

КРИТИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, ПЕРЕВОДЫ
И КОММЕНТАРИИ

«ГЛАВЫ О ВЕДЕНИИ» РАББАНА АФНИМАРАНА

СИРИЙСКАЯ И АРАБСКАЯ РУКОПИСНЫЕ
ТРАДИЦИИ. ЧАСТЬ II

КРИТИЧЕСКОЕ ИЗДАНИЕ СИРИЙСКОГО
ТЕКСТА, ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИИ*

Максим Глебович Калинин

магистр богословия
научный сотрудник Общецерковной аспирантуры
и докторантуры имени свв. Кирилла и Мефодия
преподаватель Института классического Востока
и античности НИУ «Высшая школа экономики»
115035, Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1
jerm.est@gmail.com

Александр Михайлович Преображенский

независимый исследователь
sonnenwacht@inbox.ru

Для цитирования: «Главы о ведении» раббана Афнимарана. Сирийская и арабская рукописные традиции. Часть II / критическое издание сирийского текста, перевод с сирийского и комментарии М. Г. Калинина и А. М. Преображенского; подготовка и перевод арабского текста М. Г. Калинина под ред. А. Н. Дунцова // Библия и христианская древность. 2022. № 4 (16). С. 14–70. DOI: 10.31802/BCA.2022.16.4.001

* Статья написана при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 19-012-00650).

Авторы выражают глубокую благодарность Евгению Павленко и Виктору Неовитосу, с которыми обсуждали ряд комментариев к настоящей работе.

Аннотация

УДК 271.21 (27.788-35)

Статья продолжает издание «Глав о ведении» раббана Афнимарана, восточносирийского мистика VII в., и анонимного толкования на них. Читателю предлагается публикация сирийского текста по 14 рукописям, набор арабской версии по двум манускриптам и комментированный русский перевод глав 14–41. В сочинении Афнимарана и анонимного толкования затрагиваются проблемы протологии, божественного Домостроительства, экзегеза Священного Писания и различные аспекты мистико-аскетической доктрины, в частности учение о чистой и духовной молитве и связанной с ними антропологии.

Ключевые слова: восточносирийский христианский мистицизм, раббан Афнимаран, «Главы о ведении».

«The Chapters on Knowledge» of Rabban Aphnīmāran

The Syriac and Arabic Manuscripts Traditions. Part II

A Critical Edition, Translation from Syriac and Arabic and Notes

Maxim G. Kalinin

MA in Theology

Researcher at the SS. Cyril and Methodius School for Post-Graduate and Doctoral Studies

Lecturer at the Institute of Classical and Oriental Studies at the HSE University

4/2, Building 1 Pyatnitskaya Street, Moscow 115035, Russia

jerm.est@gmail.com

Alexander M. Preobrazhensky

Independent Researcher

sonnenwacht@inbox.ru

For citation: “‘The Chapters on Knowledge’ of Rabban Aphnīmāran. The Syriac and Arabic Manuscripts Traditions. Part II”. A Critical Edition, Translation from Syriac and Arabic, and Notes by Maxim G. Kalinin and Alexander M. Preobrazhensky; The Arabic Text Prepared and Translated by Maxim G. Kalinin, Copy-Edited by Alexey N. Duntsov. *Bible and Christian Antiquity*, № 4 (16), 2022, pp. 14–70 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2022.16.4.001

Abstract. We are proceeding with the edition of the *Chapters on Knowledge* of rabban Aphnīmāran, an East Syriac mystical writer of the 7th century, and of the East Syriac anonymous commentary on them. The present paper covers the chapters 14–41 and includes the critical edition of the Syriac text based on fourteen manuscripts, the Arabic version of the chapters, and a Russian translation provided with various commentaries. Aphnīmāran's work and the anonymous commentary on this text engage the problems of the Protology, Divine Economy, the exegesis of Scripture, and various aspects of the mystical doctrine, in particular the teaching on the Pure and Spiritual prayer and the related anthropological topics.

Keywords: East Syrian Christian mysticism, rabban Aphnīmāran, Chapters on knowledge.

В настоящей статье авторы продолжают публикацию «Глав о ведении» раббана Афнимарана. Вниманию читателей предлагаются главы 14–41, причём все они, за исключением глав 15 и 16, сопровождаются анонимным толкованием, которое в ряде случаев может служить единственной опорой для понимания этих загадочных изречений. Не все комментарии анонимного толкователя удовлетворительны, иногда они лишь немного расширяют мысль Афнимарана. Однако, не имея их под рукой, читатель чаще всего оставался бы стоять перед закрытой дверью смыслов без ключа, который позволил бы ему проникнуть в контекст восточносирийской мистико-аскетической традиции.

Тематика глав и толкований широко варьируется: от догматических и экзегетических до мистико-аскетических вопросов. Так, в главах 16 и 38 Афнимаран возвращается к теме наследника, наследников и наследства, уже знакомой читателю по главам 7–8¹. В главах 17 и 35 центральной темой становится христология и размышление над эпитетами «Первенец»² и «Единородный»³, ключевыми в «Толковании на Символ веры» Феодора Мопсуестийского⁴ и последующих вероучительных текстах Церкви Востока⁵. Главы 14 и 30 посвящены протологии и сотворению Адама, причём глава 14 содержит утверждение, которое могло быть воспринято как гетеродоксальное по отношению к традиции Церкви Востока. Главы 15, 18, 21–22, 31–35 и 36–37 посвящены экзегезе Священного Писания, интерпретации сакральной истории человечества, Домостроительству воплощения и эсхатологической реальности. Наконец, главы и комментарии 19–20, 23–29 и 39–41 затрагивают различные аспекты мистико-аскетического учения:

- 1 «Главы о ведении» раббана Афнимарана. Сирийская и арабская рукописные традиции. Часть I / критическое издание сирийского текста, перевод с сирийского и комментарии М. Г. Калинина и А. М. Преображенского; подготовка и перевод арабского текста М. Г. Калинина под ред. А. Н. Дунцова // Библия и христианская древность. 2020. № 1 (5). С. 44–47.
- 2 См.: 1 Кор. 15, 20.23; Кол. 1, 18.
- 3 См.: Ин. 1, 14.18; 3, 16.18; 1 Ин. 4.
- 4 *Theodorus Mopsuestenus*. *Expositio symboli* 3 // *Woodbrooke Studies: Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshūni*. Vol. 5. *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed* / ed. and trans. by A. Mingana. Cambridge, 1932. P. 138–149 (сир.), 35–43 (англ. пер.). См. также: *Rondeau M.-J.* Le «Commentaire des Psaumes» de Diodore de Tarse et l'exégèse antique du Psaume 109/110 (premier article) // *Revue de l'histoire des religions*. 1969. Vol. 176 (1). P. 10.
- 5 *Synodicon orientale ou Recueil de synodes nestoriens* / publié, traduit et annoté par J.-B. Chabot. Paris, 1902. P. 134 (сир.), 396 (пер.).

от взаимосвязи страстей, учения о молитве и связанных с ней душевных сил до характеристики видения духовными очами сердца. Столь широкий спектр тем, вероятно, призван, с одной стороны, показать их тесную взаимосвязь для монашеского делания, а с другой — не дать подвижнику впасть в уныние от монотонности пребывания в затворе на душевной степени делания.

В феврале 2021 г. в ходе работы над статьёй авторам стала доступна ещё одна западносирийская рукопись, содержащая полный корпус творений Иоанна Дальятского. Помимо «Глав о ведении» Иосифа Хаззайи, в ней также присутствует подборка глав раббана Афнимарана:

- Archdiocese of Aleppo, Syrian Orthodox Church, **MS 141 A** (1485 г.) — Архиепископальная библиотека Сирийской Православной церкви в Алеппо, Сирия; размер 15,5×12 см; fol. 187v–190r⁶.

Манускрипт был переписан в монастыре Сирийцев (Вади эн-Натрун, Египет) и является единственной сохранившейся сравнительно поздней западносирийской рукописью из этого региона, поскольку корпус Иоанна Дальятского, начиная с конца XIII в., имел широкое хождение на арабском языке. В настоящей публикации авторы учли эту рукопись и в дальнейшем намереваются использовать её, готовя окончательную версию издания «Глав о ведении» Афнимарана.

Текст глав до 34-й включительно приводится по рукописи **В**, как старейшей рукописи «Глав о ведении» и имеющей восточносирийское происхождение. Чтения других рукописей включаются в основной текст только в том случае, когда **В** имеет очевидно ошибочное чтение (например,

6 HMMML Project Number: SOAA 00141 A. URL: <https://w3id.org/vhmmml/readingRoom/view/508552>. Манускрипт был известен А. Выббусу (*Vööbus A. Die Entdeckung wichtiger Urkunden für die syrische Mystik: Jōhannān von Dālajāta // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 1975. Bd. 125 (2). S. 268; № 16*) и Р. Бёльз (*La collection des lettres de Jean de Dalyatha / éd., trad. R. Beulay. Turnhout, 1978. (PO; vol. 39/3 [180]). P. 273. № 34*) как «Ms. Aleppo Orth. 102», однако до сих пор он не учитывался ни в одном издании творений Иоанна Дальятского и Иосифа Хаззайи.

аграмматичное ܠܚܝܬܐ в главе 34, которому в других рукописях соответствует морфологически корректное и требуемое контекстом ܠܚܝܬܐܐ).

Среди рукописей, содержащих толкование на главы раббана Афинимарана, **P** и **S** огласованы частично, а **I** имеет практически полную огласовку. В издании мы воспроизводим те огласовки и диакритические точки, которые имеют значение для различения омографов. По умолчанию мы ориентируемся на **P**, однако приводим знаки из **S** и **I** при тех формах, где в **P** отсутствует диакритика, значимая для различения омографов.

В **S** в огласованных формах претерита регулярно используется знак *zkāḫā* (обозначает исторический /ā/) вместо *ntāḫā* (обозначает исторический /a/): например, ܩܪܐܡܐ, *qrām* — вместо ожидаемого ܩܪܐܡܐ, *qram* (fol. 193v), ܥܠܝܐܬܐܗ, *ʕalyāteḥ* — вместо ожидаемого ܥܠܝܐܬܐܗ, *ʕalyateḥ* (fol. 194r). Эти особенности огласовки **S** не передаются в аппарате.

Знаки пунктуации для текста толкования воспроизводятся по **P**, в отдельных случаях учитывается пунктуация **S** и **I**.

Conspectus siglorum

A	Archdiocese of Aleppo, Syrian Orthodox Church, MS 141 A
B	Baghdad syr. 210
C	Cambridge Add. 1999
E	Cairo, Coptic Museum arab. 80
H ₁	Harvard syr. 42
H ₂	Harvard syr. 115
I	Brit. Lib. syr. 9
J	Jerusalem, Saint Mark's Monastery 290 old
K	Pampakuda, Konat syr. 303
L	Brit. Lib. or. 4074
M ₁	Mardin, Church of the Forty Martyrs, orth. 417
M ₂	Mardin, Church of the Forty Martyrs, orth. 418
N	Mingana syr. 7
P	Paris syr. 367
S	Mingana syr. 108
W	<i>Editio princeps arabica</i>

Распределение текста глав и комментария по рукописям⁷

Глава, №	B	P	S	I	L	M ₁	M ₂	J	H ₁	H ₂	C	K	N	E	W	A
14	+	+▲	+▲	+▲	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
15	+	+	—	—	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
16	+	+	—	—	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
17	+	+▲	+▲	+▲	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
18	+	+▲	+▲	+▲	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
19	+	+▲	+▲	+▲	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
20	+	+▲	—	—	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
21	+	+▲	+▲	+▲	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
22	+	+▲	+▲	+▲	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
23	+	+▲	—	—	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
24	+	+▲	+▲	+▲	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
25	+	+▲	+▲	+▲	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
26	+	+▲	—	—	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
27	+	+▲	—	—	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
28	+	+▲	—	—	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
29	+	+▲	—	—	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
30	+	+▲	+▲	+▲	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
31	+	+▲	+▲	+▲	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
32	+	+▲	+▲	+▲	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
33	+	+▲	—	—	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
34	+	+▲	—	—	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
35	—	+▲	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
36	—	+▲	+▲	+▲	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
37	—	+▲	+▲	+▲	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
38	—	+▲	+▲	+▲	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
39	—	+▲	—	—	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
40	—	+▲	—	—	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
41	—	+▲	—	—	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+

7 Знак «+» указывает на наличие в рукописи текста той или иной главы, знак «—» — на её отсутствие, знак «▲» — на наличие толкования на ту или иную главу; дополнительные пояснения даются в ячейках таблицы.

14.

Все словесные [существа] бессмертны по своему естеству⁸. По произволению же своему они [могут быть] смертны илиⁱ бессмертныⁱⁱ.

Все словесные [существа] бессмертны по своему естеству. По произволению же своему они [могут быть] смертны и бессмертныⁱⁱⁱ.

