МИТРОПОЛИТ
ИЛАРИОН (АЛФЕЕВ)

# ПРЕПОДОБНЫЙ СИМЕОН НОВЫЙ БОГОСЛОВ

## И ПРАВОСЛАВНОЕ ПРЕДАНИЕ

МИТРОПОЛИТ
ИЛАРИОН (АЛФЕЕВ)

# ПРЕПОДОБНЫЙ СИМЕОН НОВЫЙ БОГОСЛОВ

## И ПРАВОСЛАВНОЕ ПРЕДАНИЕ

*ИЗДАНИЕ СЕДЬМОЕ*

Издательство
Московской Патриархии
Русской Православной Церкви
Москва 2017

УДК 27-1:929
ББК 86.37-4,8
И43

Рекомендовано к публикации
Издательским Советом Русской Православной Церкви
ИС Р17-714-0546

Издание осуществлено при содействии
Общецерковной аспирантуры и докторантуры
имени святых Кирилла и Мефодия

**Митрополит Иларион (Алфеев)**

И43 Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. — М.: Издательский дом «Познание»: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2017. — 7-е изд. — 448 с.

ISBN 978-5-906960-08-5 (Издательский дом «Познание»)
ISBN 978-5-88017-336-5 (ИМП РПЦ)
Знак информационной продукции 14+

Учение великого богослова, поэта и мистика XI в. рассматривается в контексте всего многообразия Предания Восточной Церкви. Автор исследует отношение прп. Симеона к Священному Писанию и православному богослужению, к студийской монашеской традиции, к агиографической, богословской, аскетической и мистической литературе, раскрывает основные темы его богословствования: слезы и покаяние, боговидение, божественный свет, экстаз, бесстрастие, обожение. Отдельно рассматриваются личность и учение прп. Симеона Студита, духовного отца прп. Симеона Нового Богослова.

Взаимосвязь между личным духовным опытом христианина и Преданием Церкви — такова основная тема книги.

УДК 271.27-1:929
ББК 86.37-4,8

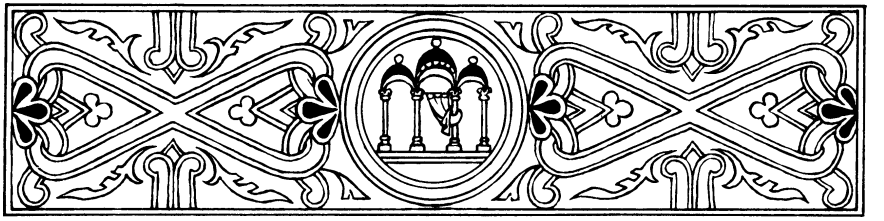
© Митрополит Иларион (Алфеев), текст, 2017
© Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, оригинал-макет, 2017
© Издательский дом «Познание», 2017

ISBN 978-5-906960-08-5
ISBN 978-5-88017-336-5

«И почему, — скажет, — никто из великих Отцов не говорил о себе так откровенно и такими словами, как ты говоришь о себе?» — «Ошибаешься, о человек. И апостолы, и Отцы согласны с моими словами»... Но рассмотрите и исследуйте то, что я говорю. И если я не думаю и не говорю так, как [говорили и думали] святые и богоносные Отцы... если не повторяю сказанное Богом в святых Евангелиях... да будет мне анафема от Господа Бога и Иисуса Христа через Духа Святого... вы же не только уши заткните, чтобы не слышать [слова мои], но и убейте меня как нечестивого и безбожного, забросав камнями. Если же я восстанавливаю Господние и апостольские учения, которые некоторыми извращены... тогда не до́лжно ли принять меня... как показывающего совершенное дело любви?

*Преподобный Симеон Новый Богослов*
(Cat. 34, 184–274)

*Моей маме*



# ПРЕДИСЛОВИЕ

Епископ [ныне — митрополит] Иларион (Алфеев) — звезда первой величины в созвездии православных ученых, чьи работы увидели свет в последние годы.

Цель настоящей книги — представить преп. Симеона Нового Богослова († 1022) как полноценного выразителя православного Предания, знатока Священного Писания и православного богослужения, начитанного в монашеской и святоотеческой литературе. Будучи верным учеником просвещенного старца, св. Симеона Благоговейного, преп. Симеон Новый Богослов воспринял от него свое учение и передал его своим собственным ученикам, в частности преп. Никите Стифату († 1090).

Книга начинается рассмотрением связи между преп. Симеоном Новым Богословом и Священным Писанием. Далее говорится о влиянии православного богослужения на Симеона. Отдельная глава посвящена связи между Симеоном и Студийской монашеской традицией в целом и, в частности, одним из ее ярких представителей — Симеоном Благоговейным, который был его духовным отцом.

В книге подробно рассматривается круг келейного чтения преподобного Симеона. Автор показывает, что подвижник уделял много времени духовному чтению, и отмечает вероятные источники, которыми он пользовался — тексты Священного Писания, жития святых и произведения святоотеческой письменности, которые он читал либо целиком, либо в извлечениях.

В главе «Триадологическая полемика» на основе Гимна 21-го и «Слов богословских» исследуется участие Симеона в современных ему дискуссиях, волновавших средневековую Византию.

«Святоотеческие основы богословия преподобного Симеона» — так называется следующая глава, где автор уделяет особое внимание апофатическому богословию, учению об именах Божиих и о Божественном свете.

В главе «Антропология преп. Симеона в свете патристической традиции» рассмотрено видение Симеоном человека как образа Троицы в контексте учения об обожении человека.

Глава «Экклезиологические воззрения преподобного Симеона в свете патристической Традиции» посвящена учению о Церкви в ее космическом измерении, о церковной иерархии и об авторитете и власти в Церкви.

В отдельной главе, посвященной «Мистическому богословию преподобного Симеона в контексте святоотеческого Предания», Владыка Иларион возвращается к таким традиционным для Симеона мистическим темам, как видение Божественного света, экстаз и обожение.

В Заключении перечислены основные выводы, сделанные автором на основе анализа богословского наследия Симеона. Речь идет также о «посмертной» судьбе Симеона. Отмечены, в частности, его особое влияние на православную монашескую традицию и популярность, которой он пользовался на Руси.

В книге я обнаружил ряд новых и весьма полезных мыслей, за которые я благодарен автору. Прежде всего, Владыка Иларион подчеркивает, что Симеон был сформирован Студийской монашеской традицией, к которой он напрямую приобщился через своего духовного отца старца Симеона, чьи взгляды он воспроизводил в своих собственных сочинениях.

Во-вторых, автор проясняет то, что для ряда исследователей казалось странным и даже отчасти курьезным в житии Симеона, написанном Никитой Стифатом, — а именно, что Никита сравнивает обвинения Стефана Никомидийского в адрес Симеона Нового Богослова, установившего церковное почитание своего духовного отца вскоре после смерти последнего, с обвинениями иконоборцев в адрес иконопочитателей. Очевидно, что Стефан не был иконоборцем в собственном смысле слова, и что Симеон действовал слишком смело, провозглашая почитание своего старца. Напрашивается вывод о том, что аналогия, сделанная Никитой, была не более, чем благочестивой, но необоснованной попыткой оправдать Симеона. Владыка Иларион, однако, доказывает, что Стефан Никомидийский поставил под вопрос само представление о возможности достижения святости в земной жизни и о святом как о живой иконе: только акцент в этом споре был смещен с почитания икон на почитание святых, отмечает епископ Иларион, тогда как суть спора оставалась той же, что в эпоху иконоборчества.

Действительно, это является своего рода итогом всего учения Симеона, подтверждающего то, о чем в книге Владыки Илариона сказано: «Краеугольным камнем Предания является не что иное, как личный мистический опыт христианина — опыт непосредственной связи между Богом и человеческой личностью», и потому «Предание не может быть истинно православным, если в его основе не лежит опыт встречи с Богом». Весь человек, душа и тело, призван быть «истинным образом Создателя», или, как говорит Никита Стифат о своем духовном отце, «богом по усыновлению».

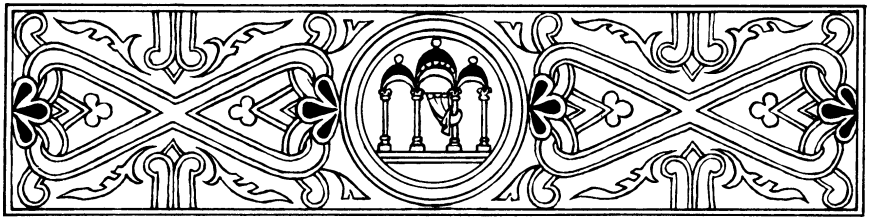
В-третьих, Владыка Иларион указывает на важность агиографического предания для Симеона. В свете его опыта общения с Симеоном Благоговейным это предание является ключевым для понимания его учения о христианстве как живой «золотой цепи» святых, через которых пламя Духа непрерывно переходило из одного поколения в другое.

Наконец, в-четвертых, я хотел бы отметить великолепные, хотя, к сожалению, слишком краткие замечания Владыки Илариона об устойчивой популярности преподобного Симеона на Руси, где, по словам автора, начиная с XIV в., Симеон стал одним из наиболее читаемых византийских авторов. Характерно, что наиболее популярным на Руси произведением Нового Богослова стали «Божественные гимны» — «самое мистическое по содержанию и самое оригинальное по форме из всех сочинений Симеона».

Эта книга — наилучшее введение в изучение Симеона на английском языке и, безусловно, одно из лучших исследований на данную тему, доступных на каком-либо ином языке. Те, кто намерен серьезно изучать Симеона Нового Богослова, будут обязаны начать именно с этой работы. Не сомневаюсь, что все, кто желает познакомиться с подвижником, приобретут большую пользу от прочтения этой книги. Данное исследование, поместившее Симеона Нового Богослова в контекст патристической традиции и православного Предания в целом, является и останется на многие годы непревзойденным.

*Иеромонах Александр (Голицын),*
*Профессор Маркеттского Университета (США)*

Сокращенный перевод с английского по изданию:
St. Vladimir's Theological Quarterly. Vol. 46. No 2–3. 2002. P. 291–300.



# ОТ АВТОРА

Настоящая книга представляет собой русский перевод диссертации, задуманной и написанной на английском языке. Перевод основной части текста выполнен Е. Л. Майданович и отредактирован мною. Пользуюсь случаем, чтобы выразить благодарность Елене Львовне за нелегкий труд, за который я сам вряд ли бы взялся.

При написании этой работы моим научным руководителем был епископ [ныне — митрополит] Диоклийский Каллист (Уэр), которому я глубоко признателен за многообразную научную и духовную поддержку во время моих занятий в Оксфорде.

