdāyūtā* и понятия «завет» — *quāmā*. Как было сказано ранее, *quāmā* во времена Афраата составлял аскетическую часть церковной общины, «церковь внутри церкви»¹¹⁵, состоявшую из «сынов и дочерей Завета». В чем же заключался этот Завет? Представим основные точки зрения исследователей по данному вопросу, на который «Тахвита о сынах Завета» не дает прямого ответа.

О. Джордж Недангат был убежден, что во время крещения крещаемые входили в завет — *quāmā* с Богом, который состоял в обете безбрачия: «...“сыны Завета” ранней сирийской Церкви верили, что своим обетом безбрачия они устанавливают связь с Богом. Поэтому их *quāmā* может быть правильно назван заветом безбрачия»¹¹⁶. Из проведенного нами обзора видно, насколько сложным и многогранным было понятие *ihîdāyūtā*. Безбрачие, конечно же, выступало важным аспектом аскезы «сынов и дочерей Завета», но оно было лишь элементом «ига Христова». Поэтому нам представляется более правильной позиция о. Роберта Маррея: «Завет состоит из тех, кто дал обет “уединенности” (*ihîdāyūtā*)»¹¹⁷, состоявший в отказе от брака, целомудрии и ученичестве у Христа, и имеющий целью уподобление Ему. Но при этом необходимо отметить, что строго установленных молитвенных формул для принятия такого обета не существовало.

Ввиду явного предпочтения Афраатом девства важно определить также его отношение к браку. Приведем основательное мнение А. Лехто, тщательно исследовавшего данный вопрос: «Можно сделать вывод, что даже после достижения определенного понимания контекста, предоставляемого тахвитами, остается неясность отношения Афраата к женщинам. С одной стороны, женщины представляют опасность для мужчины-аскета, посвятившего себя Христу. С другой стороны, Мария и другие библейские женщины показывают важность женского пола для истории спасения. И хотя Афраат разделяет такое неясное отношение со многими греческими и латинскими авторами, я пытался доказать, что он представляет более умеренную позицию, чем та, которую обычно можно найти на Западе»¹¹⁸.

Возвращаясь к вопросу о происхождении идеала девства, рассмотренному в предыдущем параграфе, отметим справедливость воззрений С. Брока, отрицавшего влияние манихейства на всю сирийскую традицию: «Будучи весьма отличными от дуалистического миросозерцания и негативного отношения к телу, эти аскетические идеалы в действительности выражают библейское — и позитивное — отношение к человеческой личности как душе и телу...»¹¹⁹. Существенны также соображения оо. Иринея Осэра и Джорджа Недангата, каждое из которых освещает определенный аспект решения проблемы. Но более всего приближается к раскрытию основ учения Афраата, как оно представлено в «Тахвите о сынах Завета», о. Роберт Маррей, который, обращаясь к раннесирийской аскетической традиции, связывал происхождение идеала девства с «подражанием» Иисусу Христу.

VI. Заключение

Учение о духовной жизни Афраата имеет аскетический характер и адресовано не ко всей христианской общине, а только к ее части — «сынам и дочерям

¹¹⁵ Murray 1975b. С. 13.

¹¹⁶ Nedungatt 1973. С. 438.

¹¹⁷ Murray 1975a. С. 72.

¹¹⁸ Lehto 2001.

¹¹⁹ Brock 1987. С. XXIV-XXV; а также Brock 1992². С. 139.

Завета», каждый член которой посвятил себя Богу, стремясь к совершенству. Учение не является отражением дуалистического взгляда на мир, приводящего к отрицанию любых связей с миром, брака, собственности. Центральным понятием для Афраата является понятие «уединенности» (*ihîdāyūtā*), через которое может быть понято все духовное учение. В *ihîdāyūtā* проявляется уподобление Христу и из нее вытекают требования, предъявляемые к аскету. Поэтому *ihîdāyūtā* называется также «игом Христовым». Уподобление начинается с имени: аскет учится у своего Учителя Христа — *ihîdāyā* быть *ihîdāyā*. Основная задача состоит в том, чтобы стать целомудренным: собрать самого себя, привести в единство. Эта установка может иметь различные импликации. Во-первых, безбрачие и девство, как полное подражание Христу. Во-вторых, недопущение раздвоенности, привносимой грехом. В-третьих, объединение с Христом. Пределом уподобления ставится смирение, явленное Христом. Но достичь цели можно только в том случае, если сохранять иго в чистоте, т. е. оберегать *ihîdāyūtā* (такое состояние называется также молчанием) от греха и порока.

Подводя итоги анализа учения Афраата, нельзя не согласиться со словами о. Иринейя Осэра: «Имея необходимость его [т. е. учение. — Г. К.] кратко охарактеризовать, можно сказать, что это учение о смирении (la doctrine de la paix) в сочетании с верой и любовью к Богу»¹²⁰.