Толкование. «Все словесные [существа]», духовные, а также телесные (в том отношении, что они живут душой, которая никогда не умрёт, разве что смертью греха), — [итак,] «все словесные [существа]», ангелы и люди, обладающие словесностью^{iv}, суть бессмертные по естеству своему, в соответствии с началом их творения ([телесные бессмертны] в том отношении, что словесная душа, которая в них, есть сродница духовных [существ]). И свидетельствует о них истина Жизнодавца, Который сказал: *Не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить*^a. И сим Он возвестил, что природы^v душ и ангелов не умирают. «По произволению же своему они» бывают «смертны и бессмертны»: бессмертные — те [ангельские] чины, которые простёрли свой разум (*reḡyanhon*), когда воссиял на них свет, и воскликнули от радости (*yabbeḥ*^w) Творцу своему, и воспели как Святого (*qaddeš*^w) и возвеличили Создателя своего⁹. А смертны посредством воли своей те, которые восстали против Благости, и разорвали узы послушания, и сокрушили иго благодати. И точно таким же образом люди: некоторые из них стали бессмертными через дела и житие ангелов, а некоторые пресекли надежду [свою] и умерли во грехах своих. И Господь наш сообщил нам [именно] о сей смерти, а не о [той] смерти сказал, [которая состоит] в отделении души от тела; но о смерти греха и о божественной жизни в Духе Святом сказал Он [в сих словах]: *Кто соблюдёт слово Моё, тот не вкусит смерти вовек*^b. И ещё сказал: *Верующий в Меня, если и умрёт, оживёт. И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрёт вовек*^c.

i «и» **P** ii «По произволению же своему они смертны и бессмертны» **J** iii «По произволению же своему они также и смертны» **W** iv «сыны словесности» **I** v «природа» **P S**

а Мф. 10, 28 б Ин. 8, 52 с Ин. 11, 25–26

- 8 Под словесными существами в восточносирийской традиции обычно понимались ангелы, демоны и люди. Применительно к людям высказывание Афнимарана о том, что они «бессмертны по естеству», могло быть понято двояко: речь идёт или о бессмертии души (так ►
9 См. Иов 38, 7. Такое понимание этого стиха из Книги Иова восходит к Феодору Мопсуестийскому: «И это Бог сообщает блаженному Иову, говоря: *Когда Я сотворил звёзды, все Мои ангелы воскликнули громким голосом и восславили Меня* (ср. Иов 38, 7). Известно: ►►

15.

Хотя различаются места умов, но место их мест — одно¹⁰.

16.

Наследник ограничен, дающий же наследство — непреходящий.

Наследники ограничены, дающий же наследство — непреходящий.

► заповедь, дабы тот узнал, что Он является [его] Создателем. Вот почему Он дал ему власть над его свободным произволением, так что, если бы захотел, он [Адам] мог наследовать смерть и, если бы проявлял старание, мог бы наследовать жизнь» (*Josephus Hazzaya. Sermo de natura [Dei] essentiae 42 // Joseph Hazzaya. On Providence / text, trans. and intr. by N. Kavvadas. Leiden; Boston, 2016. (Texts and Studies in Eastern Christianity; vol. 8). P. 70–73; пер. свящ. Александра Полховского*). Таким образом, сентенция Афнимарана в своей первой части отрицает традицию Феодора Мопсуестийского, а во второй, напротив, утверждает точку зрения ранних сирийских отцов, что, безусловно, в то время расценивалось как вызов, если не являлось прямой ересью (это видно из реплики его современника Иоанна бар Пенкайе). Заметим, что оба подвижника жили в одно время и в одном регионе, поэтому резкость последнего, возможно, связана с тем, что в своём взгляде на природу человека Афнимаран был отнюдь не одинок.

►► то, что сделали [ангелы] во время творения звёзд, они выполняли со всем, что появлялось. С появлением каждого из них они удивлялись и восторгались» (*Sachau E. Theodori Mopsuesteni fragmenta Syriaca e Codicibus Musei Britannici Nitriacis. Lipsiae, 1869. P. 5–10; перевод Ю. В. Фурман*). Этого толкования придерживались и более поздние церковные и мистико-аскетические писатели Церкви Востока — Нарсай (*Homélies de Narsai sur la création. P. 108–110, 152–154, 172, 224–226*), Иоанн бар Пенкайе (*Furman Y. The Origins of the Temporal World: The First mē'mrā of the Kṭābā d-rēš mellē of John Bar Penkāyē // Scrinium. 2014. Vol. 10. P. 23–24 (сир. текст), 36 (англ. пер.)*), Иосиф Хаззайа (*Joseph Hazzaya. On Providence. P. 46 (сир. текст), 47 (англ. пер.)*) и Феодор бар Кони (*Theodorus bar Kōnī. Liber scholiorum / ed. A. Scher. Parisiis, 1910. (CSCO; vol. II. Scriptores syri; t. 65). P. 35*).

- 10 Комментарием к этой главе могут служить две цитаты из «Глав о ведении» и Беседы 17 (где используется словосочетание «место всех мест») Иоанна Дальятского, духовного внука раббана Афнимарана: «Премудрость Божия (см. 1 Кор. 1, 30) устроила в Себе бесчисленные места для словесных обитателей, и каждый, как приличествует ему, обитает в Ней, и Она, сообразно с его достоинством, услаждает его Своею благодатью и показывает ему Своё благолепие» (*Joannes Dalyathensis. Capita gnostica 24 // Brit. Lib. Add. 14,729, fol. 83b; пер. свящ. Александра Полховского*). И: «Ты — Глава разумных [существ], и от Тебя для них проистекает жизнь. Ты — Отец разумных [существ], духовных и телесных, и от Тебя они заново рождаются для Тебя же, чтобы пребывать в Тебе, Место всех мест! Ты для них — новый век, когда, посредством своего рождения от Тебя они соделываются образом Твоей славы и зрятя как сыны Божии в уподоблении, сообразном великолепию Твоей безвидной (*d-lā dmā*) славы. Ты для них — век, именуемый новым, и место, называемое грядущим, хотя Твоя слава, в коей Ты соделаешь их обитающими, превыше всякого имени и всякого именованія» (*Joannes Dalyathensis. Homilia 17 // Vat. syr. 124, fol. 328b–329a; перевод свящ. Александра Полховского*).

17.

Умопостигаемый явился в видимомⁱ, но не всецело, а соответственно вере.

Толкование. «Умопостигаемый» — Бог Слово, «видимый» же — Тот Человек, Которого Он воспринял. Бог «явился» в поклоняемом храме — не по естеству Своему, но в делах и чудесах, как Он сказал ученикам Иоанна, чтобы показать их* на деле: *Пойдите, скажите Иоанну Крестителю, что слепые прозревают, и глухие слышат, и мёртвые воскресают, и нищие благовествуют^a; и блажен, кто не соблазнится о Мне^b*. И Сам Господь наш сказал кровоточивой: *Вера твоя спасла тебя, иди с миром^c*. И опять же, прокажённым Он сказал так: *По вере вашей да будет вам^d*. И Пётр по поводу расслабленного сказал: *Вера, которая в Него, подала ему сие исцеление^e*. Вера, которая в Него, есть ведение о том, что по естеству Божества Своего Он есть Сущий вместе с Отцом Своим, а по естеству человечества Своего Он есть воспринятый от священного созидания (*gbīltā qaddīštā*)¹¹ и от чистой Девы.

i В **L M₁ M₂ H₂ N** предлог «в» пропущен, так что смысл становится иным: «Умопостигаемый явился видимым» (т. е. «Умопостигаемый явился в качестве видимого»). Пропуск предлога должен был устранить отсылку к «несторианскому» представлению о «воспринятом Человеке», в Котором и через Которого явил Себя Бог. Вариант: «Умопостигаемый явился в качестве видимого» — соответствует «миафиситскому» представлению о том, что умопостигаемый Бог и видимый человек составляют одну и ту же ипостась. Рукописи **H₁ C K** сохраняют здесь оригинальное «несторианское» чтение (в **C** это справедливо и по отношению к другим христологическим высказываниям Афнимарана и Иоанна Дальятского)

a Каждое предложение соединяется с другим посредством союза «и» в Пешитте, но не в греческом тексте b Лк. 7, 22–23 c Лк. 8, 48 d Мф. 9, 29. Согласно Евангелию от Матфея, эти слова были обращены не к прокажённым, а к слепым. В **I** цитата изменена, так что речь идёт об одном человеке: «по вере твоей да будет тебе». Очевидно, переписчик имел в виду диалог Христа с прокажённым, описанный в Мф. 8, 2–4; Мк. 1, 40–44; Лк. 5, 12–14 e Деян. 3, 16 (по Пешитте; в греческом тексте: ἡ πίστις ἣ δι' αὐτοῦ / вера, которая через Него)

* То, что Он совершает

11 Речь идёт о божественном действии, образовавшем тело Христа в утробе Девы.

18.

Когда мы усовершенствуемся
в заповедях, заключённых в *Брешит*¹²
и *Аминь*, тогда мы достигнем наследия.

Когда мы усовершенствуемся
в заповедях, заключённых в начале
и в *Аминь*, тогда мы достигнем наследия.

Толкование. «Когда [мы усовершенствуемся] в заповедях, заключённых в *Брешит* и *Аминь*», — то есть когда послушаемся первых заповедей, которым Господь наш нас научил и [в которых нас] утвердил: *Слушай, духовный Израиль, Господь Бог твой есть Господь единый, чтобы возлюбить тебе Господа, Бога твоего, от всего сердца твоего и от всей души твоей, и из всей воли твоей, и из всей силы твоей, и ближнего твоего, как самого себя*^a. Ведь когда мы соблюдём сии заповеди во истине, которая есть *Аминь*, «тогда мы достигнем наследия» святых. Ведь *Аминь* есть истина и утверждение обетований Господа нашего, Который запечатывал их [словом] «*Аминь*» в Своем благовестии.

19.

Когдаⁱ умопостигаемая природа, которая
в нас, сокровенной рукой усердно
постучит в дверь, тогда Тот, Кто ожидаем¹³,
выйдет ей навстречу и с этого времениⁱⁱ
соделает её [т. е. природу] богословом¹⁴.

Каждый раз, когда словесная природа,
которая в нас, сокровенной рукой стучит
в дверь, Тот, Кто ожидает, выходит ей
навстречу и соделывает её [т. е. природу]
богословом.

i В Р слово «когда» пропущено ii «с этого времени»: пропущено в L M₂ H₂

a Ср. Мк. 12, 29–31

- 12 «Брешит» (евр. *bə-rē'šīt*) — «в начале», первая фраза Книги Бытия. В Пешитте она приводится по еврейскому тексту (*b-rēšīt*, существует также вариант *b-rašīt*: *Sokoloff M. A Syriac Lexicon / trans. from the Latin, cor., exp., and update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*. Winona Lake; Piscataway, 2009. P. 1465). В классическом сирийском языке есть слово *rēšītā*, «начало», так что переводчики располагали возможностью сохранить еврейскую фразу и быть понятыми.
- 13 Употребление пассивной формы *mestakkē* (глагол *sky* в породе Dt) вместо подходящей по контексту *msakkē*, «ожидает», — один из приёмов, усложняющих текст загадки и побуждающих читателя к богословской рефлексии. Читатель мог бы думать, что находящийся внутри ждёт гостя, но поскольку речь идёт о Боге, пребывающем в сердце человека, то скорее Он Сам оказывается Тем, Кого мистик ждёт. Точно так же образ стука в дверь вызывает ассоциации с внешним пространством, однако выясняется, что человек стучит в ту дверь, которая внутри него.
- 14 Главы 19–20 и толкование к ним выделяются на фоне других, поскольку посвящены учению о молитве и связанным с ней душевным силам. Анонимный комментатор вводит в своё толкование сразу три термина — *hawṇā*, *reṣyānā* и *madṣā*, хорошо знакомых его читателям, но при этом не всегда верно интерпретируемых сегодня. Так, по мнению ►

Толкование. «Умопостигаемая природа, которая в нас», — это словесный ум (*hawṇā*), «сокровенная» же «рука», которую он «усердно стучит в дверь», — это молитва ума (*madṣā*), которой научил Господь наш, говоря: *Ты же, когда молишься, войди в клеть твою и, затворив дверь твою, помолись Отцу твоемуⁱ, Который втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно^a*. «Клеть» есть внутренний дом, и, опять, «внутренней клетью сердца» называется молитва, которая втайне, — та, которая в сей главе уподоблена «сокровенной руке». Не телесными чувствами она совершается и не веществом слов исполняется, но в молчании (*b-ṣetqā*). [Имеет место] молчание пяти чувств тела, а вместо сих духовное движение (*zawṣā rūḥānāyā*) от Духа Святого духовно воздвигает ум (тот, который есть «умопостигаемая природа, которая в нас»), чтобы он молился *втайне*, то есть «стучал сокровенной рукой». Духовная молитва совершается духовно. Она приносится как жертва — без порока и без земного помысла.

i Эмendaция; «Отцу его» Р

a Мф. 6, 6

► Подобный символизм встречается, к примеру, у свт. Григория Нисского: «А те, кто головной мозг уделяют рассудку (λογισμῷ), говорят, что голова устроена природой как цитадель всего тела, в которой, подобно царю, обитает ум (νοῦν), окруженный [телесными] чувствами, словно охраной гонцов и щитоносцев» (*Gregorius, Nyssenus Episcopus. De hominis opificio* 12 // PG. 44. Col. 156D; рус. пер: *Григорий Нисский. Об устройении человека* / пер., послесл. и примеч. В. М. Лурье. СПб., 2000. С. 43). Очевидно, что анонимный комментатор ясно различает положение вышеупомянутых душевных сил, не смешивая их между собой. Исходя из этой диспозиции, т. е. мозга, где локализуется царь-*hawṇā*, и двух его внутренних опочивален — перикарда (*reṣṣānā*) и сердца (*madṣā*), толкователь излагает учение о молитве.