Считаю своим долгом поблагодарить монаха Силуана (Лэйка), прочитавшего первый вариант этого труда и сделавшего много ценных замечаний, а также общину монастыря св. Иоанна Крестителя в Эссексе за постоянную поддержку. Не могу не вспомнить с благодарностью и основателя обители — блаженнопочившего Старца архимандрита Софрония (Сахарова), который не только благословил меня на ученые труды, но и успел незадолго до своей кончины прочитать мои переводы текстов преподобного Симеона.

Выражаю признательность о. Гавриилу Бунге, д-ру Себастиану Броку и о. Роберту Тафту. Каждый из них помог мне на разных этапах работы.

Я благодарен покойному профессору Панайотису Христу: от него я получил фотокопию рукописи *Vatopedi* 667, которой пользовался при работе над греческим текстом «Слова аскетического» Симеона Студита.

В качестве предисловия к русскому изданию считаю своим долгом сделать несколько замечаний и предупреждений.

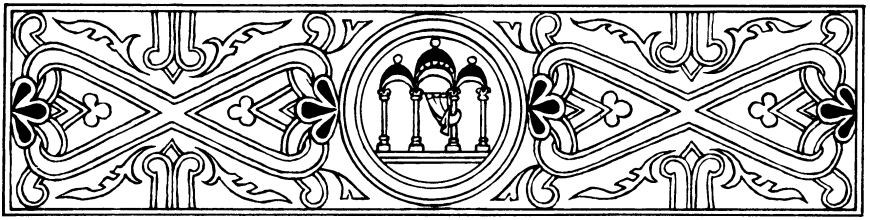
Прежде всего хотел бы предупредить читателей, знакомых с моими ранее опубликованными монографиями о святителе Григории Богослове и о преподобном Исааке Сирине, что настоящий труд, переведенный с английского, стилистически заметно отличается от этих монографий. Читать эту книгу, по-видимому, будет труднее, чем те, что были в оригинале написаны на русском языке.

Кроме того, поскольку в Оксфордском Университете, где писалась настоящая работа, существует жесткий лимит слов, который диссертанту не позволяется превысить, в настоящей работе налицо некоторая перенасыщенность цитатами, сносками и ссылками, оставленными без подробного комментария. Невозможностью превысить установленный лимит обусловлено и то обстоятельство, что к именам цитируемых в тексте работы Отцов Церкви я не прибавляю титулы «святой», «святитель», «преподобный» и т. д.

Еще одно замечание касается цитат из произведений Отцов Церкви. При переводе настоящей работы на русский язык Е. Л. Майданович воспользовалась существующими русскими изданиями творений Отцов, однако некоторые тексты на русском языке обнаружить не удалось. Редактируя перевод, я, в свою очередь, сверял цитаты с оригиналом (за исключением кратких ссылок и аллюзий) и переводил их заново; в некоторых случаях, однако, мне не удалось найти оригинал, который ранее, при написании английского текста работы, был мне доступен. Сравнив с оригиналом *большинство* цитат из творений Симеона и других Отцов, я все же оказался не в силах провести заново работу по сверке *всех* имеющихся в этой работе ссылок на источники.

Говоря о древнецерковных писателях, я предпочитаю наименования, принятые в православном Предании, тем, что используются в научной литературе: например, Макарий Египетский (а не Псевдо-Макарий, или Макарий-Симеон), Дионисий Ареопагит (а не Псевдо-Дионисий). Для работы, темой которой является православная Традиция, было бы неестественно использовать нетрадиционные наименования. Такое употребление имен, однако, не имеет отношения к вопросу о подлинности творений того или иного автора.

Наконец, хотел бы отметить, что настоящая работа была в своем первоначальном английском варианте адресована западным читателям, которые, как правило, весьма немного знают о православном Предании: этим в значительной степени обусловлены стиль и общая апологетическая направленность работы. Богатство и разнообразие православного Предания рассматривается мною изнутри самого Предания, но аргументы в защиту Предания, которые приводятся в настоящей книге, рассчитаны преимущественно на тех, кто находится вне его. Надеюсь, что это разъяснение поможет русскому читателю воспринять настоящий труд с учетом того контекста, в котором он был написан.



# ВВЕДЕНИЕ

## 1. Жизнь преподобного Симеона

Основным источником биографических сведений о преподобном Симеоне Новом Богослове является житие, написанное его учеником Никитой Стифатом спустя тридцать лет после кончины Симеона[1] . Никита придерживается основных правил классического византийского жизнеописания святого и развивает стандартные темы: его герой родился в благородном семействе; с раннего детства он добродетелен и серьезен, избегает детских забав; он посещает школу, но отвергает «языческую мудрость»; при поступле-

[1] *Hausherr.* Mystique, 1–128 (=Vie). Изложение жизни Симеона см. в: *Василий (Кривошеин), архиепископ.* Симеон, 15–58; *Krivochéine.* SC 96, 15–54; *Turner.* Fatherhood, 16–36; *Moda.* Christ, 105–120; *McGuckin.* Symeon (последний главным образом занят опровержением Никиты Стифата). Здесь и далее, ссылаясь на литературу, мы приводим лишь имя автора, сокращенное до одного-двух слов название сочинения, номер тома (если есть) и номер страницы. Ссылаясь на источники, мы приводим имя автора, сокращенное название сочинения, номер тома (книги, части), главы (раздела) и стиха (строки), а также, в квадратных скобках, номер страницы того издания, которым мы пользовались. Полностью имена авторов, названия их произведений и выходные данные использованных изданий приведены нами в Библиографии.

нии в монастырь он отказывается от родового наследства; он борется с бесовскими искушениями и всегда побеждает; он совершает чудеса и исцеления. Все эти темы мы находим уже в «Житии преподобного Антония» (IV в.), которое стало прототипом многих последующих житий святых[1].

Другой, еще более важный источник биографических сведений о Симеоне — его собственные писания: в отличие от творений большинства Отцов Церкви как более раннего, так и последующего периодов, все его творения носят явно выраженный автобиографический характер. Портрет Симеона, начертанный Никитой, отличается от образа, который вырисовывается при чтении сочинений самого Симеона. Произведение Никиты — скорее икона жизни Симеона, чем его биография: оно стилизовано и полно условностей[2]. Читая самого Симеона, не перестаешь удивляться полному отсутствию позы или стилизации, столь характерных для многих византийских писателей его времени, а также откровенности Симеона, необычной для византийской традиции: он излагает свой внутренний мистический путь ясно и исчерпывающе. Однако Симеон немного сообщает о внешних событиях своей жизни: в этом отношении приходится полагаться главным образом на сведения, сообщаемые Никитой[3].

---

[1] Его критический текст был издан в SC 400. Можно также сравнить «Житие Симеона», написанное Никитой, с «Житием преп. Феодора Студита», автором которого считается монах Михаил. См.: PG 99, 113–232 (один вариант) и PG 99, 233–328 (второй вариант).

[2] Ср.: *Krivochéine*. SC 96, 16.

[3] Тот факт, что Никита писал, стремясь реабилитировать Симеона, не является достаточным основанием для того, чтобы ставить под вопрос (как то делают некоторые современные ученые) достоверность «Жития» в целом. Говоря о Симеоне, Никита порой допускает явные противоречия, однако его произведение — единственное свидетельство человека, лично знавшего Симеона. Ясно, что в тех местах, где Никита расходится с Симеоном, предпочтение следует отдать Симеону. Но там, где современные ученые выдвигают противоречащие Никите гипотезы, мы скорее склонны отдавать предпочтение Никите.

Согласно хронологии И. Озэрра, Симеон родился в 949 г. по Р. Х.[1] Согласно другой хронологии, предложенной греческим патрологом П. Христу, дата рождения Симеона — 956 г.[2] Место рождения Симеона —

[1] *Hausherr*. Mystique, LXXXIX ff.

[2] Многие ученые пытались разрешить нелегкую проблему хронологии Симеона, но пришли к разным результатам. К. Холль утверждал, что Симеон родился между 963 и 969 гг., а скончался в 1041 или 1042 г. См.: *Holl*. Enthusiasmus, 23–26. Позднее И. Озэрр предложил иную хронологию, внеся исправления во многие вычисления Холя. См.: *Hausherr*. Mystique, LXXX–XCI. Ныне общепринятой является хронология Озэрра, хотя ученые неоднократно ставили под вопрос и ее. См.: *Stathopoulos*. Gottesliebe, 9 ff.; *Каждан*. Замечания, 4–10; *Χρήστου*. Νικήτας, 9–11; *Idem*. Εἰσαγωγή, 12–24. Важнейшие аргументы против хронологии Озэрра следующие. 1) Она противоречит датировке «Жития Симеона», написанного Никитой: Никита указывает, что Симеон был священником в течение сорока восьми лет, а по Озэрру выходит, что он священствовал только 42 года, с 980 по 1022. 2) Никита указывает, что когда Симеон Новый Богослов установил почитание Симеона Студита после смерти последнего, он получил на это одобрение от патриарха Сергия, после чего невозбранно праздновал память своего духовного отца в течение шестнадцати лет, пока не возник конфликт со Стефаном Никомидийским (Житие 72, 22–73, 15). Сергий занимал Константинопольский престол в 1001–1019 гг. Даже если он одобрил почитание Симеона Студита в 1001 г., конфликт и удаление Симеона Нового Богослова должны были случиться не ранее 1016 г., тогда как Озэрр датирует конфликт 1003–1005 гг., а удаление 1009 г. 3) Вычисления Озэрра основаны на предположении, что Николай II Хрисоверг, рукоположивший Симеона, занял Константинопольскую кафедру в 979 г., тогда как авторитетные византийские источники датируют это событие 984 г. См.: *Grégoire — Orgels*. Chronologie; ср.: *Ostrogorsky*. History, 585. Если последняя дата верна и Симеон скончался в 1022 г., то продолжительность его служения в священном сане не составляла ни сорока восьми, ни сорока двух лет. Хронология, выдвинутая П. Христу, более соответствует датам «Жития Симеона», написанного Никитой, поэтому не следует ее игнорировать. См., однако, возражения В. Грюмеля: *Grumel*. Chrysobergès, 253 ff. Излагая жизнь Симеона, мы будем ссылаться на датировку по Озэрру и сразу же в скобках — на хронологию Христу.