Также важно отметить связь учения Афраата с учениями более поздних сирийских авторов: как живших в близкое с ним время (преп. Ефрем Сирийский, Иоанн Апамейский, автор *Liber Graduum* и др.), так и века спустя (Мартирий-Сахдона, преп. Исаак Сирийский, Иоанн Дальятский и др.), — с авторами, начинавшими сирийскую аскетическую традицию, и теми, кто раскрыл ее во всей полноте и создал неповторимые образцы аскетических сочинений во времена позднесирийского исихазма.

Представляется необходимым, чтобы имеющее место в отечественной, а иногда и зарубежной науке мнение о раннесирийском аскетизме как монашестве, практически не отличающемся от египетского¹²¹, было более дифференцированным, учитывающим все своеобразие сирийского протомонашества. Целью данной работы было на примере творчества Афраата показать специфику раннесирийского аскетизма, выявив его характер, основы, формы и цели, и способствовать пробуждению интереса к дальнейшим исследованиям сирийской духовной традиции.

Цитированная литература

Лосский 1991 — Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Москва, 1991.

Мейендорф 1992 — Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс–Москва, 1992.

Селезнев 2001 — Селезнев Н. Н. Ассирийская Церковь Востока. Исторический очерк. Москва, 2001.

Сидоров 1998 — Сидоров А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. Москва, 1998.

Флоровский 1998 — Флоровский Г., прот. Догмат и история. Москва, 1998.

¹²⁰ Hausherr 1937, col. 751.

¹²¹ Напр., Селезнев 2001. С. 69–70; Atiya 1968. С. 291.

- Atiya 1968* — *Atiya A.* A history of eastern christianity. London, 1968.
- Beck 1960* — *Beck E.* Ephrem le Syrien (saint) // Dictionnaire de Spiritualité, t. 4, Paris, 1960. Col. 788–800.
- Brock 1973* — *Brock S.* Early Syrian asceticism // *Numen*, 20 (1973), 1–19.
- Brock 1986* — *Brock S.* The Syriac Tradition. — В кн.: *The Study of Spirituality*, edd. C. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold. London 1986, 199–215.
- Brock 1987* — *Brock S.* General Introduction. — В кн.: *The Syrian Fathers on Prayer and the Spiritual Life*. Introduced and Translated by *Sebastian Brock* (Cistercian Studies, 101). Kalamazoo, 1987, X–XXXIV.
- Brock 1990* — *Brock S.* Introduction. — В кн.: *St. Ephrem the Syrian. Hymns on Paradise*. Introduction and translation by *Sebastian Brock*. Crestwood, 1990, 7–75.
- Brock 1992*² — *Brock S.* The Luminous Eye. The Spiritual World Vision of St. Ephrem (Cistercian Studies, 124). Kalamazoo, 1992.
- Burkitt 1904* — *Burkitt F. C.* Early Eastern Christianity. London, 1904.
- Griffith 1995* — *Griffith S.* Asceticism in the Church of Syria: The Hermeneutics of Early Syrian Monasticism. В кн.: *Asceticism*, edd. V. Wimbush, R. Valantasis. New York — Oxford, 1995, 220–245.
- Hausherr 1937* — *Hausherr I.* Aphraate // Dictionnaire de Spiritualité. T. I. Paris, 1937. Col. 746–752.
- Jargy 1951* — *Jargy S.* Les «fils et filles du pacte» dans la littérature monastique syrienne // *Orientalia Christiana Periodica*, 17 (1951), 304–320.
- Labourt 1904* — *Labourt J.* Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224–632) (Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique, 11). Paris, 1904.
- Lehto 2001* — *Lehto A.* Women in Aphrahat: Some Observations // <<http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol4No2/HV4N2Lehto.html>>
- Leloir 1974* — *Leloir L.* Le pensée monastique d'Ephrem et Martyrius. — В кн.: *I Symposium Syriacum 1972*. Roma, 1974, 104–134.
- Murray 1975a* — *Murray R.* The Features of the Earliest Christian Asceticism. — В кн.: *Christian Spirituality. Essays in Honour of G. Rupp*. London 1975, 63–77.
- Murray 1975b* — *Murray R.* Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition. Cambridge, 1975.
- Nedungatt 1973* — *Nedungatt G.* The Covenanters of the Early Syriac-Speaking Church // *Orientalia Christiana Periodica*, 39 (1973), 191–215, 419–444.
- Parisot 1894* — *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes* (Patrologia Syriaca t.1). Paris 1894.
- Pierre 1988* — *Pierre M.-J.* Introduction. — В кн.: *Aphraate le Sage Persan. Les Exposés*. Traduction du syriaque, introduction et notes par *Marie-Joseph Pierre*, t.1. Paris, 1988 (Sources Chrétiennes № 349), 33–199.
- Urbina 1958* — *Urbina, Ignatius Ortiz de.* Patrologia Syriaca. Romae, 1958.
- Vööbus 1958* — *Vööbus A.* History of Asceticism in the Syrian Orient (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium vol.184, Subsidia t.14). T. 1. Louvain, 1958.