Сирийские подвижники на душевной степени делания и выше обычно выделяют два вида молитвы: чистую и духовную (подробнее о терминологии авторов VII–VIII вв. и её происхождении, восходящем к авве Евагрию и Иоанну Апамейскому, см.: *Bitton-Ashkelony B. The Ladder of Prayer and the Ship of Stirrings: The Praying Self in Late Antique East Syrian Christianity*. Leuven: Peeters, 2019. (Late Antique History and Religion; 22)). Чистая молитва предполагает собственный длительный труд инока при участии его свободной воли, тогда как духовная молитва является движением Святого Духа, когда в человеке всё безмолвствует.

Гл. 19 является очевидной аллюзией на Мф. 7, 7, Лк. 11, 9–10 и изречение Евагрия Понтийского: «Если ты богослов, то будешь молиться истинно, а если истинно молишься, то ты богослов» (*Evagrius Ponticus. De oratione* 61 // PG. 79. Col. 1180B; Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. М., 1994. С. 83) — и имеет две смысловые части. В первой раскрывается активный деятельный характер молитвы (без указания, является она чистой или нет): когда ум-*hawṇā* стучит в дверь сердца, тогда «Тот, Кто ожидает [там]», выходит ему навстречу и соделывает его богословом. Эта мысль ►

20.

Внутренние клетки души, вокруг которых
проведена стена различения, не полны
тьмыⁱ, но [, напротив,] тьму изгоняют.

Клетки, которые внутри души, если их
окружает стенаⁱⁱ различения, не темныⁱⁱⁱ,
но изгоняют тьму.

i «Не вводят тьму» **M₂ N** ii «рог» **W** iii «не суть мрак» **W**

► В гл. 20 и её толковании появляется важный для мистико-аскетических авторов термин «различение» (*pārōšūtā*), адекватное понимание которого также вызывает определённые затруднения. В приведённом выше тексте Ахудеммеха различение, пребывающее в сердце, противопоставляется чувствованию (*rgešṭā*), находящемуся в мозгу. Далее Ахудеммех вслед за античной традицией указывает, что единое чувствование разделяется в человеке на пять телесных чувств. Текст трактата «О составе человека» дошёл не полностью, и это единственное сохранившееся антропологическое сочинение этого автора, поэтому мы не знаем, предполагал ли он, что в различении также заключены пять умных чувств или же, напротив, речь идёт о некоем едином умном чувстве, подобно тому как о нём говорится в византийской традиции, к примеру, у свт. Диадокха Фотикийского (*Diadochus Photicensis. Liber asceticus* 1, 24 // SC. 5. P. 85, 96; известен сирийский перевод сочинения свт. Диадокха, однако наиболее ранние дошедшие рукописи датируются X в.: *Ким С., свящ.* Новая сирийская рукопись сотниц блаженного Диадокха Фотикийского, Sinai syr. 14: пробная коллация главы XV // Актуальные вопросы изучения христианского наследия Востока: сборник статей по материалам международной конференции (Сергиев Посад, 15 ноября 2017 г.). Сергиев Посад, 2019. С. 93–94). Тем не менее уже у Симеона д-Тайбуте (кон. VII — нач. VIII вв.) термин «различение» переосмысливается и становится, по-видимому, именованием одного из пяти умных чувств (*Symeon d-Taibuthe. Liber de medicina* // Mingana syr. 601, fol. 185v–186r; Woodbrooke Studies: Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshūni. Vol. 7. Early Christian Mystics / ed. and transl. by A. Mingana. Cambridge, 1934. P. 45 (англ. пер.)). С другой стороны, термин «различение» у восточносирийских отцов обычно используется для описания активности умных чувств и восприятия ими умопостигаемой реальности, осуществляемой благодаря действию Божественного света (*Symeon d-Taibuthe. Liber de medicina* // Mingana syr. 601, fol. 188v–189r; *Ibid.* P. 50 (англ. пер.); также см. ниже толкование к гл. 28). Возможно, анонимный комментатор в гл. 20 имел в виду оба значения рассматриваемого термина, говоря о «стене различения». Это различение помыслов, согласно толкованию, является одним из элементов делания, которое осуществляется подвижником в первой внутренней клетки — перикарде (*reḡyānā*); четыре другие — это бдение (или трезвение) разума, изгнание демонических помыслов, смирение и духовное общение (*ṣenyānā*). Активный характер делания, однако нарушаемый помыслами, которые требуют различения, говорит о том, что анонимный толкователь имеет в виду степень молитвы, предшествующую чистой молитве. Буквально те же самые элементы молитвенного делания встречаются в византийской исихастской традиции и связываются с умной молитвой: «Тому, кто подвизается внутри, в каждое мгновение надобно иметь следующие четыре [делания]: смирение, крайнее внимание, противоречие [помыслам] и молитву» (*Hesychius Sinaita. Capita de temperantia et virtute* I, 20 // PG. 93. Col. 1485CD).

אֶת־הָאֱלֹהִים. וְהָיָה כִּי־יִשְׁמַע ה' אֶת־קוֹל־יְהוֹנָדָב בְּעֹשֶׂהוּ כִּי־יִשְׁמַע ה' אֶת־קוֹל־יְהוֹנָדָב
 וְהָיָה כִּי־יִשְׁמַע ה' אֶת־קוֹל־יְהוֹנָדָב וְהָיָה כִּי־יִשְׁמַע ה' אֶת־קוֹל־יְהוֹנָדָב
 וְהָיָה כִּי־יִשְׁמַע ה' אֶת־קוֹל־יְהוֹנָדָב וְהָיָה כִּי־יִשְׁמַע ה' אֶת־קוֹל־יְהוֹנָדָב
 וְהָיָה כִּי־יִשְׁמַע ה' אֶת־קוֹל־יְהוֹנָדָב וְהָיָה כִּי־יִשְׁמַע ה' אֶת־קוֹל־יְהוֹנָדָב
 וְהָיָה כִּי־יִשְׁמַע ה' אֶת־קוֹל־יְהוֹנָדָב וְהָיָה כִּי־יִשְׁמַע ה' אֶת־קוֹל־יְהוֹנָדָב
 וְהָיָה כִּי־יִשְׁמַע ה' אֶת־קוֹל־יְהוֹנָדָב וְהָיָה כִּי־יִשְׁמַע ה' אֶת־קוֹל־יְהוֹנָדָב
 וְהָיָה כִּי־יִשְׁמַע ה' אֶת־קוֹל־יְהוֹנָדָב וְהָיָה כִּי־יִשְׁמַע ה' אֶת־קוֹל־יְהוֹנָדָב
 וְהָיָה כִּי־יִשְׁמַע ה' אֶת־קוֹל־יְהוֹנָדָב וְהָיָה כִּי־יִשְׁמַע ה' אֶת־קוֹל־יְהוֹנָדָב
 וְהָיָה כִּי־יִשְׁמַע ה' אֶת־קוֹל־יְהוֹנָדָב וְהָיָה כִּי־יִשְׁמַע ה' אֶת־קוֹל־יְהוֹנָדָב
 וְהָיָה כִּי־יִשְׁמַע ה' אֶת־קוֹל־יְהוֹנָדָב וְהָיָה כִּי־יִשְׁמַע ה' אֶת־קוֹל־יְהוֹנָדָב

21.

חֲמִשָּׁה וְיָדָאֵם ii אֶת־הָאֱלֹהִים: אֶת־הָאֱלֹהִים
 אֶת־הָאֱלֹהִים iii. אֶת־הָאֱלֹהִים
 אֶת־הָאֱלֹהִים iv אֶת־הָאֱלֹהִים: אֶת־הָאֱלֹהִים

القفا^v الذي تراءى^{vi} للألثغ بالبرقع غطى
 وجهه الاتضاع أيضا رفعه^{vii} والمنتكبرين
 الأرض بلعته.

i אֶת־הָאֱלֹהִים B ii אֶת־הָאֱלֹהִים P, алаф дописан сверху iii פָּנָה (т. е. форма в породе paʕʕel) L N |
 פָּנָה (т. е. форма в породе paʕʕel) A | מָרָה K iv אֶת־הָאֱלֹהִים L M₁ N | אֶת־הָאֱלֹהִים H₁ K v om. W vi تراءى E
 vii رفعة W

Толкование. «Внутренние клетки души» суть ум (*madṣā*) и разум (*reṣyānā*). Когда их окружает «стена различения (*pārōšūtā*)» всякого помысла, который возникает, одесную ли или ошуюю, [тогда] они отделяют [помыслы друг от друга] через помышление (*sukkālā*) различения и те, которые гнусны, которые посеял диавол, они изгоняют в совершенном бдении, которому не прилепляется ни небрежение, ни леность (*maʔʔinūtā*). Бдение разума (*reṣyānā*) и духовное общение (*ṣenyānā*) «изгоняют тьму» посредством различения, которое научает просветлённых на своём жизненном пути тому, чтобы они не пребывали в гордом образе мыслей (*d-lā neṭraṣṣōn reṣyānā rāmā*), но в смирении, которое показал Господь наш в Своей человеческой кноме, о которой* свидетельствовал небесный апостол, говоря: ...смирил Себя и был послушен^a даже до смерти, и смерти крестной. Посему и Бог превознёс Его и дал Ему имя выше всех имён^b, и прочее. Нет ничего, что «изгоняло» бы «тьму» неведения и смущение [от] гнусных помыслов и злых дел так, как смирение, которому научил Господь наш.

21.

Задняя сторона, котораяⁱ показалась гугнивому, покрыла лицо его полотенцемⁱⁱ; ведь смирение вознесло его, а гордыхⁱⁱⁱ погрузило в пропасть.

Задняя сторона, которая показалась гугнивому, покрыла лицо его полотенцем; смирение же вознесло его, а гордых поглотила земля¹⁵.

i Слово «которая» отсутствует в **Р** ii «полотенце предварило его лицо» **К** iii «гордого» **L**
M₁ N₂ N | «высоту» **N₁ K**

а По Пешитте. В греческом тексте причастная конструкция (υἱονόμενος ὑπὲρ κροῶς) б Флп. 2, 7–9

* Вариант перевода: «о Котором» (т. е. о Господе)

15 Восточносирийский комментатор понимает это место как аллюзию на Исх. 14, 21–30. Однако в арабском переводе скорее усматривается эпизод с восстанием Корея, Дафана и Авирона, которых поглотила земля (см.: Числ. 16, 1–33; Пс. 106, 17 (по Пешитте)).

Толкование. «Гугнивый», о котором сказано [здесь], — великий во про- роках Моисей. «Задняя сторона», показанная ему, — созерцание твар- ныхⁱ природ. «Полотенце», которое «покрыло лицо его», — великолепии (zīwā) Божественного света, которое на короткое время показал ему Бог, когда он хотел увидеть Бога, Который невидим. И от сего видения он постиг (*ṣetmaddaṣ*) природы творений, и восхитилсяⁱⁱ, и изумился величием силы Божией: как мановением Своим (*b-remzēh*) Он привёл всё в бытие, как захотел — из ничего, а не из материи, как полагают земные и внешние философы^{16, 17}.

И «ведь смирение вознесло его» — в соответствии со свидетель- ством, которое было о нём, что [Моисей] был смиреннее всех живущих в его время^a. Вознесло же его к видению, которое сокрыто и спрятано от людей и которое превышает человеческого повествованияⁱⁱⁱ и видения¹⁸.

i «чувственных» I ii «И восхитился» P | «прибавил/принёс пользу» M | «удивил» I. Эти пере- воды соответствуют чтениям ܐܬܬܚܝܬܐ и ܐܬܬܠܝܬܐ, которые, очевидно, связаны между собой. Чте- ние P ܐܬܬܠܝܬܐ — единственный из имеющихся вариантов, который соответствует своему контек- сту. Если признать этот вариант исходным, то чтения M и I могут иметь следующее объяснение. Предшествующая форма — ܐܬܬܠܝܬܐ, «творений» — заканчивается на букву *алаф*. Переписчик — создатель той версии текста, которая отражена в M, — мог прочесть комбинацию ܐܬܬܠܝܬܐ ܐܬܬܠܝܬܐ как ܐܬܬܠܝܬܐ, «прибавил». Чтение I должно быть попыткой переинтерпретировать форму ܐܬܬܠܝܬܐ, с очевидностью не вписывающуюся в контекст: создатель версии I обратился к глаголу ܐܬܬܠܝܬܐ «удивляться»; тем не менее форма этого глагола в породе ܐܬܬܠܝܬܐ имеет переходное значение «удивлять» (*Sokoloff M. A Syriac lexicon. P. 1633; Payne Smith J. A Compendious Syriac Dictionary. P. 608*) и также не соответствует контексту iii «превыше повествований» S I

а Ср. Числ. 12, 3

16 Букв. «в соответствии с мнением земных и внешних философов».