селение Галати в Пафлагонии. Родители Симеона, Василий и Феофано, были богатыми и влиятельными провинциальными аристократами. С одиннадцатилетнего возраста Симеон жил со своим дядей в Константинополе, где тот занимал видный пост при императорском дворе. Симеон обучался в «грамматической» (средней) школе, изучал тахиграфию (скоропись) и выработал, по свидетельству Никиты, прекрасный почерк, но отказался продолжить «внешнее образование» в риторике и философии[1].

По словам Никиты, юный Симеон отказался от чести быть представленным братьям-императорам Василию и Константину Порфирородным и предпочел остаться в тени[2]. Тем не менее, он был возведен в ранг

[1] Житие 2, 23–26. Отметим разницу между Симеоном и Феодором Студитом, который, согласно его житию, «прошел всю философию, этику и догматику, диалектику и логику». См.: Житие преп. Феодора Студита [117 C — 120 B]. Византийская система образования унаследовала основные принципы древней греко-римской традиции, а разделение византийского плана обучения на два этапа соответствовало подобному делению в поздней античности, где весь курс наук состоял из trivium'a (грамматики, риторики и диалектики) и quadrivium'a (арифметики, геометрии, музыки и математики). Некоторые византийские источники упоминают три стадии: так называемое προπαιδεία (начальное образование), παιδεία или ἐγκύκλιος παιδεία («общее образование») и τελεώτερα μαθήματα (высшее, «совершенное» образование). Основными образцами для овладения грамотой и литературными навыками все еще служили произведения Гомера, Софокла, Еврипида и прочих древнегреческих писателей, так что византийские школьники по сути изучали язык, на котором не говорили уже многие поколения их предков. См.: *Lemerle*. Humanisme, 99–103, 302–303; *Buckler*. Education, 200–220; *Mango*. Byzantium, 125ff.; *Wilson*. Scholars, 18 ff.; Культура Византии, 366–400. Отметим также, что даже среднее образование в целом было доступно в Византии далеко не каждому: как отмечает Лемерль, девять десятых населения были безграмотны: *Lemerle*. Elèves, 3 (ср., однако, более положительную оценку уровня грамотности в Византии у: *Browning*. Literacy, VII, 46–52). Большинство тех, кому образование было доступно, принадлежало либо к аристократии, либо к духовенству.

[2] Житие 3, 1–9.

спафарокубикулария и сделан членом синклита (государственного совета), почему и провел несколько лет при императорском дворе[1].

В одном из Гимнов Симеон так говорит о своей юности:

*Родители не питали ко мне естественную любовь.*
*Братья и друзья мои все насмехались надо мною...*
*Сродники, посторонние и мирские начальники*
*Тем более отвращались от меня и не выносили*
*видеть меня,*
*Чем более [хотели] погубить меня со своими*
*беззакониями.*
*Часто я безгрешно желал славы,*
*Но не нашел еще ее в настоящей жизни...*
*Сколько раз желал я, чтобы люди любили меня,*
*[И чтобы] я имел с ними близость и откровенность,*
*Но из благомыслящих никто не выносил меня.*
*Другие же, напротив, желали видеть и знать меня,*
*Но я убегал от них, как делателей зла...*
*Добрые избегали меня из-за [моего] внешнего вида,*
*Злых же я избегал по собственному произволению*[2].

---

[1] Житие 3, 9–11. В ранг спафарокубикулария обычно возводили евнухов. См.: *Bury*. System, 122; *Yannopoulos*. Sociètè, 36; *Oikonomidès*. Listes, 301–302. Некоторые ученые высказывают предположение, что Симеон мог быть оскоплен в детстве: смотри *Turner*. Fatherhood, 19; *Morris*. Saint, 44. Такое предположение, однако, не имеет под собой достаточных оснований, поскольку ни в «Житии», ни в творениях самого Симеона нет ясного указания на то, что он был скопцом. Никита упоминает, что евнухом был ученик Симеона Арсений (Житие 45, 4–5); если бы Симеон также был евнухом, Никита указал бы на этот факт: по византийским представлениям, в этом не было ничего негативного (сравнение Симеона с евнухом в Житии 147, 6 относится к посмертному «ангельскому» состоянию Симеона). О том, что Симеон не был скопцом, свидетельствует, в частности, его аллюзия на ночное осквернение в Euch. 1, 141–146.

[2] Hymn 20, 98–119. Что касается внешности юного Симеона, то она, вероятно, была вполне приятной. Никита говорит, что «Симеон отличался

Очевидно, что при всем своем внешнем благополучии, Симеон очень рано испытал большие внутренние страдания из-за одиночества, отсутствия друзей и своей неспособности удовлетвориться земными благами. Ранняя неудовлетворенность жизнью в миру побудила Симеона к чтению духовной литературы и к поискам святого человека, который стал бы его учителем. Это устремление Симеона не встретило одобрения окружающих, которые наперебой утверждали, что «ныне нет такого святого на земле»[1]. Однако Симеон продолжал поиск духовного отца, и в конце концов его усилия увенчались успехом. Заметим попутно, что полемика с теми, кто утверждал, что в его время невозможно достичь святости (таковых Симеон именовал «новыми еретиками»)[2], стала одной из главных тем его позднейших сочинений.

Встреча с монахом константинопольского Студийского монастыря, Симеоном Благоговейным[3], который стал духовным отцом юного Симеона, оказалась решающей. Симеон Благоговейный был пожилым иноком; он не имел священного сана, но обладал глубоким духовным опытом: в его лице Симеон-младший обрел того, кого долго искал. Юный Симеон так любил своего учителя, что почитал его за святого и считал себя недостойным прикоснуться к его одежде или поцеловать место, где тот стоял во время молитвы[4].

---

от других хорошей внешностью и приятным видом» (Житие 3, 1–2). В Cat. 22, которое считается автобиографическим, Симеон говорит о юноше Георгии, прототипом которого является сам Симеон, что он был «красив видом и имел что-то показное в своем облике, манерах и походке, так что некоторые даже имели о нем из-за этого дурные мнения» (Cat. 22, 24–27). Приведенные слова Симеона из 20-го Гимна можно понимать в том смысле, что «добрые» люди избегали его из-за его «показной» внешности (обладая аристократическими манерами и богатыми родственниками, близкими к императору, он выглядел молодым выскочкой), а «злые» обращали на него внимание лишь из-за его близости к высшим кругам общества.

[1] Euch. 1, 78–80.

[2] Ср.: Hymn 21, 302–304; Cat. 29, 137–150.

[3] Мы будем подробнее говорить о личности Симеона Благоговейного в Главе III.

[4] Житие 12, 20–26.

Однажды старец дал ему на прочтение книгу преподобного Марка Подвижника (около V в.), в которой его особенно поразили три мысли — о необходимости следовать голосу совести[1], исполнять заповеди Божии ради стяжания «даров Святого Духа»[2] и искать внутреннего духовного гнозиса, который приобретается через молитву[3]. Юный Симеон принял слова святого Марка как руководство к немедленному действию. Он начал во всем слушаться голоса совести, исполнять заповеди Христовы и усердно молиться. Каждый вечер он, следуя внутреннему голосу, увеличивал свое правило: его молитвы стали продолжительными, внимательными и усердными, часто они сопровождались слезами. Именно в это время, стоя на ночной молитве, Симеон получил свое первое мистическое откровение, которое он описывает в 22-м Огласительном Слове, говоря о некоем Георгии, но имея в виду самого себя[4]:

> Однажды, когда он стоял и произносил «Боже, милостив буди ми, грешному» скорее умом, чем устами, внезапно явилось сверху обильно Божественное осияние и наполнило все место. Когда это произошло, юноша перестал сознавать себя и забыл, был ли он в доме и находился ли под крышей. Ибо отовсюду видел он только свет... Всецело пребывая в нематериальном свете и, как казалось, сам сделавшись светом и забыв обо всем мире, он преисполнился слез, несказанной радости и ликования. Потом на небо взошел ум его и другой свет увидел — ярче того, который был поблизости. Неожиданно явился ему, стоя близ того света, вышеупомянутый святой и равноангельный старец...[5]

Когда видение кончилось, юноша пришел в себя, и вскоре возгласил петух: ночь прошла незамеченной[6].

---

[1] О законе духовном, 69 [913 C].

[2] О думающих оправдаться делами, 57 [940 A].

[3] О законе духовном, 11 [908 A].

[4] Этот же эпизод рассказан Симеоном в Euch. 1, 87–110 (на этот раз от первого лица) и Никитой в Житии 5, 1–31: оба текста подтверждают, что рассказ Симеона в 22-м Слове является автобиографическим.

[5] Cat. 22, 88–100. Имеется в виду Симеон Студит.

[6] Cat. 22, 101–113.

Несмотря на такое явное посещение свыше, Симеон еще довольно долго оставался в миру: период между первым видением света и вступлением в монастырь он считал годами своего духовного падения[1]. В одном из Гимнов Симеон говорит об этих годах в выражениях, весьма необычных для автобиографической литературы:

*Я был убийцей*[2] *— слушайте все!..*
*Я был, увы мне, и прелюбодеем в сердце,*
*И содомитом на деле и в произволении.*
*Я был блудником, магом и деторастлителем,*
*Употребителем клятв и стяжателем,*
*Вором, лжецом, бесстыдником, похитителем — горе мне! —*
*Оскорбителем, братоненавистником,*
*преисполненным зависти,*
*Сребролюбцем, наглецом и совершителем*
*Всякого другого вида зла.*
*Да, поверьте, я говорю об этом правду*
*Без притворства и без лукавства!*[3]

Подобных признаний мы не встретим даже в таких произведениях, как «Исповедь» Блаженного Августина. Понимать ли слова Симеона в буквальном или переносном смысле? Очевидно, что буквальное понимание в данном случае невозможно, хотя сам он и настаивает на его необходимости: «Если кто заподозрит, что я, может быть, написал ложь, подай ему прощение как Милосердный, ибо, не сознавая Твоего долготерпения, Спаситель... и услышав о непристойности дел моих, Он справедливо вынес такое суждение, говоря: "Если справедливость безнаказанным оставила его, значит, нет суда!"»[4] Позднейшие комментаторы Симеона склонялись

[1] Euch. 2, 41–46.

[2] Ср. примечание Дионисия Загорейского: «Разумеется, [убийцей] души своей... ибо Отец понимает это мысленно, по причине крайнего смирения»: DZ, II, 14.

[3] Hymn 24, 71–83.

[4] Hymn 24, 103–110.

к тому, чтобы воспринимать его слова из 24-го Гимна в переносном смысле: «Виждь глубину смирения этого святого... — пишет комментатор XIII в.[1] — Ибо говорит он это, желая... в смирении сохранить в себе благодать Святого Духа»[2]. Как бы там ни было, ясно, что Симеон в молодости вел мирской образ жизни, хотя и не порывал общения с духовным отцом. Ему он и обязан своим окончательным уходом из мира.

Симеону было около двадцати семи лет, когда он поступил послушником в Студийский монастырь[3]. Позднее он опишет свой уход в ярких красках, рассказывая о том, как старец, подобно Моисею, вывел его из египетского плена:

*И сказал он: «Подойди, чадо, я отведу тебя к Богу».*
*Я же от великого неверия ответил ему:*
*«Какой знак покажешь ты мне, чтобы убедить меня?»...*
*«Огонь, — сказал он, — разожги великий,*
*дабы я вошел в него,*
*И если не останусь неопаленным, не следуй за мною!»*
*Слово это поразило меня, я сделал приказанное,*
*И разожжено было пламя, а он встал внутрь [него].*
*Целый и невредимый, он и меня приглашал [туда].*
*«Боюсь, владыко, — сказал я. — Я — грешник».*
*Он вышел [из огня], подошел ко мне и облобызал меня.*
*«Чего ты боишься, — сказал он мне, —*
*отчего ужасаешься и трепещешь?*
*Велико и страшно это чудо,*
*[но] ты большее этого увидишь».*
*«Я в исступлении, — сказал я. — Господин,*
*приблизиться не дерзаю к тебе...*

[1] Схолия сохранилась в рукописи Marcianus 494, которая датируется XIII в. Рукопись содержит несколько схолий подобного рода. Й. Кодер считает, что они принадлежат не переписчику, а самому «главному редактору» произведений Симеона — Никите Стифату. См.: *Koder*. SC 156, 68.

[2] SC 174, 232 (схолия).

[3] *Krivochéine*. SC 96, 23.

*Ибо я вижу, что ты человек, превосходящий человека,*
*И не дерзаю смотреть на тебя, которого огонь почтил».*
*Привлекши меня ближе, он обнял меня*
*И снова облобызал меня лобзанием святым...*[1]

Что это: аллегория или рассказ о действительном событии? Подобные рассказы встречаются в житиях некоторых святых[2]. Во всяком случае, Симеон-младший немедленно последовал за наставником:

*«Скорее! Бежим! — [сказал Моисей] —*
*Так повелевает Бог!..»*
*«Пойдем, господин, — сказал я, —*
*я не разлучусь с тобою...»*[3]

Вступив в братию Студийской обители, Симеон ревностно предался аскетическим подвигам. Однако ему не суждено было долго пробыть в Студийском монастыре: игумена и братию смущала его, на их взгляд, чрезмерная привязанность к старцу Симеону Благоговейному. Отношение Симеона-младшего к Симеону-старшему было основано на полном послушании: он прислуживал своему учителю и не смел ни шагу сделать без его указания[4]. Игумен неоднократно высказывал по-

[1] Hymn 18, 137–158.

[2] Ср. рассказ о том, как некто пришел к авве Арсению и, заглянув в окно, увидел, что он стоит на молитве, весь объятый пламенем: Изречения пустынных отцов. Арсений, 27 [96 BC]. Подобным же образом авва Иосиф «встал и простер руки к небу: персты его сделались подобными десяти возжженным светильникам, и он сказал: "Если хочешь, будь весь, как огонь"»: Изречения пустынных отцов. Иосиф, 7 [220 D]. Ср.: Памво, 1 [368 C] и 12 [373 A]; Сисой, 14 [396 BC]; Силуан, 12 [412 C]; Феодор, 15 [193 AB]. Другой, гораздо более поздний пример, — беседа преподобного Серафима Саровского († 1833) с Н. А. Мотовиловым, когда лицо русского святого «просияло, как солнце» (см. цитату в Заключении к настоящей работе).

[3] Hymn 18, 221–223.

[4] Ср.: Житие 12, 1–26. Наличие слуг было обычным явлением в византийских монастырях того периода; они служили монахам, подавали пищу

желание, чтобы юный послушник отказался от руководства своего старца, но Симеон не соглашался на это, результатом чего стало его изгнание из монастыря[1].

Покинув Студийскую обитель, Симеон поступил в монастырь святого мученика Мамаса в Константинополе[2], где был пострижен в монашество. Вот как Никита описывает жизнь Симеона в обители св. Мамаса:

> Он посвящает себя совершеннейшим деланиям добродетели и, все прочее оставив, предается только молитве, безмолвию и изучению Божественных Писаний и совершенным образом соединяется с Богом в созерцании света... Пищей же его ежедневной был животворящий Хлеб, которым он совершенно очищался, честная Кровь Христова, овощи и семена. Сохраняя ими жизнь тела своего, ничего другого во все дни недели, кроме воскресенья, он не принимал. В праздниц-

---

и исполняли другие необходимые работы: см. *Krausmuller*. Stoudios, 74. Ср. упоминание слуги в Cat. 4, 290–299.

[1] О причине изгнания Симеона из Студийского монастыря ничего точно неизвестно. Никита утверждает, что единственной причиной была зависть монахов (Житие 16, 3–5, 17–20; 21, 1; 22, 1), но возможно, что-то в духовном устроении Симеона Студита вызывало недовольство игумена. Кроме того, согласно студийской традиции, сам игумен обычно (хотя и не непременно) был духовным руководителем монахов. К этому вопросу мы вернемся в Главе III, где будем говорить о личности Симеона Студита и о роли игумена в студийской традиции. Здесь же нам хотелось бы лишь отметить, что ситуация, сложившаяся вокруг двух Симеонов, типична для всей истории духовного руководства на Православном Востоке. Деятельность старцев часто вызывала враждебное отношение со стороны игуменов и представителей иерархии. Это было связано с тем, что старцы обычно жили в монашеских общинах, но у них были собственные духовные чада, между которыми связь была более тесной, чем между другими монахами. Таким образом, старцы порой создавали «общину в общине», что вызывало зависть со стороны прочих монахов и недовольство со стороны монастырского начальства. Об этом см., в частности: *Концевич*. Оптина пустынь, 9–10.

[2] Об этом монастыре см.: *Janin*. Geographie, 325–331.

ные дни он участвовал в общей трапезе братий, опустив лицо и [пребывая] в непрестанном сокрушении, после чего, поблагодарив, вставал со всеми, убегал в келлию, запирал дверь свою и вставал на молитву. Затем, немного почитав, он принимал немного отдыха, преклонившись к земле, ибо не имел ни постели, ни одеяла, ни чего-либо иного потребного для тела... После чтения он занимался рукоделием, переписывая текст Божественных Писаний: он был великолепным писцом, и всякий, кто видел его письмена, исполнялся радости. Когда ударяли в било[1], он незамедлительно вставал на Божественное псалмопение, и когда совершалось Божественное Приношение (**ἀναφορά**)... он предстоял на молитве и со слезами беседовал с Богом, пока священник не возносил Хлеб. После сего, исполнившись Божественного огня, он принимал Пречистые Тайны и тотчас молча удалялся в келлию свою[2].

Обратим особое внимание на то, что Симеон практиковал ежедневное причащение, сопровождаемое слезами. В этом он следовал древней монашеской традиции[3], а также совету своего духовного отца Симеона Благоговейного, который говорил: «Брат, никогда не причащайся без слез»[4]. Позднее, будучи игуменом, Симеон-младший старался возродить традицию ежедневного причащения; он также настоятельно указывал на необходимость причащаться со слезами. Обычай ежедневно причащаться со слезами Симеон сохранил до конца дней.

В первые годы после пострижения Симеон неоднократно видел Божественный свет: он упоминает одно такое видение в том же Слове, в котором речь идет о юноше Георгии, но замечает, что второе видение было слабее первого: это был всего лишь «малый луч того сладчайшего

---

[1] В православных монастырях на Востоке монахов созывал на богослужение в храм не колокол, а деревянное било (во многих греческих монастырях такой обычай сохранился до сего дня).

[2] Житие 24, 9 – 27, 9.

[3] Далее в одном из разделов Главы II мы особо рассмотрим вопрос о том, как часто причащались монахи и миряне времен Симеона.

[4] Слово аскетическое, 24. Ср.: *Симеон*. Cat. 4, 11–12.

и Божественного света»[1]. Другое видение описано в 16-м Огласительном Слове: оно снова было ярким и привело подвижника в состояние глубокого экстаза[2].

После двух лет жизни в монастыре св. Мамаса Симеону было поручено наставлять братию в храме. В 980 (988) г., когда скончался игумен монастыря, монахи избрали на его место Симеона. В возрасте около тридцати одного года он был рукоположен в священный сан и возведен в достоинство игумена патриархом Константинопольским Николаем II Хрисовергом[3]. Во время рукоположения Симеон снова имел видение света: его биограф пишет, что когда епископ читал над ним молитву посвящения,

> он увидел Духа Святого, Который, сойдя как простой и беспредельный свет, безвидно покрыл всесвященную его голову; совершая Литургию, он видел [этот свет] сходящим на предложенную им жертву Богу в течение всех сорока восьми лет своего священства, как он рассказывал кому-то сам словно бы о ком-то другом, скрывая себя, и как написано в его изречениях[4].

Когда Симеон стал игуменом, монастырь св. Мамаса был в упадке, и Симеон взялся за дело его восстановления. Он успешно справился с задуманными реставрационными работами и занялся экономическими потребностями монастыря. Никита сообщает нам, что Симеон восста-

---

[1] Cat. 22, 314–318.

[2] Cat. 16, 78–107.

[3] Житие 30. Дж. МакГаккин, основываясь на хронологии Озэрра, утверждает, что Симеона, вероятнее всего, рукополагал патриарх Антоний Студит, а не Николай Хрисоверг, и что, учитывая быстрое возвышение Симеона на игуменство всего после трех лет жизни в монастыре св. Мамаса, его предыдущий перевод сюда из Студийского монастыря следует рассматривать скорее как «повышение», чем как «изгнание». См.: *McGuckin*. Symeon. Мы, однако, не видим достаточных оснований для подобных предположений.

[4] Житие 30, 20–27.

новил монастырский храм, покрыл пол мрамором и приобрел новую церковную утварь, а именно облачения, иконы и каменные светильники. Он также организовал библиотеку и ризницу[1]. Возможно, прежние связи Симеона в аристократических кругах помогли ему найти финансовую поддержку своей деятельности по восстановлению монастыря[2].

Однако главной задачей Симеона было поднятие духовного уровня братии, которая на протяжение многих лет оставалась без духовного руководства. Он обращался к монахам с горячими увещаниями, призывая их бороться со страстями и исполнять заповеди Христовы. Из его сочинений этого периода, например, 1-го Огласительного Слова, произнесенного вскоре после того как он стал игуменом, ясно, что он рассматривал монастырь как единую семью, духовным отцом которой он был поставлен по воле Божией.