17 И Афинмарану, и автору толкования на его главы должны были быть известны тек- сты Евагрия Понтийского, посвящённые Моисею как созерцателю творений: «Откро- вение обо всём, что получило бытие, есть записанное и незаписанное. Незаписанное — то, что открывается Духом уму (*hawwā*). Записанное же — то, что дано Духом на Хориве» (версия S₁; *Evagrius Ponticus. Capita gnostica II, 64 // PO. 28/1. P. 86; ср. с версией S₂, из- лагающей «оригенистическую» модель творения: «Из сущих некоторые возникли пре- жде суда, некоторые же — после суда. И о первых никто не поведал, о вторых же сооб- щил тот, кто на Хориве» (Ibid. P. 87); далее, о Моисее говорится в: *Evagrius Ponticus. Capita gnostica III, 67* (молоко — символ второго естественного созерцания, а мёд — первого, вместе же они земля, текущая молоком и мёдом; имеется в виду контекст Исх. 33, 1–3; см.: Ibid. P. 124); согласно изд.: *Evagrius Ponticus. Capita gnostica IV, 23*, «Моисей несёт со- зерцание природ» (версия S₁; Ibid. P. 144).*

18 Толкователь придаёт глаголу «вознесло» применительно к Моисею не эсхатологический или нравственный (как можно было бы ожидать в свете Лк. 18, 14), а мистический ►

١٢٤٥٦٧٨٩١٠١١١٢١٣١٤١٥١٦١٧١٨١٩٢٠٢١٢٢٢٣٢٤٢٥٢٦٢٧٢٨٢٩٣٠٣١٣٢٣٣٣٤٣٥٣٦٣٧٣٨٣٩٤٠٤١٤٢٤٣٤٤٤٥٤٦٤٧٤٨٤٩٥٠٥١٥٢٥٣٥٤٥٥٥٦٥٧٥٨٥٩٦٠٦١٦٢٦٣٦٤٦٥٦٦٦٧٦٨٦٩٧٠٧١٧٢٧٣٧٤٧٥٧٦٧٧٧٨٧٩٨٠٨١٨٢٨٣٨٤٨٥٨٦٨٧٨٨٨٩٩٠٩١٩٢٩٣٩٤٩٥٩٦٩٧٩٨٩٩

22.

١٢٤٥٦٧٨٩١٠١١١٢١٣١٤١٥١٦١٧١٨١٩٢٠٢١٢٢٢٣٢٤٢٥٢٦٢٧٢٨٢٩٣٠٣١٣٢٣٣٣٤٣٥٣٦٣٧٣٨٣٩٤٠٤١٤٢٤٣٤٤٤٥٤٦٤٧٤٨٤٩٥٠٥١٥٢٥٣٥٤٥٥٥٦٥٧٥٨٥٩٦٠٦١٦٢٦٣٦٤٦٥٦٦٦٧٦٨٦٩٧٠٧١٧٢٧٣٧٤٧٥٧٦٧٧٧٨٧٩٨٠٨١٨٢٨٣٨٤٨٥٨٦٨٧٨٨٨٩٩٠٩١٩٢٩٣٩٤٩٥٩٦٩٧٩٨٩٩

١٢٤٥٦٧٨٩١٠١١١٢١٣١٤١٥١٦١٧١٨١٩٢٠٢١٢٢٢٣٢٤٢٥٢٦٢٧٢٨٢٩٣٠٣١٣٢٣٣٣٤٣٥٣٦٣٧٣٨٣٩٤٠٤١٤٢٤٣٤٤٤٥٤٦٤٧٤٨٤٩٥٠٥١٥٢٥٣٥٤٥٥٥٦٥٧٥٨٥٩٦٠٦١٦٢٦٣٦٤٦٥٦٦٦٧٦٨٦٩٧٠٧١٧٢٧٣٧٤٧٥٧٦٧٧٧٨٧٩٨٠٨١٨٢٨٣٨٤٨٥٨٦٨٧٨٨٨٩٩٠٩١٩٢٩٣٩٤٩٥٩٦٩٧٩٨٩٩

23.

١٢٤٥٦٧٨٩١٠١١١٢١٣١٤١٥١٦١٧١٨١٩٢٠٢١٢٢٢٣٢٤٢٥٢٦٢٧٢٨٢٩٣٠٣١٣٢٣٣٣٤٣٥٣٦٣٧٣٨٣٩٤٠٤١٤٢٤٣٤٤٤٥٤٦٤٧٤٨٤٩٥٠٥١٥٢٥٣٥٤٥٥٥٦٥٧٥٨٥٩٦٠٦١٦٢٦٣٦٤٦٥٦٦٦٧٦٨٦٩٧٠٧١٧٢٧٣٧٤٧٥٧٦٧٧٧٨٧٩٨٠٨١٨٢٨٣٨٤٨٥٨٦٨٧٨٨٨٩٩٠٩١٩٢٩٣٩٤٩٥٩٦٩٧٩٨٩٩

i Переписчик S выписал в конце строки ١٢٤٥٦٧٨٩, дописал на полях ١٠١١١٢١٣, после чего зачеркнул ١٢٤٥٦٧٨٩ и выписал форму ١٠١١١٢١٣ в начале следующей строки ii om. P iii ١٢٤٥٦٧٨٩ iv ١٠١١١٢١٣ P v ١٢٤٥٦٧٨٩ | под ١٢٤٥٦٧٨٩ подписано ١٠١١١٢١٣ M₁ | ١٢٤٥٦٧٨٩ A vi ١٢٤٥٦٧٨٩ | om. K vii При букве нун поставлена огласовка pṭāḥā, подразумевающая породу raʿṣel C viii ١٢٤٥٦٧٨٩ P (упоминание про Иону попало в текст главы из комментария) ix ١٢٤٥٦٧٨٩ L M₂ N x ١٢٤٥٦٧٨٩ P | ١٢٤٥٦٧٨٩ S xi ١٢٤٥٦٧٨٩ S | xii om. I xiii ١٢٤٥٦٧٨٩ CA xiv ١٢٤٥٦٧٨٩ P xv ١٢٤٥٦٧٨٩ K (K обнаруживает много чтений с более ранней H₁ и, возможно, зависит от неё. В этом отношении важно отметить, что интересующая нас форма выписана сокращённо ١٢٤٥٦٧٨٩, а знак syāmē выписан очень высоко, под словом предшествующей строки. Переписчик K, не заметив syāmē, мог принять написание ١٢٤٥٦٧٨٩ за сокращение слова ١٢٤٥٦٧٨٩) xvi ١٢٤٥٦٧٨٩ P xvii Форма записана дважды K xviii ١٢٤٥٦٧٨٩ C xix ١٢٤٥٦٧٨٩ C xx ١٢٤٥٦٧٨٩ W

► смысл: Моисей был удостоен видения, которое превосходит уровень слов и образов и было сокрыто от остальных людей. В корпусе восточносирийской мистической литературы особое внимание опыту Моисея уделяется в «Мемре о природе [божественной] Сущности» Иосифа Хаззайи. Моисей для Иосифа — первый человек, удостоенный душевной степени ведения. Эта степень сопровождается видением ангелов в их естестве. Именно это видение, по мнению Иосифа, и обозначается термином «задняя сторона». Здесь толкование Иосифа, на первый взгляд, отличается от позиции комментатора Афнимарана, который ►

«Высоких» же «погрузило в пропасть» смирение Моисея, то есть фараона, и войска его, и колесницы его в глубинах моря Чермного^а.

Превознесённость же Моисея — ведение, которое было дано ему, чтобы он познал Бога и явил^і силу Его и чудеса^{іі} Его.

22.

Вера сохранила без вреда в естественном огне^{ііі} и из бездны спасла^{іііі} в обитаемое место^{ііііі}.

Вера сохранила без искажения¹⁹ посреди огня и из бездны вывела на сушу.

Толкование. «Вера в естественном огне» «сохранила» Ананию, Азарию и Мисаила^б и Иону Ниневийского^{іі} из морских бездн и из утробы рыбы «спасла в обитаемое место»^с.

23.

Ядовитый змей, который жалит, лежит в засаде на дорогах^{іііі} и послушных себе возносит на высоту^{ііііі} заблуждения, чтобы оттуда низвести^{іііііі} в тёмные пропасти^{ііііііі}.

Змей, который жалит, лежит в засаде посреди пути, и тех, кто слушается его, он возносит на высоту посредством заблуждения, а затем низвергает их на дно тьмы.

і «узрел» **I** іі «чудо» **P** ііі «колодце» **C**; этот вариант подписан под словом «огонь» в **M₁**; оба варианта совмещены в **A**: «из колодца в естественный огонь» іііі «спаслась» **LM₂N** в **BP** в текст главы по ошибке было скопировано из толкования упоминание Ионы, отчего фраза имеет такой вид: «...и Иону Ниневийского и из бездны спасла в обитаемое место» ііііі Букв. «Иону Ниневии» **MI** | «Иону ниневийцев» **S** іііііі «на дороге» **C** ііііііі «на горную высоту» **P** ііііііі «вывести и низвести» **C** х «пропасти тёмных [существ]» **P**

а См. Исх. 14, 21–30 б См. Дан. 3, 24–90 с См. Иона 2, 1–11

► связывает «заднюю сторону» с созерцанием «тварных природ» в целом, т. е. относит сюда и чувственные природы (ср. с вариантом «чувственные» в **I**). Вместе с тем созерцание на «месте ясности» — вершине душевной степени, согласно Иосифу Хаззайе, охватывает *sukkālē* (помышления) и телесных, и бестелесных природ. О толковании созерцания Моисея и «задней стороны» у Иосифа Хаззайи см.: *Josephus Hazzaya. Sermo de natura [Dei] essentiae* 80 // Joseph Hazzaya. On Providence. P. 104 (сир. текст), 105 (англ. пер.).

19 Слово *zalalul* имеет значения «промах, ошибка в слове или деле, недосмотр» (*Wehr H. Dictionary of Modern Written Arabic. Wiesbaden, 1961. P. 441; Lane E. W. An Arabic-English Lexicon. P. 1242*).

Толкование. «Ядовитый змей, который жалит [и] лежит в засаде на дорогах», есть демон (*ḏaywā*) гордости, дороги же, у которых он лежит в засаде, — помыслы души (*ḥuššābē d-nap̄šā*) и размышление ума (*hergēh d-hawnā*). Ибо в уме не прекращается воздвижение помыслов одесную ли или ошуюю, как научили [нас] и нестяжатели, и отшельники и так сказали: «Для страсти гордости нет врачевания»²⁰. Послушных же этому демону он поднимает на высоту заблуждения и нашёптывает приемлющим совет его: «Отныне ты вознесён на высокую духовную степень и стал другом ангелов по великолепию (*nṣīḥūtā*) дел добродетели, а все люди пребывают в заблуждении (*b-ṭawšā*), и нет такого, кто был бы так же близок [к Богу], как ты, и кто был бы зачтён в зрелости твоей (*b-ṣaqm āk*)»²¹. И когда его разум (*reṣyāneḥ*) согласится с этим, оттуда демон гордости «низведёт его в пропасти тёмных [существ]»ⁱ, и он будет предан демону хулы²². «Дороги» же, на которых [ядовитый змей] «жалит» мирских, суть видение очей и слышание ушей, [направленные] к мерзости (*la-snītā*), и превозношение множеством богатства; а бывает, что и распушенность в злых помыслах, относящихся к мудрости и разумению земных вещей и философии, о которой предостерег блаженный апостол, говоря: «Смотрите, чтобы кто не увлёк вас философией и пустым обольщением» — и так далее^a.

Когда же в уме (*b-hawnā*) воздвигаются десные²³ помыслы, тогда он всецело остерегается падения и не слушается совета диавола,

i Комментарий Афнимарана следует чтению *paḥṭe d-ḥeššōḳe* — «пропасти тёмных [существ]» вместо *paḥṭe ḥeššōḳe* — «тёмные пропасти» (см. аппарат к тексту главы)

a Кол. 2, 8

20 Источник данной цитаты не установлен.

21 Ср. с рассуждением о преждевременном разрешении от тела у Евагрия Понтийского: *Evagrius Ponticus. Capita gnostica* IV, 23. P. 144.