> Поразительно, — пишет архиепископ Василий (Кривошеин), — как с первого же обращения к своим монахам Симеон стремится установить с ними личную духовную связь. Нелегко было воплотить на практике высокие идеалы нового игумена в монастыре, где духовная жизнь была на довольно низком уровне. Зная это, Симеон вновь и вновь старается заручиться поддержкой братии в общем деле возрождения монастыря. Он не перестает призывать их начать новую жизнь[3].

Пламенная проповедь Симеона не осталась без ответа: вскоре монастырь пополнился новыми монахами, среди которых было немало преданных учеников Симеона. Молодой игумен приобрел известность среди жителей Константинополя: многие из тех, кто состоял на государственной службе, а также зажиточные патриции стали его последователями. Главная тема большинства его проповедей — призыв к мис-

---

[1] Житие 34, 12–21.

[2] Дж. МакГаккин обращает наше внимание на тот факт, что Симеон пользовался покровительством византийской аристократии на протяжении всей своей жизни. См.: *McGuckin*. Symeon.

[3] SC 96, 35–36.

тическому единению со Христом, которое, как он считал, доступно всякому, кто возжелает его[1].

Призывы и увещания Симеона были основаны на его собственном опыте. Главной и общей темой всех его проповедей был Божественный свет, который сам он созерцал все чаще и чаще. Однако долгое время он не осознавал, что под видом света ему являлся Христос, — пока Сам Христос не обратился к нему со словом. Во 2-м Благодарении Симеон подробно рассказывает о том, как однажды услышал голос Христа, сказавшего ему:

> Я — Бог, ради тебя ставший человеком, и так как ты от всей души взыскал Меня, отныне ты будешь братом Моим и сонаследником Моим и другом Моим[2].

Из других сочинений Симеона явствует, что после этой особой личной встречи со Христом мистическое чувство постоянного присутствия Христа не покидало его.

Симеон не считал свои мистические видения чем-то необычайным; он был уверен, что каждый, кто взыщет Бога всем сердцем, удостоится увидеть Божественный свет. Поэтому в проповедях, обращенных ко всей общине, он открыто говорил о собственном опыте, считая, что это побудит братию следовать его примеру и в конечном итоге приведет их к такого же рода опыту, который, по его мнению, составляет самую сердцевину подлинно христианской жизни.

Однако далеко не все слушатели Симеона были способны принять его учение и последовать ему: многим его духовный идеал казался слишком высоким. Некоторым монахам, привлеченным его ревностью, позднее недостало усердия, и они покинули монастырь. С другой стороны, среди тех, кто оставался в монастыре, постепенно нарастало сопротивление; между игуменом и братией усиливались трения. Симеону ставили в вину то, что он слишком часто говорит о собственном опыте: это могло показаться нарушением монашеской этики, согласно

[1] Ср.: Hymn 27, 131–132.

[2] Euch. 2, 230–233.

которой монах не должен говорить о себе. Требовательная настойчивость, с которой Симеон призывал стремиться к достижению духовных даров, раздражала тех, кто был лишен их. Наконец, некоторые мнения Симеона не могли остаться незамеченными — о бесполезности Крещения для тех, кто остается нечувствительным к полученной им благодати Святого Духа, о недейственности причащения для тех, кто не видит Христа душевными очами, о невозможности спасения для тех, кто сознает за собой хотя бы малейшую страсть, и т. д. Подобные мысли, высказанные в остро полемическом тоне, могли послужить поводом для обвинения Симеона в неправославии.

Атмосфера в монастыре постепенно накалялась. В патриаршество Сисинния I (995–998) некоторые монахи открыто выступили против игумена: когда он проповедовал во время утрени, они с громкими криками бросились к нему, готовые изгнать его из монастыря, но Симеон, по утверждению Никиты, стоял на месте, не поднимая рук и глядя на своих ненавистников с улыбкой и «светлым лицом». Вне себя от злобы, они выскочили из храма, сорвали запоры монастырских ворот и побежали через весь город к патриарху[1]. Тот вызвал Симеона и, допросив, убедился в его невиновности. Он хотел изгнать непокорных, но Симеон умолил его вернуть их в обитель[2]. После этого он оставался игуменом до тех пор, пока в 1005 (1013) г. не передал полномочия своему ученику Арсению[3].

---

[1] Житие 38, 7–39, 14.

[2] Житие 39, 14–40, 10.

[3] *Hausherr*. Mystique, ХС. По словам Никиты, отставка Симеона была добровольной: жизнь Симеона текла «вполне благополучно», но заботы о монастыре нарушали его безмолвие, поэтому он «решил организовать управление монастырем согласно с древним обычаем и освободиться от забот... Затем, по решению патриарха Сергия, он охотно оставил пост игумена...» (Житие 59, 1–12). Следовательно, помимо «желания» Симеона, было и решение патриарха. Из слов Никиты можно заключить, что конфликт между Симеоном и Стефаном Никомидийским (см. далее) возник после отставки Симеона. Однако он указывает, например, что Симеон вернулся к «своему стаду» после размолвки со Стефаном (Житие 77, 2) и что он присоединился к «подчиненным ему монахам» (Житие 82, 11). Есть веские доводы в пользу предположения, что в действительности конфликт возник в тот период, когда

Симеон, вероятно, предполагал, что, уйдя в затвор, проведет остаток дней в безмолвии, но его ждали новые испытания. Бывший митрополит Никомидийский Стефан[1] открыто возвысил против него голос и обвинил в том, что он чрезмерно почитает своего духовного отца, к тому времени давно уже почившего. Ежегодно в день памяти своего старца Симеон устраивал в обители торжественное богослужение, за котором присутствовало множество почитателей старца. Была также написана икона Симеона Благоговейного и составлена служба ему[2]. Стефан упрекал Симеона за то, что последний прославлял своего духовного отца прежде, чем тот был официально канонизирован[3]. Никита описывает этот

---

Симеон еще был игуменом, и именно конфликт с синкеллом был причиной отставки Симеона. Ср.: *Каждан*. Замечания, 9.

[1] Стефан был назначен митрополитом Никомидийским в 976 г., но оставил свою епархию и жил в Константинополе; он был близок и к патриарху, и к императору. См.: Житие 74, 5–12; ср.: *Hausherr*. Mystique, LI–LVI. Ему принадлежат несколько богословских и агиографических сочинений, среди которых, по всей вероятности, и агиографический сборник «Менологион Василия II». См.: *Beck*. Literatur, 531–532. В некоторых местах «Жития», написанного Никитой, он назван «Симеон Алексинский» (Житие 74, 6; 93, 25; 99, 4), но происхождение этого наименования неясно. См.: *Lequien*. Oriens, I, 594.

[2] Житие 72, 22–26. Никита упоминает «гимны», «похвалу» и «житие», написанные Симеоном в честь духовного отца.

[3] В действительности, раннехристианская Церковь не знала практики формальной канонизации в современном значении: Церкви было чуждо представление (впервые выраженное иконоборцами VIII в.), будто «требуется особенная человеческая инициатива для того, чтобы провозгласить что-либо относящимся к области священного», см.: *Brock*. Iconoclasm, 57. Почитание святого обычно начиналось там, где он жил (в монастыре, городе, селе) и либо ограничивалось этой областью (так называемые «местночтимые» святые), либо распространялось вширь, порой по всему христианскому миру. Однако время жизни Симеона Нового Богослова совпало с кодификацией святых: Симеон Метафраст собрал древние жития святых и сделал новую их редакцию. Как указывает П. Лемерль, почти все святые из собрания Метафраста принадлежали к древности и лишь очень немногие — к иконобор-

конфликт как столкновение законнического формализма с подлинной духовностью: для Симеона святость его духовного отца была вне сомнений, и он не нуждался в официальном ее подтверждении.

Однажды Стефан встретил Симеона в здании патриархии и спросил его: «Как ты отделяешь Сына от Отца, мыслью или делом?»[1] Вопрос Стефана отражал один из самых значительных догматических споров того времени[2], хотя задан был, вероятнее всего, с тем, чтобы показать недостаточную начитанность и необразованность Симеона. Из вопроса Стефана можно заключить, что Симеон был вовлечен в какого-то рода триадологический спор; в таком случае возможно, что его разногласие со Стефаном отражало различие их позиций в этом споре[3]. У нас нет достаточных данных, подтверждающих это предположение, да и богословская подоплека спора до сих пор неясна. В последующих главах работы нам еще придется обращаться к этому конфликту, немаловажному для истории восточной духовности, и пытаться прояснить его природу.

Симеон не ответил сразу, но пообещал дать ответ в письменной форме, после чего вернулся в келлию и написал послание в стихах, известное как Гимн 21. Изложив сначала свое учение о Святой Троице,

---

ческой или после-иконоборческой эпохе; это была своего рода «антикваризация», или «архивизация» святых. См.: *Lemerle*. Humanisme, 293. «Составление корпуса Метафраста и Константинопольского Синаксария, — пишет другой ученый, — и сопротивление, каким была встречена попытка Симеона Нового Богослова утвердить почитание своего духовного отца Симеона Студита показывают, что с конца X столетия официальная Церковь стремилась считать сонм святых своего рода замкнутым сообществом, в котором все места более или менее заняты», см.: *Magdalino*. Holy Man, 61. Симеон Новый Богослов с его идеей о том, что достижение святости возможно во все времена, с его постоянной борьбой с «новыми еретиками», которые отвергали такую возможность, с его самовольно установленным культом Симеона Студита оказался в оппозиции этим тенденциям, характерным для официальной Церкви. Подробнее этот вопрос будет обсуждаться в Главе IV настоящей работы.

[1] Житие 75, 16–17.

[2] Подробнее об этом см. в Главе V.

[3] Ср.: *Darrouzès*. SC 122, 9–10.

он затем резко выступает против тех, кто дерзает богословствовать, не обладая мистическими дарами: эта тема очень характерна для Симеона, и здесь она развита с особой полемической заостренностью. По мнению Симеона, Святой Дух посылается

*Не неверующим, не славолюбивым,*
*Не риторам, не философам,*
*Не изучившим эллинские писания,*
*Не ведущим актерский образ жизни (σκηνικὸν βίον),*
*Не говорящим изящно и красноречиво,*
*Не удостоившимся высоких титулов...*
*Но нищим духом и жизнью,*
*Чистым сердцем и телом,*
*Стяжавшим простое слово и еще более простую*
*Жизнь и более простой образ мыслей*[1].