22 Ср. с изречением прп. Исаака Сирина: «Тот, кто по причине ведения превозносится в своей совести (*ṭeʾrtēh*), искушается хулой» (*Isaacus Ninevita. Collectio I. Sermo 45 // Mar Isaacus Ninivita. De perfectione religiosa* / ed. P. Bedjan. Parisiis; Lipsiae, 1909. P. 322).

23 «Десные» в буквальном смысле. Деление помыслов на «правые» (т. е. соответствующие воле Божией и выражающие естественное состояние человека) и «шуии» (т. е. противоречащие воле Божией и выражающие противоестественное состояние) — характерный для восточносирийской аскетической традиции топос. В качестве примера можно указать на рассуждение Иосифа Хаззаии о двух видах вожделения: «Ведь сила вожделения (*regfā*) весьма могущественна, куда бы оно ни обратилось: направо или налево. Ибо вожделение одно, а действия у него два: одно от десных и одно от шуиных, и каждое ►

но [только] закона *Христов*^а, и прямой заповеди Его, и истинного обещания Его, которое говорит: *Блаженны смиренные, ибо они наследуют землю*. И он также укрепляется тем, что сказал о Нём апостол: [тем], что Он на деле показал в Своей человеческой кноме, говоря: *Он смирил Себя Самого и был послушен даже до смерти, смерти же крестной. Посему и Бог превознёс Его и дал Ему имя выше всякого имени* — и так далее^б; и тем, что Он сказал исполняющим заповеди Его: *Приидите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас; возьмите иго Моё на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдёте покой душам вашим; ибо иго Моё благо, и бремя Моё легко*^с. И когда сего животворящего учения они слушаются и заповедям Его верят, Он сподобляет их видения Своего и возводит их в обители света Своего.

24.

Заблуждение есть усладительница^і тех, кто послушен ему, но выжимает *желчь*^{*} и *полынь*^д на их нёбо.

Заблуждение услаждает тех, кто слушается его, но выжимает *мирру* и *алоз*^е на их гортань^{**}.

Толкование. «Заблуждением» он именует богатство міра, потому что услаждение заблуждением приобретается через богатство міра сего. Услаждение же заблуждением есть пища, и питье, и нечистые вождения *плоти и крови*^ф. «Выжимает» же оно «желчь и полынь на их нёбо» в *последний день*^г, когда они *будут извержены во тьму внешнюю: там будет плач и скрежет зубов*^h, как сказал Господь нашⁱⁱ.

і «опора; та, что поддерживает» **С А** ii «Жизнодавец наш» **С I**

а Гал. 6, 2 б Фил. 2, 8–9 с Мф. 11, 28–30 д Плач. 3, 19. Ср. Иер. 9, 15; 23, 15 е Песн. 4, 14. Ср.: Притч. 7, 17; Пс. 44, 9 ф Прем. 12, 5; Сир. 14, 19; Евр. 2, 14 и т. д. г Ин. 6, 39–40.44; 11, 24 h Мф. 25, 30

* Слово *mrāre* может обозначать и желчь, и горькие травы (Payne Smith J. A Compendious Syriac Dictionary. P. 303b) ** Формально возможный вариант перевода: «сдавливает узы и верёвку на их горле»

► и ничто не способно насытить этот помысел, кроме видения Христа, Спасителя нашего. И подобно тому, как [только] смерть может прекратить помыслы алчности у неестественного [вожделения], так и ничто не способно прекратить собиранье разумений у сего естественного [вожделения], кроме видения Христа, Спасителя нашего» (Josephus Hazzaia. De duabus speciebus concupiscentiae // Monac. syr. 11, fol. 174r–175r).

25.

Ошибочное мнение, которое становится предметом веры, рождает помрачение и нищету.

Мнение и ошибка, распространившись, рожают помрачение и нищету.

Толкование. «Ошибочное мнение, которое становится предметом веры», есть такое [положение дел], при котором некто носит скромный образ иночества, а всё его житие [проходит] в небрежении (*mahmyānūtā*), унынии (*maʔʔīnūtā*)* и лености (*hbannānūtā*) и он верит лукавому бесу, сеющему в нём злой помысел. И [бес] вводит его в заблуждение, говоря ему: «Ты, не совершая грехов и никого не обижая, есть святой Всевышнегоⁱ». И когда он верит сему, помрачается ум его (*madʕeh*), удаляясь от Света, просвещающего всякого человека, приходящего в мир^a, и нищает от богатства Христова, которое непостижимо для всякого созданного и сотворённого** [существа].

*Иначе*ⁱⁱ. Люди, которые творят злые дела и показывают ложные образы [своего поведения], а когда прославляются [другими] людьми, верят похвале, будто бы подобает и приличествует, чтобы они были прославляемы. И от сего мнения они впадают в помрачение ума (*heššōkūt madʕā*) и наследуют нищету. Нищета же есть [состояние], когда они не знают истины; а когда они не знают истины, они ходят во тьме (*heššōkā*).

26.

Отпадение от надежды — гордость²⁴.

Надежда рождает гордость.

i «Господа нашего» **S** ii В **S** и **I** после слова «иначе», вводящего альтернативное толкование, добавлен заголовок, соответствующий началу разбираемой главы: «ошибочное мнение» **S**, «относительно ошибочного мнения» **I**

а Ин. 1, 9

* Вариант перевода с современными психологическими коннотациями — «прокрастинация»

** Вариант перевода: «внешнего» (*barrāyā*). Этот вариант меньше подходит по смыслу. В **S** и **I** форма ܠܚܝܬܐ огласована как *baryā* — «сотворённый»

24 Ср. с мыслью прп. Исаака Сирина: «Отсутствие надежды на божественный Промысл есть, с очевидностью, путь сатаны, который он прокладывает в разуме» (*Isaacus Ninevita. Collectio tertia* 12, 20 // CSCO. 637. Scriptores syri. 246. P. 97).

Толкование. «Отпадение от надежды» будущей жизни и Царствия, ожидаемого в новом веке, — страсть гордости, соответственно тому, что я сказал в другой главе: для страсти гордости нет врачевания²⁵.

27.

У души, воюющей с Богом, бесы
попирают помыслы.

Душа воюет с Богом против бесов,
которые смущают её мысли.

Толкование. «Душа, воюющая с Богом», есть та, что извергает (*mšamrā*) на Бога обвинения и таковые [вещи] говорит и помышляет: «Почему умирают юноши, прекрасные видом и единственные у матерей своих, а старики, которые пресытились днями и стали неприглядного вида, остаются? И [почему] глупцам подаётся богатство, а мудрецам — скудость (*mzalphzūtā*) пищи? Тишина и покой — для беззаконных и нечестивых, притом что [есть] опасности, и преследования, и смущения, и волнения, и тяжкие страдания, и разнообразные болезни, и многочисленные злосчастья (*bīšāṭā*), и наносимые оскорбления, и пытки, говорю я, которые терпят благочестивые и праведные люди, правые в намерениях (*nīšā*) и ждущие Царствия»²⁶. Бесы попирают помышления её и [внушают] худшее, и ужаснейшее, и мрачнейшее сего.

25 См. толкование анонимного комментатора на гл. 23.

26 Эти роптания являются не чем иным, как расширенным парафразом известной апофтегмы: «Авва Антоний, проникая в глубину судеб Божиих, спросил, говоря: “Господи! Почему одни немного живут и умирают, а другие живут до глубокой старости? Почему одни бедны, а другие живут богато? Почему нечестивые богатеют, а благочестивые бедны?” Тогда был к нему глас, глаголющий: “Антоний! Себе внимай! То — суды Божи, и тебе нет пользы знать их”» (*Apophthegmata Patrum. Collectio systematica* XV, 1 // SC. 474. P. 284–285; Древний патерик, изложенный по главам. М., 2003. С. 308; *The Book of Paradise, Being the Histories and Sayings of the Monks and Ascetics of the Egyptian Desert by Palladius, Hieronymus and Others: The Syriac Texts, According to the Recension of ‘Anân-Īshō’ of Bēth ‘Ābhē / ed. by E. A. Wallis Budge. London, 1904. Vol. 1. P. 879 (англ. пер.), Vol. 2. P. 673 (сир. текст)). Подобные вопросы не соответствуют духовному возрасту подвижащегося, поскольку могут быть разрешены только на духовной степени в созерцании Суда и Промысла. Рассудочное блуждание в них на телесной или даже душевной степени делания расценивается монашеской традицией как ропот или праздное любопытство и ведёт к падению подвижника.*

28.

К рассудительной душе прилепляется*
скромность**.

И к рассудительной душе прилепляется
скромность.

Толкование. «Рассудительная (*pārōštā*) душа» — та, которая различает (*pāršā*) то, что приближает к Богу, и то, что отдаляет её от Него и вредит (*sāḡpān*) ей; и [различает] помысел, воздвигающийся в ней: десной [он] или шуий. Она различает и принимает то, что от света; и прогоняет и отталкивает от себя злые и отвратительные помыслы, которые всевает диавол (*bīšā*). И она находит прибежище во Христе, Господине своём, и приобретает от Него скромность.

«Рассудительная душа» — та, которая различает божественные действия и размышляет (*rānyā*) об ангельском образе жизни. И скромность прилепляется [ей], и она услаждается в Божественном свете.

29.

Тот, кто подчиняется заблуждению,
пребывает в нечестивом смехе и смешении.

Тот, кто склоняется к заблуждению,
становится смущён порочным смехом.

Толкование. «Тот, кто подчиняется заблуждению, пребывает в нечестивом смехе», потому что не вспоминает дня смерти своей, и о душе своей не скорбит, и не приводит себе на ум ни суда, ни воздаяния. «Заблуждению» же «подчиняется» беспрестанным совершением отвратительных [поступков] и грехов, и с ними ему прилепляются нечестивый смех, и смешение, и неумеренность.

30.

Порождение без семени составлено из двух не подобных друг другу.

Толкование. «Порождение без семени» — первый человек, который составлен*** из праха земного и словесной души — «двух не подобных друг другу».

* Мы передаём форму *paqrā* русской формой хабитуалиса. Значение «сопутствует» было бы выражено формой *paqqrā* ** *knīkūtā*: «скромность, сдержанность, достоинство» *** **S** и **I** огласовывают форму *𐤓𐤒𐤓* как *mqīm* (активное причастие породы *ʔaṣṣel*) — «составляет», однако контексту соответствует чтение этой записи как *mqauyat* (пассивное причастие породы *raṣṣel*) — «составлен». Неслучайно в тексте гл. 30 в **P** вместо двусмысленного *𐤓𐤒𐤓* появляется однозначное *𐤓𐤒𐤓𐤕* (причастие породы *ʔeṭṭaṣṣal*) с тем же пассивным значением «составлен». В **L N M₁ A** в форме *𐤓𐤒𐤓* в тексте главы при букве *коф* стоят огласовка *ptāḥa* или диакритическая точка, указывающие на чтение *mqauyat*

31.

Брешит испытывал родовые муки в отношении *Амина*, равно как и среднее время. *Амин* же запечатал слова среднего [времени] и *Брешита*.

Толкование. Ведь от *Брешита* всё естество духовных [существ] ждало явления Спасителя нашего и в родовых муках ожидало (*hābel* ^{hwā}) Его явления. Среднее же время — то, в котором праведники, и пророки, и благочестивыеⁱ были и пребываютⁱⁱ, — Того же Спасителя ожидало и ожидает. *Амин* же истолковываетсяⁱⁱⁱ разумеющими как «божественная истина^{iv}»^v, то есть [*Амин* есть] печать истины. А что *Амин* есть печать истины^{vi}, мы слышали из уст Христа, когда Он сказал: «*Я есмь путь, и истина, и жизнь*»^a. Ведь Он есть *Амин*, что истолковывается как «истина», и Он запечатал слова среднего [времени], то есть обещания, которые были к Аврааму, и к Давиду, и ко всем пророкам, возвестившим о спасении, которое Он соделал. Сие же подтверждается тем, что Он сказал обидчикам (*l-ṭālōtē*): *Отец ваш Авраам жаждал^b увидеть день Мой; и увидел, и возрадовался^c*. Итак, Он утвердил то, что относится к *Брешиту*, то есть то, что сказал Бог: *Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему^d*. Ведь Сам Господь наш обновил устройство наше (*l-šalmānūtān*), о котором сказано: *По образу Божию сотворён^e* — и изобразил святой образ, которым мы обладали [и] который был смыт преступлением заповеди. Сие утверждает Павел, избранник Христов. И то, что сказал составитель сих глав: «*Брешит* испытывал родовые муки в отношении *Амина*», и он сказал так: *Ведь мы знаем, что все творения стенают и мучаются, словно при родах, доныне^f*, и не только они, но и мы, в которых есть *начаток Духа^g*, стенаем в душе своей и ожидаем *сыноположения^h* к избавлению тел своих. Ведь Господь есть истина и *Амин*, потому что Он есть печать обетований и исполнитель обещаний и печать миров, и в Нём и ради Него мы были названы образом Бога и подобием Творца.

i «праведники, и благочестивые, и пророки» S | «праведники и пророки» I ii Слово «пребывают» отсутствует в I iii «истолкован» P iv В P в прилагательном «божественный» пропущена буква *йуд*, отчего получается чтение «истина Бог» (см. сирийский текст и аппарат к нему) v «*Амин* же есть божественная истина» I vi «Ибо Господь наш есть печать истины» (на этом текст толкования заканчивается) S I

a Ин. 14, 6 b По Пешитте — *msawwah*, в греческом тексте — ἡγαλλιάσατο, «был рад, ликовал» c Ин. 8, 56 d Так в тексте. В Пешитте: «по образу Нашему в качестве подобия Нашего» — в соответствии с древнееврейским текстом. Быт. 1, 26 e Ср. Быт. 1, 27; 9, 6 f Рим. 8, 22 g Рим. 8, 23 h Рим. 8, 15

32.

Когда придёт тот, чьи родителиⁱ без именования, он утвердит *Брешит* и среднее [время] и будет познан как ученик *Амина*.

Толкование. «Когда придёт» божественный Илиа Фесвитянин, «тот, чьи родители без именования», потому что нет того, кто помнит^{*} имена его родителей²⁷, — когда придёт он перед всеобщим Спасителем в последнее время, чтобы соделать всеобщее обновление²⁸, и видом своим он возрадует все творенияⁱⁱ. И он утвердит то, что в начале (*l-da-brēšīl*), [то есть покажет,] что достигло совершенства то, о чём у Бога была воля в начале, и также то, что уготовал Бог первым поколениям, и то, что в середине; и о нём будет познано, что он ученик Спасителя, по силам, которые совершатся через него.

i «чьи рождения» **В**. Это чтение имеет смысл, так как намекает на два рождения Христа (по Божеству и по человечеству). На примере гл. 30 мы видим, что Афнимаран предлагал двусмысленные формулировки, которые могли быть прочитаны как христологические. Глава 32 по **В** получает такое же двусмысленное прочтение. Однако мы не можем признать чтение **В** первоначальным: о пророке Илии автор не мог бы сказать как об имеющем несколько «рождений», а о Христе он не мог бы сказать как об «ученике» *Амина* ii **В Р** результат описки: «и своим обновлённым видом всё творение» (вместо презенса «возрадует», *mḥaddē*, — атрибутивное причастие «обновлённый», *mḥadṭā*)

* Букв. «кто запомнил»

-
- 27 В 3 Цар. 17, 1 про Илию сказано, что он «из Тишби, из жителей (*tawtābe*) Галаада». Иосиф Хаззайа называет его *bar tawtābe*, что вне контекста можно перевести и как «сын пришельцев», «сын чужеземцев» (*Josephus Hazzaya. Sermo de natura [Dei] essentiae 111 // Joseph Hazzaya. On Providence. P. 126 (сир. текст), 127 (англ. пер.)*).
- 28 Н. Каввадас (*Joseph Hazzaya. On Providence. P. 16–17*) отмечает, что, согласно Иосифу Хаззайе, проповедь Илии обратит ко Христу всех, кроме антихриста, и указывает на параллель к этой точке зрения в «Книге дарований» Шувхалемарана (*Šubḥalmaran. The Book of Gifts / ed. by D. J. Lane. Leuven, 2004. (CSCO; vol. 612. Scriptores syri; t. 236). P. 178–182*). Это представление отличается от изложенного в Книге Откровения, которая не входила в библейский канон Церкви Востока. Согласно этой книге, во времена антихриста будут пророчествовать «два свидетеля», и их проповедь не приведёт к массовому обращению отступников: *И когда кончат они свидетельство своё, зверь, выходящий из бездны, сразится с ними, и победит их, и убьёт их, и трупы их оставит на улице великого города, который духовно называется Содом и Египет, где и Господь наш распят. И многие из народов, и колен, и языков, и племён будут смотреть на трупы их три дня с половиною, и не позволят положить трупы их во гробы. И живущие на земле будут радоваться сему и веселиться, и пошлют дары друг другу, потому что два пророка сии мучили живущих на земле* (Откр. 11, 7–10).

33.

Мёд, достигший уст посредством копья, просветил очи. И, возможно, сие есть подобие того копья, что взято руками одного первого спасителя одного племени. Обладатель же имени сего [спасителя], Который спасⁱ весь родⁱⁱ, вместо копья вручил служителям Своим ключи, чтобы они открыли ими *двери вечные*^a.

Мёд, достигший уст посредством копья, просветил очи. Возможно, что оно есть подобие того копьяⁱⁱⁱ, что было взято рукой одного первого спасителя одного рода*. Обладатель же имени сего [спасителя], Который спас весь наш род, вместо копий вручил служителям Своим ключи, чтобы они открыли ими *двери вечные*^b.

Толкование. «Мёд, который достиг уст», есть живая кровь, которая источилась из Спасителя нашего на кресте, когда дерзновенные пронзили Его** копьём (*lukkāytā*), то есть *nauzkā*^c. Сим самым мёдом, который есть Его животворящая кровь, просветились^{iv} очи сердец [у] принимающих её, и великую радость испытали пьющие её; и Он оживил бессмертной жизнью друзей Своих и домашних Своих. Им Он просветил очи наших сердец и усладил горечь нашей [злой] наклонности (*yašran*). И, возможно (*taḳ*), оно есть подобие того копья, что в руке у Иисуса Навина^d, которого сей святой именовал «первым*** спасителем одного

i «обладатель же его имени, Тот, Который спас» С ii «человеческий род» С iii «древа» W iv «Он просветил» исправлено на «просветились» P

а Пс. 23/24, 9 (у Афнимарана и в Пешитте букв. «двери, которые от века») b Пс. 23/24, 9 (в арабском переводе, как и в оригинальном тексте Афнимарана и в Пешитте, букв. «двери, которые от века») c Толкователь использует два слова для обозначения копья. Слова «мёд, достигший уст посредством копья, просветил очи» — аллюзия на рассказ об Ионафане в 1 Цар. 14, 27 (Ионафан же не слышал, когда отец его заклинал народ, и, протянув конец палки (*huṭrā*), которая была в руке его, обмакнул её в сот медовый и обратил рукою к устам своим, и просветлели глаза его). Толкователь Афнимарана не раскрывает этой аллюзии d См. Нав. 8, 18–26 (Тогда Господь сказал Иисусу: простри копьё, которое в руке твоей, к Гаю, ибо Я предам его в руки твои. Иисус простёр копьё, которое было в его руке, к городу. Сидевшие в засаде тотчас встали с места своего и побежали, как скоро он простёр руку свою, вошли в город и взяли его и тотчас зажгли город огнём. Жители Гая, оглянувшись назад, увидели, что дым от города восходил к небу. И не было для них места, куда бы бежать, — ни туда, ни сюда; ибо народ, бежавший к пустыне, обратился на преследователей <...> Иисус не опускал руки своей, которую простёр с копьём, доколе не предал закланию всех жителей Гая)

* Букв. «корня». Слово *ʔaṣl* также означает «происхождение» (в том числе в генеалогическом смысле) (см.: Wehr H. Dictionary of Modern Written Arabic. P. 23; Lane E. W. An Arabic-English Lexicon. London, 1863. Vol. 1. P. 64–65) ** Букв. «Он был пронзён дерзновенными» *** Т. е. древним, относящимся к «первому времени»

i Эмэндация; **٢** P ii В P отсутствует знак *syāmē* iii В P отсутствует знак *syāmē*

племени», которое есть израильский народ. Обладатель же его имени — Иисус, всеобщий Спаситель, Который спас весь род человеческий. «Вместо копья Он вручил служителям Своим ключи, которыми откроются *двери вечные*». Ключи, которые Он вручил служителям Своим, — власть, которую Он дал апостолам Своим, соответственно тому, что дал Он их главе [и] сказал: *Тебе дам ключи Царствия Небесного*^а.

И вот умозрение относительно [этих] тайн и их истинный смысл (*təʔoriya wa-šrārā d-ʔrāzē*). Ключи, которые Он им вручил, — поклоняемые имена, которым Он научил их, «чтобы они открыли ими *двери, которые*» были затворены *от века*, говоря им: *Идите, научите все народы и крестите их во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, и научите их всему, что Я заповедал вам; и се, Я с вами все дни до скончания века, аминь*^б. Ведь имена Божественных *кном* и Свои господские заповеди Он вручил Своим служителям, то есть Своим апостолам, и сии суть ключи, которыми они откроют *двери вечные*.

Заповеди же [суть] такие — те, которые сопутствуют (*d-naqqīrīn*) именам Троицы²⁹, [Которая есть] равносущные *кномы* и один истинный Бог, — и они суть ключ Царства Небесного; и Он так вручил их и заповедал им [ученикам]: *Любите врагов ваших, и благословляйте проклинающих вас, и делайте добро ненавидящим вас, и молитесь за тех, кто насильно ведут вас и преследуют вас, да будете сынами Отца вашего, Который на небесах, Который повелевает солнцу Своему восходить на добрых и на злых и низводит дождь Свой на праведных и на нечестивых*^с. И Он прибавил также и сии [заповеди], которые Он изрёк [и] которые недалеки от [указанного нами] таинственного смысла (*ʔrāzānāyīlā*) [слов о ключах],

а Мф. 16, 19 б Мф. 28, 19–20 с Мф. 5, 44–45

29 Слова о заповедях, сопутствующих именам Троицы, требуют объяснения. Толкователь Афнимарана говорит о том, что «ключи», которые Христос передал ученикам, — это имена *кном* Троицы, т. е. откровение о Боге, которое стало возможным в силу боговоплощения, и учение Иисуса. При этом комментатор ссылается на прощальные слова Христа (Мф. 28, 19–20), в которых как раз названы эти два условия: перечислены имена *кном* Троицы и говорится о необходимости следовать Его учению. Таким образом, в Мф. 28, 19–20 упоминание о заповедях *сопутствует* упоминанию *кном* Троицы. Далее, говоря о заповедях, толкователь Афнимарана выставляет на первый план те из них, которые можно считать квинтэссенцией учения Иисуса: заповеди о любви, причём в её наиболее радикальной форме — любви к врагам. Возможно, комментатор также исходит из того, что заповеди о любви позволяют людям в наибольшей мере приобщиться тайне единства, являемого Троицей.

Далее, в качестве параллели, которая проясняет мысль комментатора, следует указать на позицию прп. Исаака Сирина, младшего современника Афнимарана. Одна ►

но, [напротив, сказаны] с тем же самым намерением: *Не противьтесь злumu**. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую; и кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду; и кто принудит тебя идти с ним одну милю, иди с ним две^а. Этими ключами, которые Он вручил им, Он отверз двери неба для вхождения [туда] людей, сынов персти. Ибо от первых поколений до средних^{**} не находилось людей — праведников, говорю я, благочестивых и пророков, — которые отверзли бы *двери, которые от века* были заперты, такими ключами, таинственный смысл которых мы показали и которые Господь наш вручил служителям Своим и заповедал соучастникам^{***} тайн Своих, говоря: *Любите врагов ваших* — и прочее, как сказано [выше] по порядку. Ключами власти, которые Он вручил [им], они отверзли *двери вечные*, как Он сказал: *Се, даю вам власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью, и ничто не повредит вам^б*. Уверовавших же будут сопровождать сии знамения: именем Моим будут изгонять бесов; будут говорить новыми языками. Будут брать змей; и если что смертоносное выпьет, не повредит им; возложат руки на больных, и они будут здоровы^с. Сими ключами ученики смогли открыть *двери неба, которые от века* были заперты, для входа состоящих из праха (*ṣāḫrānē*) во Святое святых и место огненных [существ] и к обитанию с духовными [существами] и в обители радостей и славы нового века. Сими ключами святые апостолы отверзли двери Царствия посредством святой печати (*rištā*) крещения, в котором начертывается образ погребения и воскресения. Сими ключами, которые суть поклоняемые имена, отверзлись *двери вечные*, и было воспринято покаяние, и упразднился грех, и человечество освободилось от рукописания (*ṣeṣṭārā*) рабства, и избавленные приняли дар, чтобы всё,

а Мф. 5, 39–41 б Лк. 10, 19 с Мк. 16, 17–18

* Имперфект 2 л. мн. ч. с союзом *d-* соответствует в тексте Пешитты инфинитиву *ṣāḫrānē*: [Я говорю вам] *не противься злumu*. Толкователь Афнимарана приводит цитату в сокращении, так что целевая конструкция с имперфектом превращается в отрицательный императив мн. ч. ** Букв. «в первых поколениях от средних» *** Букв. «сынам»

► любви по примеру Бога, *Который повелевает солнцу Своему восходить на добрых и на злых* (Мф. 5, 45). У комментатора Афнимарана это соположение остаётся непрояснённым, однако тексты Исаака Сирина делают понятной связь тех двух «ключей», значение которых раскрывается в толковании на гл. 33.