Косвенно обличив таким образом Стефана, Симеон затем переходит в открытую атаку:

*Прекрати, человек, содрогнись, смертный по природе...*
*Как только дерзаешь ты, будучи сам весь плотью*
*И еще не сделавшись, подобно Павлу, духом,*
*Философствовать и говорить о Духе?..*
*Да, оставь любопытство,*
*Отвергни богохульство своих слов...*
*И, как змея, всячески приобрети мудрость,*
*Яд же злобы изблюй!..*[2]

Можно представить, в какое негодование привело это послание честолюбивого митрополита. Он подал жалобу на Симеона патриарху и епископам: под его давлением в начале 1009 (1020) г. был созван Синод, который и принял решение об изгнании Симеона из обители

[1] Hymn 21, 54–68.
[2] Hymn 21, 118; 174–176; 317–318; 400–401.

св. Мамаса[1]. Одновременно Стефан организовал налет на обитель, в ходе которого иконы Симеона Благоговейного были по его приказанию варварски уничтожены[2].

Изгнанный из Константинополя, Симеон поселился при храме св. Марины близ Хрисополя, где основал небольшой монастырь[3]. Вскоре его друзья в столице добились от патриарха Сергия II и от Синода полного его оправдания, и ему было предложено вернуться в прежнюю обитель или даже занять епископскую кафедру[4]. Однако Симеон отверг эти предложения и провел оставшиеся годы жизни в монастыре св. Марины в окружении своих учеников.

Несмотря на бурные события и связанные с ними душевные потрясения, внутренняя мистическая жизнь Симеона, как кажется, никогда не ослабевала. По словам Никиты, он получил многие духовные дары, в том числе прозорливость, пророчество и чудотворение. Биограф сообщает, что однажды Симеон исцелил от тяжелого недуга некую игумению, явившись ей в видении вместе со своим старцем Симеоном Благоговейным. В другой раз он исцелил юношу, который не мог принимать пищу: он благословил кусок хлеба и дал его юноше, после чего тот сразу выздоровел. Он также вернул здоровье парализованному мальчику, пролежавшему в болезни четыре года, помазав его маслом от лампады при иконе св. Марины. Симеон также исцелил одного из своих друзей, у которого случился инсульт, и лицо его было так перекошено, что он не мог открыть рот. Рассказывая об этих случаях, биограф Симеона всякий раз подчеркивает, что Симеон проявлял к боль-

---

[1] Житие 94, 1–22. В других местах (см.: Житие 104, 18–19; ср. 108, 8–9) Никита указывает, что патриарх согласился с почитанием Студита и даже принимал участие в торжествах, устроенных Симеоном. Тот факт, что он впоследствии переменил мнение, может быть объяснен лишь влиянием Стефана.

[2] Житие 93, 1–12.

[3] Житие 100, 1–26. Никита сообщает, что жители соседних селений отнеслись к Симеону враждебно: некоторые даже бросали в него камни. См.: Житие 112, 7–8.

[4] Житие 102, 14 – 103, 18.

ным великое сострадание и при виде человека, пораженного болезнью, проливал слезы[1].

Незадолго до кончины Симеон заболел сам. Его тело истощилось до крайности, он не мог двигаться и проводил целые дни лежа на кровати. Он уже не мог совершать каждый день Литургию, как делал всю жизнь, но по-прежнему ежедневно причащался. Время его кончины было ему открыто заранее. Он также предсказал ученикам, что спустя тридцать лет после его смерти его останки будут торжественно перенесены в Константинополь; так оно и случилось впоследствии. Симеон скончался 12 марта 1022 (1037/38) г., окруженный учениками, которые со слезами на глазах и с возжженными свечами пели ему отходную[2].

## 2. Творения преподобного Симеона

Преподобный Симеон оставил богатое письменное наследие. В него вошли 3 Богословских Слова, 15 Нравственных Слов, 34 Огласительных Слова, 2 Благодарения, 225 Глав, 58 Гимнов и 4 Послания. Существуют также приписываемые Симеону сочинения, подлинность которых оспаривается учеными.

Основным догматическим сочинением Симеона являются СЛОВА БОГОСЛОВСКИЕ (Theol.). Это три трактата, объединенные одной темой — единства Святой Троицы. Они были составлены по случаю экзегетического спора о словах Христа «Отец Мой более Меня» (*Ин.* 14:28). Преподобный Симеон полемизирует со своими противниками, опровергая их «новое суегласие и безумное богословие»[3], согласно которому Сын не равен Отцу. Единство Святой Троицы доказывается цитатами из Писания, а также при помощи аналогии с трехсоставностью души человека. Название трактатов и некоторые моменты изложения перекликаются с классическими «Словами о богословии» святителя Григория Назианзина. В обоих произведениях развивается характерная мысль о том, что богословствовать может не всякий, а

[1] Житие 113–122.

[2] Житие 128, 1 – 129, 11.

[3] Theol. 1, 18–19.

только тот, кто удостоился созерцания Бога и посещения благодати Святого Духа. Истинное знание Бога достигается прежде всего опытом и практикой: оно доступно аскетам и мистикам, а не самозванным богословам, которые бравируют своей ученостью. В 3-м Слове преподобный Симеон излагает учение о Боге как свете, причастником которого может стать человек.

СЛОВА НРАВСТВЕННЫЕ (Eth.). Название этой группы из 15-ти Слов «Βίβλος τῶν ἠθικῶν» можно перевести как «Книга об этике» или «Книга нравственных (рассуждений)». Составителем сборника и автором заглавия является, по-видимому, Никита Стифат. Это отдельные трактаты, не связанные между собой единством тематического плана: содержание их очень разнообразно. В 1-м и 2-м Словах излагается история грехопадения и последующего обновления человека, подробно говорится об Адаме, Еве и их потомках, об истории богоизбранного народа, об искуплении человечества Христом — Новым Адамом, о Церкви как новом рае. Другие слова, меньшие по объему, затрагивают широкий круг богословских, нравственных и аскетических тем: они посвящены бесстрастию, любви к Богу, «животворной мертвости», покаянию, боговидению, богопознанию. Несколько трактатов посвящены толкованию посланий апостола Павла[1]. Два последних трактата по размеру и стилю напоминают Слова Огласительные — один из них посвящен праздникам, другой рисует образ истинного безмолвника[2].

СЛОВА ОГЛАСИТЕЛЬНЫЕ (Cat.). Это сборник поучений для монахов, включающий в себя 34 Слова, произнесенные преподобным Симеоном во время его игуменства в монастыре св. Мамаса. Жанр монашеских Оглашений (Κατηχήσεις) восходит к преподобному Феодору Студиту (759–826), от которого осталось два сборника — Большое и Малое Оглашения. Симеон заимствует у Феодора только форму; по содержанию его слова имеют мало общего с Оглашениями Студита, который писал в основном на моральные темы, не являющиеся центральными для Симеона, который всегда оставался в первую очередь мистиком и созерцателем. «Можно даже сказать, — замечает исследо-

[1] Eth. 3; 12; 13.

[2] Eth. 14; 15.

ватель, — что духовность преподобного Симеона была своего рода реакцией против формалистического общежительного строя, который утвердился в Студийском монастыре при преемниках преподобного Феодора, когда их великого учителя больше не было в живых»[1].

1-е Оглашение, «О любви», произнесенное Симеоном при вступлении в должность игумена, является «изложением его программы» как руководителя монашеского стада[2]. В следующих Словах он неоднократно возвращается к теме любви. Очень много и часто Симеон говорит о видении Бога, единении с Богом, таинственном осиянии, причастии Святого Духа, а тех, кто отвергает возможность ви́дения Бога лицом к лицу еще в этой жизни, называет «новыми еретиками»[3]. Большая группа Оглашений посвящена покаянию, слезам и сокрушению, часто затрагиваются и аскетические темы: пост, воздержание, бдение, молчание, память смертная, борьба со страстями. Сборник Огласительных Слов — это школа духовного делания, направленного к одной цели — единению с Богом и обожению.

Два БЛАГОДАРЕНИЯ (Euch.) в издании Sources Chrétiennes примыкают к сборнику Огласительных Слов, являясь заключительной частью последнего. В рукописной традиции 1-е Благодарение, как правило, помещается в конце Оглашений, хотя везде характеризуется как отдельное произведение и вводится пометкой **Τοῦ αὐτοῦ** («Его же»). 2-е Благодарение помещается или в конце Гимнов, или в конце Посланий. В обоих Благодарениях преподобный Симеон в форме молитвы к Богу излагает свою мистическую автобиографию, ярко и подробно описывая видения света и встречи с живым Христом.

ГЛАВЫ (Cap.). Это сборник, состоящий из трех частей: 100 глав «практических и богословских», 25 «умозрительных (гностических) и богословских», и еще 100 «богословских и практических». Ж. Даррузес склонен видеть в Главах своего рода дневниковые записи, случайные заметки: «Писатель собирал изо дня в день мысли, которые казались ему подходящими, или откладывал отдельные замечания по основным пунк-

---

[1] *Василий (Кривошеин), архиепископ*. Симеон, 30–31.

[2] Там же, 26.

[3] Cat. 29, 137–190.

там вероучения, не имея какого-либо плана или логической последовательности»[1]. Однако, несмотря на то, что сборник составлен из разрозненных мыслей, в целом он представляет собой свод всего святоотеческого богословия и аскетики. Важнейшие догматические, нравственные и практические вопросы изложены в Главах с предельной ясностью и краткостью. Жанр глав, объединенных в группы по 100 (так называемые «сотницы», или центурии), традиционен для монашеской письменности со времен Евагрия, Марка Подвижника и других ранних аскетических писателей. Главы преподобного Симеона являются наименее личным и субъективным по содержанию, наиболее традиционным по форме из всех его произведений; тем не менее, и в них ясно прослеживается новизна его богословской мысли: это особенно относится к 25 главам, помещенным в середине сборника («как плод в его оболочке», по выражению Ж. Даррузеса[2]) и являющимся его духовной сердцевиной.

ГИМНЫ (Hymn). Уникальное, почти не имеющее аналогов в мировой литературе, собрание молитвенных излияний, философских и богословских трактатов, описаний мистического опыта, изложенных в поэтической форме. Полное название книги «Τῶν θείων ὕμνων οἱ ἔρωτες» можно перевести как «Любовные (излияния) Божественных Гимнов» или «Гимны Божественной любви». Сюда включены 58 Гимнов; составителем сборника и автором заглавий большинства Гимнов является Никита Стифат.