что они попросят в молитве, веруя в силу Иисуса Спасителя, Который совершает всё, и может [всё]*, и соделывает всё, что желает, они получили по благодати, и прославили Отца, и Сына, и Святого Духа, и вошли в радость Господина своего^а, Который вверил им ключи, чтобы ими отверзлись двери вечные и состоящие из праха вошли бы, в изменении (*ḥullāṛā*) и преображении (*ṣiḥlāṛā*) в подобие духовных [существ], туда, куда вошёл^б Господь крепкий и сильный^с, Господин их, Царь славы^д, по Его истинному обетованию и Его несомненной любви: Где Я, там и слуга Мой будет^е.

34.

Колодец, на устье которого большой камень, есть образ крещения. Собрание же пастырей, которые поднимают его, чтобы напоить овец, суть священники. Тот же один, кто единственный поднял его^і и напоил овец своих, есть образ Того, Кто имел явиться от семени его, — Того, Кто поднимет камень и напоит Своих словесных овец жизнью.

Колодец, на устье которого большой камень, есть образ крещения. Собрание же пастырей, которые поднимают его и поят овец, суть священники. А единственный, кто поднял его и напоил овец своих, есть образ Того из потомства его, Кому предстояло прийти, — Того, Кто поднимет умопостигаемый камень и напоит Своих словесных овец жизнью.

Толкование. Колодец, на устье которого большой камень^і. Колодец — то есть источник, который Иаков дал своим сыновьям. И образ пастырей, напояющих овец^г, [указывает на] священников, которые приводят людей к совершенству, и запечатляют [их] образом Самого Жизнодавца, и крестят в истинную Жизнь духовного века. Тот же, кто поднял камень и напоил своих овец, есть Иаков^б, от семени которого из колена Иудина воссиял Христос и поднял иносказательный (*maṭlāyā*) камень посредством веры и напоил Своих словесных овец жизнью: духовным общением с Собой (*ṣenyāneḥ rūḥānā*) и Своим животворящим учением.

і «Тот же, кто один поднял его» **P**

а Мф. 25, 21.23 б См. Пс. 23/24, 7 с Пс. 23/24, 8 д Пс. 23/24, 7 е Ин. 12, 26 ф Быт. 29, 2
г См. Быт. 29, 2–3 h См. Быт. 29, 10

* В оригинале две формы со значением «мочь»: *mṣe* и *meṣkaḥ*

35.

Первородный^а воссел^б, Единородный^с же нет.

Толкование. Первородный есть Единородный и Единородный есть Первородный. Но не в том же, в чём Он Первородный, Он Единородный; и, опять, не в том, в чём Он Единородный, Он Первородный, но [эти именованья употребляются] в различных смыслах*. По Божеству Своему Он есть Единородный, Который равен естеством, сущностью и вечностью Отцу Своему и Духу Святому. По человечеству же Своему Он есть Первородный [среди] многих братьев, сродников Его³⁰. По человечеству же про Него говорится, что воссел Тот, Кто есть по природе человечества Своего Первородный. По Божеству же Своему Он Единородный, Слово Отца, а о Божественном естестве не говорится в сем рассуждении (*šarbā*).

36.

Десять не усомнились; у одиннадцатого же, который усомнился, сомнение принесло пользу десяти и прочим¹.

Десять не усомнились; а один, который, помимо десяти, усомнился, однако сомнение его принесло пользу десяти и прочим.

Толкование. «Десять», которые «не усомнились», — десять апостолов, когда Господь наш пришёл к ним, а двери были затворены^д; и, увидев Его, они уверовали в Него и не усомнились. Фома — «одиннадцатый», который не был с ними, усомнился, когда десять сказали ему: *Мы видели Господа*^е. И он сказал: *Если не увижу на руках Его ран от гвоздей, и не вложу перста моего в раны от гвоздей, и не протянуⁱⁱ руки моей в бок^{***} Его, не поверю^ф*. И его сомнение было полезным для десяти — на восьмой

i «ввел в наследство десять и прочих» **С** ii В греческом тексте — βάλλω, «вложу» (букв. «брошу»)

а См.: 1 Кор. 15, 20.23; Кол. 1, 18 б См.: Мк. 16, 19; Лк. 22, 69; Евр. 1, 3; 8, 1; 10, 12; 12, 2 с См.: Ин. 1, 14.18; 3, 16.18; 1 Ин. 4 d См. Ин. 20, 19 e Ин. 20, 25 f Ин. 20, 25

* Букв. «в другом и другом» ** Сир. *b-ḡāpneḥ*, соответствующее греческому εἰς τὴν πλευρὰν αὐτοῦ

30 Афнимаран и комментатор его глав следуют здесь Феодору Мопсуестийскому, который подробно говорит о различии понятий «Единородный» и «Первородный» в третьем слове своих «Огласительных бесед» (*Mingana A. Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed. Cambridge, 1932. P. 138–149 (сир.); 35–43 (англ. пер.)*).

день, когда Он пришёл к ним и Фома был с ними^а. И сомнение Фомы принесло пользу десяти его друзьям и прочим уверовавшим в нашего Господа, и они исповедовали божество Его и удостоверились (*šarrar*^м) в человечестве Его.

37.

Тот, кто горько рыдал над дверьюⁱ:
тот, кто внутри, заключил Его, случай
властен над естеством Егоⁱⁱ; и Своею
силою Он одолел и избежал его, и явился,
и обратился в радость^б.

Тот, кто хмурился и рыдал над дверью:
тот, кто внутри, заключил Его, приговор
получил власть над естеством; и Своею
силою Он одолел и избежал его, и явился,
и обратился в радость.

Толкование. «Тот, кто горько рыдал над дверью» гроба, — Мария Магдалина^с. И «Тот, кого [дверь] заключила внутри: случай властен над естеством Его», — Человек Господа нашего, Тот, Которого от человеческого устройства (*gbiltā*) воспринял Бог Слово, ибоⁱⁱⁱ смерть разделения* «властна» над всем земным естеством; однако «одолел» её Господь наш «силою» Божества Своего и «избежал её**». «Явился» же Господь наш после Воскресения Своего, и «изменился» плач Марии Магдалины и всего человеческого рода «в радость» и в наслаждение нового века.

38.

Труд тридцати связок лет ввёл подвижника (*pallāḥā*) в первое наследство.

Толкование. «Труд» Еноха, который был угоден Богу, продолжительностью триста лет^d, которые суть «тридцать связок лет»³¹, «ввёл» Еноха

i «над дверью гроба» **С I** ii В I перед словами «тот, кто внутри» добавлен союз «и», отчего синтаксические связи во фразе выстраиваются иначе и она получает новое прочтение: «Тот, кто рыдал над дверью гроба, и Тот, кого он [гроб] заключил внутри: случай властен над естеством Его» iii В P часть причинного союза *b-hāy d-* пропущена: выписано только слово *d-*

а См. Ин. 20, 26 б Ин. 16, 20 с См. Мф. 27, 61 d См. Быт. 5, 22

* Т. е. смерть, приводящая к разделению души и тела ** В оригинале — «его», как и в разбиваемой главе Афнимарана (слово «смерть», *mawtā* — мужского рода)

31 Автор обыгрывает фонетическое и графическое сходство слов «связки» (в абсолютном статусе мн. ч. — *ṣesārīn*) и «десятки» (в абсолютном статусе мн. ч. — *ṣesrīn*).

לְהַשְׁמִיעַ הַשָּׁמַיִם הַשְׁמֵטָה לְהַשְׁמִיעַ הַשָּׁמַיִם הַשְׁמֵטָה לְהַשְׁמִיעַ הַשָּׁמַיִם הַשְׁמֵטָה
 הַשְׁמֵטָה לְהַשְׁמִיעַ הַשָּׁמַיִם הַשְׁמֵטָה לְהַשְׁמִיעַ הַשָּׁמַיִם הַשְׁמֵטָה לְהַשְׁמִיעַ הַשָּׁמַיִם הַשְׁמֵטָה
 לְהַשְׁמִיעַ הַשָּׁמַיִם הַשְׁמֵטָה לְהַשְׁמִיעַ הַשָּׁמַיִם הַשְׁמֵטָה לְהַשְׁמִיעַ הַשָּׁמַיִם הַשְׁמֵטָה

39.

النظرة المحسوسة أجسام تنظر والمعقولة
 أيضا روحانيات تفحص.

הַשְׁמֵטָה לְהַשְׁמִיעַ הַשָּׁמַיִם הַשְׁמֵטָה לְהַשְׁמִיעַ הַשָּׁמַיִם הַשְׁמֵטָה לְהַשְׁמִיעַ הַשָּׁמַיִם הַשְׁמֵטָה
 הַשְׁמֵטָה לְהַשְׁמִיעַ הַשָּׁמַיִם הַשְׁמֵטָה לְהַשְׁמִיעַ הַשָּׁמַיִם הַשְׁמֵטָה לְהַשְׁמִיעַ הַשָּׁמַיִם הַשְׁמֵטָה
 לְהַשְׁמִיעַ הַשָּׁמַיִם הַשְׁמֵטָה לְהַשְׁמִיעַ הַשָּׁמַיִם הַשְׁמֵטָה לְהַשְׁמִיעַ הַשָּׁמַיִם הַשְׁמֵטָה

40.

إذا سمعت اسم نظرة أفهمⁱⁱ بين الكثيفات
 للروحانيات.

הַשְׁמֵטָה לְהַשְׁמִיעַ הַשָּׁמַיִם הַשְׁמֵטָה לְהַשְׁמִיעַ הַשָּׁמַיִם הַשְׁמֵטָה לְהַשְׁמִיעַ הַשָּׁמַיִם הַשְׁמֵטָה
 הַשְׁמֵטָה לְהַשְׁמִיעַ הַשָּׁמַיִם הַשְׁמֵטָה לְהַשְׁמִיעַ הַשָּׁמַיִם הַשְׁמֵטָה לְהַשְׁמִיעַ הַשָּׁמַיִם הַשְׁמֵטָה
 לְהַשְׁמִיעַ הַשָּׁמַיִם הַשְׁמֵטָה לְהַשְׁמִיעַ הַשָּׁמַיִם הַשְׁמֵטָה לְהַשְׁמִיעַ הַשָּׁמַיִם הַשְׁמֵטָה

41.

نظرة المحسوسات مكيفة والروحانيات
 أيضا منها مكيفة ومنها بغير تكييف.

הַשְׁמֵטָה לְהַשְׁמִיעַ הַשָּׁמַיִם הַשְׁמֵטָה לְהַשְׁמִיעַ הַשָּׁמַיִם הַשְׁמֵטָה לְהַשְׁמִיעַ הַשָּׁמַיִם הַשְׁמֵטָה
 הַשְׁמֵטָה לְהַשְׁמִיעַ הַשָּׁמַיִם הַשְׁמֵטָה לְהַשְׁמִיעַ הַשָּׁמַיִם הַשְׁמֵטָה לְהַשְׁמִיעַ הַשָּׁמַיִם הַשְׁמֵטָה
 לְהַשְׁמִיעַ הַשָּׁמַיִם הַשְׁמֵטָה לְהַשְׁמִיעַ הַשָּׁמַיִם הַשְׁמֵטָה לְהַשְׁמִיעַ הַשָּׁמַיִם הַשְׁמֵטָה

i מלחמה, буквы б дописаны сверху К (показательно, что при этих же буквах в H₁ пятна, они не вполне отчетливы) ii Эмendaция; أفهام EW iii add. ۛ L H₁ CK | add. ۛ A | add. ۛ N
 iv ۛ K v om. L H₁ C A K N | судя по микрофильму P, край рукописи повреждён и слово
 не сохранилось vi ۛ C A

в рай, из которого вышел отец его. Он назван «наследником»³², а «первое наследство» — рай, из которого вышел Адам, оттого что согрешил; а Енох — сын Адама и поистине наследник его.

39.

Чувственное видение видит телесные [вещи], умное же [видение] исследует духовные [вещи].

Чувственное видение видит телесные [вещи], умное [видение], в свою очередь*, исследует духовные [вещи].

Толкование. «Чувственное видение», то есть видение плотских очей, зрит телесные, составные и дающие тень [вещи]. «Умное же» видение сердца очами духа «исследует духовные [вещи]», то есть постигает их**, а также [постигает], как [божественные] Промысл и попечение всё путеводят и [всему] служат.

40.

Слыша же название видения, пойми [различие] между телесными и духовными [вещами].

Услышав название видения, пойми [различие] между дебелыми и духовными [вещами].

Толкование. Чувственное видение всем известно, видение же духовных [предметов] есть ведение, которое становится явным просвещённому уму (*madṣā*). Ведь никто не может увидеть духовные [предметы] плотскими очами. Видение же телесных [предметов] зрится плотскими очами. Видение духовных [предметов] есть ведение, которое постигает ум (*madṣā*).

41.

Видение телесных [вещей] имеет предел; [видение] же духовных [вещей] есть такое, что имеет предел, и есть такое, что не имеет предела.

Видение телесных [вещей] ограничено***, [видение] же духовных [вещей] есть ограниченное и есть без ограничения.

* Арабское أيضا регулярно используется в переводе глав Афнимарана как аналог сирийского ܐܝܬܐ ** Букв. «постигает духовные [вещи]» *** Букв. «сформировано»

32 Очевидно, перед глазами комментатора был текст Афнимарана, в котором говорилось не о «подвижнике» (*pallāḥā*), а о «наследнике» (*yārōṭā*).

Толкование. «Видение телесных [вещей] имеет предел», потому что оно зрит земные [вещи], а всё, что от земли, имеет предел. Видение же «духовных [вещей] есть такое, что имеет предел, и есть такое, что не имеет ограничения»: то [видение], которое имеет предел, зрит созерцание телесных, а то, которое без предела, — созерцание Святой Троицы и воочеловечения Бога Слова³³.

- 33 Иосиф Хаззайя в трактате «О движениях, появляющихся в уме во время молитвы» придерживается похожей схемы. Он говорит о трёх типах движений, возникающих в душе: сложные движения; простые движения, имеющие предел; простые движения, не имеющие предела. Мар Иосиф использует те же термины *ṭḥet sākā*, «под пределом» и *dlā sākā*, «без предела», что и Афнимаран и его комментатор: «Движения <...> направляют корабль [души], словно ветры. И подобно тому, как не все дующие ветры пригодны для хода корабля, так и движения, воздвигающиеся в душе во время молитвы, не все пригодны для хода корабля [души] <...> — но некоторые пригодны, а некоторые нет. Ибо некоторые из них отпечатлевают в душе сложность (*rukḳābā*) и оформленность (*dmūtā*), и сии [сложность и оформленность] суть препятствия на пути корабля, управляемого кормчим-умом, к гавани, к которой обращено его желание. Некоторые же из движений, воздвигаемых в душе во время молитвы, просты, и сии [движения] суть благоприятные ветры, ведущие корабль души превыше волн к гавани, исполненной многого покоя. Есть же опять иные движения, являющиеся во время молитвы в свете, и они называются беспредельными (*dlā sākā*). И сии [движения] не сложны и не просты, но беспредельны, как я сказал выше. Ибо не все простые движения уже беспредельны, потому как и святые ангелы, и природы, которые представляют собой наши души, просты, но в любом случае не беспредельны. Ведь они просты и [при этом] заключены в границы (*ṭḥet sākā*). Ибо Один [Бог] из всех беспределен, и все движения о Нём беспредельны, как сказал пророк: "Помышлению Его нет предела" (Пс. 146/147, 5)» (*Josephus Hazzaiā. De actione motuum qui in oratione apparent in mente* 1–4 // Vat. syr. 509, fol. 113r).

Далее Иосиф Хаззайя приводит примеры движений, имеющих предел, и движений, не имеющих предела. Как и комментатор Афнимарана, он связывает беспредельные движения с созерцанием Святой Троицы: «И посему, из-за памятования обо всём этом, простираются движения ума (*hawṇā*) от места составных форм (*ʔatrā d-rukḳābē*) к оным беспредельным движениям, которые есть изумление (*tahrā*) новым веком и видение, свойственное созерцанию Святой Троицы. Ибо когда видение ума (*ḥzātēh d-madṣā*) смешивается со светом Препрославленной Троицы, все его движения становятся беспредельными. Ибо среди созерцателей (*hazzāyē*) и имеющих ведение (*yaddu'tānē*) нет того, кто представлялся бы способным отделить кному ума [своего] (*qnōmēh d-hawṇā*) от вида (*hezwā*) одного славного света Святой Троицы. Ибо все сокровенные клетки (*tawwānē*) сердца преисполняются оным благодатным светом, и нет там ни образа и образа (*dmūtā wa-dmūtā*), ни форм, сочетаний, чисел и цветов, но свет [там] — один в единственности видения (*ba-ḥḡānāyūt ḥzātā*), не разделяемый ни на формы (*ʔeskēmē*), ни на образы (*demwātā*)» (Ibid. 9 // Op. cit. fol. 114r).

О беспредельной молитве говорит младший современник Афнимарана прп. Исаак Сирийский: «Ведь тот, кто от сих (речь идёт о Божественных любви, благодати и мудрости. — М. К., А. П.) непрестанно исследует Божественную сущность, у того молитва не имеет предела и границы (*lā ba-ṭḥōmā w-sākā ʔīṭēh*), потому что совершенство любви превосходит молитву, воздвигаемую в прошениях» (*Isaacus Ninevita. Collectio Tertia* 4, 5 // CSCO. 637. Scriptores Syri. 246. P. 20).

Источники

- Büttner W.* «Gottheit in uns»: Die monastische und psychologische Grundlegung der Mystik nach einer überlieferten Textkollektion aus dem Werk des Šem'on d-Ṭaibūṭeh. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 2017. (Eichstätter Beiträge zum Christlichen Orient; Bd. 5).
- Diadoque de Photiché.* Œuvres spirituelles / éd. É. Des Places. Paris: Cerf, 1955. (SC; vol. 5).
- Evagrius Ponticus.* De oratione // PG. T. 79. Col. 1165A–1200C.
- Furman Y.* The Origins of the Temporal World: The First me'mrā of the Kṭābā d-rēš mellē of John Bar Penkāyē // *Scrinium*. 2014. Vol. 10. P. 3–46.
- Gregorius, Nyssenus Episcopus.* De hominis opificio 12 // PG. T. 44. Col. 123–256.
- Hesychius Sinaita.* Capita de temperantia et virtute // PG. T. 93. Col. 1480D–1544D.
- Homélies de Narsai sur la création / éd. P. Gignoux. Turnhout: Brepols, 1968. (PO; vol. 34/3–4 [161, 162]).
- Isacco di Ninive.* Terza collezione / ed. S. Chialà. Lovanii: Peeters, 2011. (CSCO; vol. 637. *Scriptores syri*; t. 246).
- Joseph Hazzāyā.* Lettre sur les trois étapes de la vie monastique / éd. P. Harb, F. Graffin. Turnhout: Brepols, 1992. (PO; vol. 45/2 [202]).
- Joseph Hazzaya.* On Providence / text, trans. and intr. by N. Kavvadas. Leiden; Boston: Brill, 2016. (Texts and Studies in Eastern Christianity; vol. 8).
- La collection des lettres de Jean de Dalyatha / éd., trad. R. Beulay. Turnhout: Brepols, 1978. (PO; vol. 39/3 [180]).
- Les apophtegmes des Pères. Collection systématique. Chapitres X–XVI / éd. J.-C. Guy. Paris: Cerf, 2003. (SC; vol. 474).
- Les six centuries des «Kephalaia gnostica» d'Évagre le Pontique / éd. critique de la version syriaque commune et éd. d'une nouvelle version syriaque, intégrale, avec une double trad. française par A. Guillaumont. Paris: Firmin-Didot, 1958. (PO; vol. 28/1).
- Mar Isaacus Ninivita.* De perfectione religiosa / ed. P. Bedjan. Parisiis; Lipsiae: O. Harrassowitz, 1909.
- Sachau E.* Theodori Mopsuesteni fragmenta Syriaca e Codicibus Musei Britannici Nitriacis. Lipsiae: Typis Guilelmi Drugulini, 1869.
- Six Explanations of the Liturgical Feasts by Cyrus of Edessa / ed. by W. F. Macomber. Louvain: Secrétariat du CSCO, 1974. (CSCO; vol. 355–356. *Scriptores syri*; t. 155–156).
- Šubhalmāran.* The Book of Gifts / ed. by D. J. Lane. Leuven: Peeters, 2004. (CSCO; vol. 612. *Scriptores syri*; t. 236).
- Synodicon orientale ou Recueil de synodes nestoriens / publié, traduit et annoté par J.-B. Chabot. Paris: Imprimerie Nationale, 1902.
- The Book of Paradise, Being the Histories and Sayings of the Monks and Ascetics of the Egyptian Desert by Palladius, Hieronymus and Others: The Syriac Texts, According to the Recension of 'Anān-Īshō' of Bēth 'Ābhē / ed. by E. A. Wallis Budge. London: W. Drugulin, Oriental Printer, 1904. Vol. 1–2.
- Theodorus bar Kōnī.* Liber scholiorum / ed. A. Scher. Parisiis: E Typographeo Reipublicae, 1910. (CSCO; vol. II. *Scriptores syri*; t. 65).

- Traité d'Ahoudemmeh sur la composition de l'homme // *Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient (VI^e et VII^e siècles), suivies du traité d'Ahoudemmeh sur l'homme* / éd. par F. Nau. Paris: Firmin-Didot, 1905. (PO; vol. 3/1). P. 101–115.
- Woodbrooke Studies: Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshūni, edited and translated with a critical apparatus. Vol. 5. Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed / ed. and trans. by A. Mingana. Cambridge: W. Heffer & Sons Limited, 1932.
- Woodbrooke Studies: Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshūni. Vol. 7. Early Christian Mystics / ed. and trans. by A. Mingana. Cambridge: W. Heffer & Sons Limited, 1934.
- «Главы о ведении» раббана Афнимарана. Сирийская и арабская рукописные традиции. Часть I / критическое издание сирийского текста, перевод с сирийского и комментарии М. Г. Калинина и А. М. Преображенского; подготовка и перевод арабского текста М. Г. Калинина под ред. А. Н. Дунцова // *Библия и христианская древность*. 2020. № 1 (5). С. 15–64.
- Григорий Нисский. Об устройении человека / пер., послесл. и примеч. В. М. Лурье. СПб.: Axioma, 2000.
- Древний патерик, изложенный по главам. М.: Правило веры, 2003.
- Иосиф Хаззайа. Книга глав о ведении. Новооткрытые фрагменты / перевод с сирийского, предисловие и примечания М. Г. Калинина // *Библия и христианская древность*. 2019. № 2 (2). С. 15–53.
- Кессель Г. Исаак Ниневиjsкий. Два трактата из новонайденного собрания // *Miscellanea orientalia christiana. Восточнохристианское разнообразие* / Российский государственный гуманитарный университет, Институт восточных культур и античности; Ruhr-Universität Bochum, Seminar für Orientalistik und Islamwissenschaft; под ред. Н. Н. Селезнёва, Ю. Н. Аржанова. М.: ИВКА РГГУ; Пробел-2000, 2014. С. 45–57.
- Ким С., *свящ.* Новая сирийская рукопись «сотниц» блаженного Диадокха Фотикийского, Sinai syr. 14: пробная колляция главы XV // *Актуальные вопросы изучения христианского наследия Востока: сборник статей по материалам международной конференции* (Сергиев Посад, 15 ноября 2017 г.). Сергиев Посад: МДА, 2019. С. 90–97.
- Творения аввы Евагрия. Аскетические и Богословские трактаты. М.: Мартис, 1994.

Литература

- Бёлз Р. Безвидный свет. Введение в изучение восточносирийской христианской мистической традиции. М.: Познание, 2021.
- Бумажнов Д. Мир, прекрасный в своей слабости. Св. Исаак Сирин о грехопадении Адама и несовершенстве мира по неопубликованному тексту *Centuria* 4, 89 // *Символ*. 2012. № 61. С. 174–194.
- Фурман Ю. В. Сочинение Йёханнана бар Пенкайё «Суть вещей, или История временного мира» в сирийской средневековой интеллектуальной культуре. Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. ИВКА РГГУ. М., 2017.
- Audo T. *Treasure of the Syriac Language*. Piscataway: Gorgias Press, 1897 (*2008).

- Beulay R.* La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale. Chevetogne: Éditions de Chevetogne, 1987.
- Binder M.* Asket und Eschaton: Das Endzeitbuch des Šubḥālmāran von Kirkuk. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 2013. (Göttinger Orientforschungen; Bd. I. Reihe: Syriaca; t. 44).
- Bitton-Ashkelony B.* The Ladder of Prayer and the Ship of Stirrings: The Praying Self in Late Antique East Syrian Christianity. Leuven: Peeters, 2019. (Late Antique History and Religion; vol. 22).
- Lane E. W.* An Arabic-English Lexicon. London: Williams and Norgate, 1863. Vol. 1.
- Payne Smith J.* A Compendious Syriac Dictionary: Founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith. Oxford: Clarendon Press, 1903.
- Payne Smith R.* Thesaurus Syriacus. Oxford: Clarendon Press, 1879–1901. T. 1–2.
- Rondeau M.-J.* Le «Commentaire des Psaumes» de Diodore de Tarse et l'exégèse antique du Psautre 109/110 (premier article) // Revue de l'histoire des religions. 1969. Vol. 176 (1). P. 5–33.
- Sokoloff M.* A Syriac Lexicon / trans. from the Latin, cor., exp., and update of C. Brockelmann's *Lexicon Syriacum*. Winona Lake: Eisenbrauns; Piscataway: Gorgias Press, 2009.
- Vööbus A.* Die Entdeckung wichtiger Urkunden für die syrische Mystik: Jōḥannān von Dālajā // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 1975. Bd. 125 (2). S. 267–269.
- Wehr H.* Dictionary of Modern Written Arabic. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1961.