Центральная тема всего сборника — видение Божественного света, которого удостоился Симеон и к которому, по его мнению, призваны все христиане. Трудно дать классификацию Гимнов по содержанию, но бóльшая часть их говорит о Божественном осиянии, видении света и единении с Богом (1–2, 8–9, 11, 14 и др.): это описания собственного духовного опыта Симеона. Несколько Гимнов имеют подзаголовок «О богословии» (31, 33, 38, 52) и затрагивают догматические вопросы, хотя почти везде Симеон выходит за рамки указанной в заглавии темы. Это замечание относится и к 21-му Гимну, адресованному Стефану Никомидийскому и являющемуся ответом на вопрос последнего о различии между Отцом и

[1] *Darrouzès*. SC 51-bis, 29.

[2] Ibid., 34.

Сыном, но фактически направленному вообще против книжного богословия и попыток понять Святую Троицу человеческим умом. Многие Гимны обращены непосредственно к Богу; они имеют подзаголовки «благодарение с исповеданием и богословием» (20), «исповедание, соединенное с молитвой» (46), «моление» (7), «моление и молитва» (37) и так далее. Отдельные Гимны обращены к монахам и священникам (3–4, 14); некоторые из них носят обличительный характер (21, 26, 58). Встречаются гимны, написанные от лица Бога (41, 53) или в форме диалога со своей душой (48). Метрика Гимнов не традиционна ни для античной классической поэзии, ни для византийской церковной гимнографии. Большинство гимнов написано так называемым «политическим» (гражданским) пятнадцатисложником, нередко употребляется также двенадцатисложный ямбический триметр и анакреонтический восьмисложник. Почти во всех Гимнах встречаются метрические нарушения и неправильности, свидетельствующие о свободе и непринужденности, с которыми Симеон пользовался стихотворными размерами[1].

Симеон является автором ПОСЛАНИЯ ОБ ИСПОВЕДИ (Ep. 1) и еще трех ПОСЛАНИЙ (Ep. 2–4). Текст «Послания об исповеди» опубликован К. Холлем. Оригинальный текст трех других Посланий до сих пор не опубликован. В этих Посланиях, адресованных частным лицам, с наибольшей полнотой раскрыто учение Симеона о духовном руководстве и отцовстве, а также его взгляды на иерархию и таинства, в особенности на таинство исповеди.

Симеону, возможно, принадлежит небольшое полемическое сочинение ДИАЛОГ СО СХОЛАСТИКОМ, приписываемое в некоторых изданиях Диадоху Фотикийскому или Марку Подвижнику[2].

Следует сказать о тех произведениях, которые в разное время приписывались Симеону, однако современная наука ставит под сомнение или отрицает их подлинность.

Это, во-первых, 24 СЛОВА АЛФАВИТНЫХ, вошедшие в издание Дионисия Загорейского (1790) и оттуда взятые святителем Феофаном

[1] *Koder*. SC 156, 83–88.

[2] Это сочинение издано вместе с творениями блаженного Диадоха в SC 5, 180–183.

Затворником в русский перевод[1]. В основном эти Слова состоят из фрагментов Огласительных Слов, текст которых значительно изменен и приспособлен для чтения мирянами. «Мы не имеем более дело с проповедями, но с духовными трактатами, предназначенными для более широкого круга читателей, переработанными, несомненно, на основании Огласительных Слов, но лишенными их оригинальности и силы», — говорит архиепископ Василий[2]. Трудно предположить, чтобы Симеон, крайне редко цитирующий самого себя, занялся переработкой своих Оглашений. Кроме того, по стилю Алфавитные Слова заметно отличаются от других писаний Симеона. Ж. Гуйар считает возможным приписать авторство Слов Константину Хрисомалле, жившему в XII в.: его сочинения после того, как он был осужден в ереси, якобы, были надписаны именем Симеона Нового Богослова[3]. Мы, однако, полагаем, что круг идей Алфавитных Слов достаточно близок к учению преподобного Симеона; в них, во всяком случае, нет ничего сомнительного или еретического (иначе они не попали бы в новогреческое издание и русский перевод святителя Феофана). Нам кажется наиболее вероятным предположение, что составителем этих слов был кто-либо из учеников и последователей Симеона, возможно, пользовавшийся его черновиками или восстановивший по памяти его устные беседы.

Имя преподобного Симеона стоит также над МЕТОДОМ СВЯЩЕННОЙ МОЛИТВЫ И ВНИМАНИЯ, более известным как «Слово о трех образах внимания и молитвы», вошедшим в издание Дионисия Загорейского и перевод святителя Феофана[4]. Этот небольшой трактат содержит описание психосоматического метода концентрации ума в сердце. Трактат известен в рукописях начиная с XIII в.; он, однако, почти никогда не включался в основные собрания творений Симеона. На основании

---

[1] См.: *Симеон Новый Богослов*. Слова I–II. В обоих изданиях (новогреческом и русском) перевод Алфавитных Слов представляют собой, в частности, Слова 1–2, 4–6, 9–10, 13–15, 18, 20, 36, 38–40, 46. Подробнее об этом см.: *Krivochéine*. SC 96, 191–192.

[2] *Василий (Кривошеин), архиепископ*. Симеон и Никита, 44.

[3] *Guillard*. Chrysomallos, 313–327.

[4] В обоих изданиях это Слово 68.

особенностей стиля и изложения, а также исходя из данных текстуальной критики большинство исследователей отрицают подлинность Метода[1]. Архиепископ Василий (Кривошеин) вначале высказывался в пользу подлинности трактата[2], однако впоследствии пересмотрел свое мнение под влиянием научной критики. «Как по стилю... по манере писать и цитировать Святых Отцов, так и по общей духовной настроенности "Метод" значительно отличается от других, несомненно подлинных, творений Симеона, — пишет он. — В частности, в нем находятся предупреждения против ложных видений света — то, чего мы никогда не встретим в подлинных произведениях преподобного Симеона, никогда не ставившего под сомнение свои видения света»[3]. И. Озэрр решительно отрицал подлинность трактата и приписывал его Никифору Исихасту, жившему в XIII в.[4] Атрибуция Озэрра могла казаться убедительной до того, как итальянский ученый А. Риго не так давно доказал ее несостоятельность; впрочем, и он считает Метод произведением XIII в.[5]

Научная критика отвергает подлинность Метода, исходя из того, что психосоматический способ молитвы, описанный в нем, представляется несоответствующим учению Симеона. Последний, якобы, не интересуется методикой молитвы и «не учит нас в своих подлинных творениях "научному методу", как нужно молиться»[6]. Это последнее утверждение исследователя лишь отчасти верно. На самом деле в произведениях преподобного Симеона встречаются весьма конкретные указания на практику молитвы, в том числе весьма близкие тому способу концентрации и сосредоточения, о котором говорится в Методе[7]. В одной из Глав Симеон советует молиться сидя в уединенном углу, «стеснив себя» и сосредоточившись — эти рекомендации очень напоминают указания Метода. Вне зависимости от атрибуции, вопрос о

---

[1] *Hausherr*. Methode, 111–116.

[2] *Василий (Кривошеин), иеромонах*. Афон.

[3] *Василий (Кривошеин), архиепископ*. Симеон, 83.

[4] *Hausherr*. Methode, 129–134.

[5] *Rigo*. Niceforo, 87–93.

[6] *Василий (Кривошеин), архиепископ*. Симеон, 74.

[7] Cap. 1, 64.

которой остается открытым, Метод является классическим произведением византийской монашеской литературы и представляет несомненную духовную ценность.

Небольшой Гимн, начинающийся словами «КТО ХОЧЕТ УВИДЕТЬ СЕЙ СВЕТ...», является поэтической эпиграммой к «Методу священного внимания и молитвы». Является ли настоящий Гимн подлинным произведением Симеона, присоединенным к псевдоэпиграфическому «Методу», или же автор «Метода» написал гимн в стиле Симеона — ответить на этот вопрос сложно. Во всяком случае, в корпус «Божественных Гимнов» он не входит. С другой стороны, и по стилю, и по ритмике, и по содержанию он достаточно близок к подлинным поэтическим произведениям Симеона, а потому может с большой долей вероятности считаться принадлежащим его перу.

Имя преподобного Симеона стоит над МОЛИТВОЙ «ОТ СКВЕРНЫХ УСТЕН», входящей в греческое и славянское «Последования ко святому причащению»[1]. Эта молитва написана анакреонтическим восьмисложником, как и некоторые Гимны Симеона, однако в рукописных сборниках Гимнов она не фигурирует. На основании этого Й. Кодер отвергает авторство Симеона[2]. Однако значительное количество строк молитвы заимствовано из отдельных Гимнов Симеона. Исследователь полагает, что Симеон по чьей-то просьбе составил эту молитву для общего употребления с использованием текста своих Гимнов; «даже в том случае, если молитва составлена не самим преподобным Симеоном, она восходит к его подлинным творениям не только духовно, но и текстуально»[3].

Преподобному Симеону приписывается МОЛИТВА «О ОТЧЕ, СЫНЕ И ДУШЕ», включенная в издание Дионисия Загорейского и в русский перевод Гимнов[4]. Эта молитва стилистически значительно от-

---

[1] Канонник, 501.

[2] *Koder*. SC 156, 20–22.

[3] *Асмус*. Гимны. Как показывает исследователь, из Гимна 17-го в молитву включены строки 48–50, 54, 56–57, 66–68, 70, 73–76. Имеются и заимствования из других Гимнов.

[4] В издании Дионисия Загорейского это Слово 54-е из 2-й части; в русском переводе — Гимн 54.

личается от других Гимнов: постоянные повторения одного и того же стиха в качестве рефрена, параллелизм многих слов и выражений, обращение автора к молитвенному ходатайству Богородицы и святых — все эти и другие особенности не характерны для стиля преподобного Симеона. Иеромонах Пантелеимон (Успенский) настаивает на авторстве Симеона, однако не доказывает его[1]. Й. Кодер, безусловно отвергая авторство Симеона Нового Богослова, считает возможным приписать молитву жившему в X в. Симеону Метафрасту, тем более что во многих рукописях она надписывается его именем. Переписчики в самом деле иногда путали этих двух авторов. А в церковнославянском «Последовании ко святому причащению» (употребляемом старообрядцами и более древнем, чем наше обычное последование) даже имеется канон, надписанный: «Творение преподобнаго Симеона Новаго Богослова, Метафраста, Логофета».

## 3. Издания и переводы творений преподобного Симеона

Вплоть до конца XVIII в. сочинения Симеона Нового Богослова на Православном Востоке существовали главным образом в рукописной традиции.

Первое печатное издание творений Симеона осуществлено Дионисием Загорейским в 1790 г. в Венеции[2]. Это большой том, состоящий из двух частей: в 1-й части помещены 92 Слова и 181 Глава Симеона Нового Богослова, а также «Слово аскетическое» Симеона Студита (Благоговейного) в переводе на новогреческий язык; 2-я часть, имеющая отдельную пагинацию, содержит 55 «других слов в стихах», т. е. Гимнов Симеона Нового Богослова. Таким образом, подлинный текст Симеона содержит лишь 2-я часть. Что касается 1-й части, то это скорее пересказ, чем перевод, потому что Дионисий позволял себе изменять текст в тех случаях, когда ему казалось, что мысль оригинала может смутить читателя. По этой же причине — из опасения смутить кого-либо — Дионисий не включил в свое издание несколько безусловно подлинных про-

[1] *Пантелеимон (Успенский), иеромонах.* О гимнах, XXXI.

[2] См.: DZ.

изведений, например, 2-е, 18-е и 21-е Огласительные Слова, 15-й и 53-й Гимны, Послание об исповеди, некоторые Главы. С другой стороны, в сборник вошли произведения сомнительной подлинности — большинство Слов Алфавитных, «Метод священного внимания и молитвы», молитва «О Отче, Сыне и Душе» и другие.

Помимо этого основного издания, отдельные Слова и группы Слов издавались в различных сборниках, а также в переводах на другие языки. Упомянем латинский перевод Понтануса, изданный в 1603 г.[1] и переизданный Минем в PG[2]: сюда вошли 33 Беседы[3], 38 Гимнов, часть Глав и «Диалог со схоластиком» Симеона Нового Богослова. Несколько сочинений Симеона Нового Богослова, а также часть «Слова аскетического» Симеона Студита были включены Макарием Коринфским и Никодимом Святогорцем в их сборник аскетических текстов «Филокалия» («Добротолюбие»), изданный в 1782 г.[4] (выборки из Симеона Студита даны под именем Симеона Нового Богослова). Оттуда эти сочинения заимствованы преподобным Паисием Величковским в славянское «Добротолюбие священного трезвения», а также святителем Феофаном Затворником в русское «Добротолюбие». 12 избранных Слов преподобного Симеона Нового Богослова изданы Оптиной пустынью в 1852 и 1869 годах: в первый раз на славянском языке в переводе преподобного Паисия Величковского[5], во второй раз на русском — в переводе с этого перевода[6].

Единственное до сего времени наиболее полное издание Слов преподобного Симеона Нового Богослова — это перевод святителя Феофана Затворника, изданный в 2-х томах в конце прошлого столетия[7]. Святитель Феофан переводил с новогреческого издания Дионисия Загорейского,

---

[1] *Symeonis Juniori* Opuscula.

[2] PG 120, 321–688; 709–712.

[3] Эти Беседы (Orationes) представляют собой переработку Слов Огласительных. Таблицу заимствований из Слов Огласительных в Беседы см. в: *Krivochéine*. SC 96, 114–115.

[4] См.: **Φιλοκαλία**.

[5] См.: *Преподобного Симеона* Словеса.

[6] См.: *Симеон Новый Богослов*. 12 Слов.

[7] *Симеон Новый Богослов*. Слова, I–II.

и потому все недостатки этого издания оказались присущи русскому переводу: в два тома, переведенные Феофаном, также вошли сочинения сомнительной подлинности, зато отсутствуют некоторые несомненно подлинные произведения. Кроме того, Феофан внес свои изменения и исправления в текст — кое-что опустил, кое-что добавил от себя, чем еще более удалил перевод от оригинального древнегреческого текста. Поэтому архиепископ Василий (Кривошеин) называет перевод святителя Феофана «пересказом пересказа»[1].

Чтобы утверждение архиепископа Василия не казалось голословным, приведем несколько примеров редакторского вмешательства Феофана в текст Симеона. В 1-м Нравственном Слове Симеон рассуждает о том, каким будет тело человека после всеобщего воскресения: он сравнивает человека с ангелами и говорит, что воскресшие тела будут духовными. Однако он отмечает, со ссылками на апостола Павла (*1 Кор*. 15:44), что ангелы, хотя и нематериальны по сравнению с нами, однако являются «телесными» по сравнению с Богом[2]. Весь этот довольно большой фрагмент Феофаном опущен[3], хотя в переводе Дионисия Загорейского он имеется[4]. Что послужило причиной опущения? Мы не исключаем, что Феофан, будучи автором труда «Душа и ангел — не тело, а дух» (где он оспаривает учение святителя Игнатия Брянчанинова о «тонкой телесности» ангелов), мог не согласиться с преподобным Симеоном и потому решил вовсе опустить этот текст.

В том же Слове Симеон говорит о будущем прославлении твари: «Солнце правды будет сиять в семь раз сильнее, а луна воссияет вдвое ярче нынешнего солнца, звезды же будут подобны нынешнему солнцу, если кто в состоянии вообразить это возвышенными мыслями разума»[5]. Аналогичный текст содержится в издании Дионисия[6]. Однако у Феофана из всего пассажа оставлена одна фраза: «Солнце будет сиять в семь раз

---

[1] *Василий (Кривошеин), архиепископ*. Симеон, 7.

[2] Eth. 1, 5, 25–84.

[3] *Симеон Новый Богослов*. Слова I, 382.

[4] DZ I, 45, 214–215.

[5] Eth. 1, 5, 91–96.

[6] DZ I, 45, 215.

ярче, чем теперь»; все, что касается луны и звезд, опущено[1].

Некоторые яркие и характерные для Симеона выражения в переводе Феофана Затворника теряют свою оригинальность и силу. Так, например, выражение ὁ ἀνυπερήφανος Θεός («негордый Бог»)[2], имеющееся как в оригинале, так и в издании Дионисия Загорейского[3], у Феофана переведено как «многоснисходительнейший Бог», что и менее выразительно, и не соответствует мысли оригинала[4].

Список неточностей, опущений, перифразов и изменений текста, деланных Феофаном Затворником, можно было бы продолжить. Надо, однако, сказать, что Феофан и в других случаях часто не ставил перед собой цель воспроизвести подлинник с буквальной точностью. В предисловии к переводу с новогреческого книги «Невидимая брань», надписанной именем Никодима Святогорца (в действительности она принадлежит перу католического монаха-театинца Лоренцо Скуполи)[5], святитель Феофан говорит о своем переводческом методе: «...Приходилось иной раз изменять слова книги для улажения течения речи, что допускалось инде и без этого. Потому предлагаемую книгу следует почитать не столько переводом, сколько свободным переложением»[6]. Таким же «свободным переложением» является и его перевод Слов преподобного Симеона Нового Богослова. Несмотря, однако, на указанные недостатки, перевод святителя Феофана имел огромное значение для русского читателя, который благодаря ему впервые получил возможность глубоко соприкоснуться с духовным миром великого византийского святого XI столетия.

Святитель Феофан, переведя первую часть изданного Дионисием Загорейским тома, отказался от перевода второй части, содержащей Гимны. Этот труд осуществил в 1910-х годах иеромонах Пантелеимон (Успенский)[1] — высокоталантливый преподаватель Московской Духов-

---

[1] *Симеон Новый Богослов*. Слова I, 382.

[2] Euch. 1, 158–159.

[3] DZ I, 90, 515.

[4] *Симеон Новый Богослов*. Слова II, 487.

[5] См.: *Meyendorff*. Palamas and Spirituality, 44.

[6] Невидимая брань, 3.

ной академии, сделавший бы, несомненно, гораздо больше для изучения творчества Симеона, если бы преждевременная смерть не прервала его ученые труды. Иеромонах Пантелеимон переводил Гимны первоначально по латинскому тексту и лишь впоследствии узнал об издании Дионисия Загорейского, по которому сверил и значительно дополнил свой перевод. Некоторые Гимны в его издании переведены «в прозаической форме» (с латинского), другие — «постишно» (с греческого)[2], впрочем, и те и другие переведены прозой: разница заключается только во внешнем оформлении русского текста. В отличие от Феофана Затворника, иеромонах Пантелеимон старался следовать тексту с максимальной точностью. В его сборник вошли даже такие тексты, которые никогда не публиковались и которые он переводил с рукописи.

До середины нашего столетия все переводчики и исследователи текстов Симеона Нового Богослова были вынуждены пользоваться или рукописями, или чаще всего далекими от совершенства новогреческим и латинским переложениями: подлинный текст большинства произведений Симеона оставался неизвестен.

Первое критическое издание подлинного текста произведений Симеона Нового Богослова было осуществлено французским издательством Cerf в серии Sources Chrétiennes в 1958–1973 гг. К настоящему моменту вышло девять томов. Предполагается также 10-й том, где должны быть напечатаны 4 Послания Симеона. Отдельным изданием выпущен ранее не издававшийся оригинальный текст «Слова аскетического» преподобного Симеона Студита[3].

В издании Sources Chrétiennes греческий текст восстановлен на основе рукописей XI–XVII столетий, снабжен предисловиями, приложениями, богатым научным аппаратом и параллельным французским переводом. Издание Sources Chrétiennes — плод многолетней критико-текстологической работы крупнейших знатоков творчества Симеона. Оно включает в себя все его подлинные произведения и служит основой для полного и всестороннего изучения духовного наследия велико-

---

[1] См.: *Симеон Новый Богослов*. Гимны.

[2] *Пантелеимон (Успенский), иеромонах*. О гимнах, XXVII.

[3] См.: *Симеон Студит*. Слово аскетическое.

го византийского мистика и богослова.

По изданию Sources Chrétiennes нами переведены полностью «Главы богословские, умозрительные и практические» преподобного Симеона[1] и его избранные Гимны[2].

## 4. Цель и содержание настоящей работы

Лишь совсем недавно богатое литературное наследие Симеона стало доступно исследователям. Вот почему, хотя Симеон уже успел получить всеобщее признание как один из величайших византийских мистиков, литература о нем довольно скудна. Ему посвящено несколько монографий, среди которых первое по значимости место получила книга архиепископа Василия (Кривошеина)[3]; она представляет собой подробное, сбалансированное и доступное для широкого читателя изложение жизни и учения Симеона[4].

В современной науке Симеона изображают великим «мистиком огня и света»[5], но его связь с православным Преданием еще не до конца исследована[1]. Интерес к Симеону в первую очередь как к мистику при одно-

---

[1] См.: *Симеон Новый Богослов*. Главы.

[2] См.: *Симеон Новый Богослов*. «Прииди, Свет Истинный».

[3] См.: *Василий (Кривошеин), архиепископ*. Симеон.

[4] Среди прочих основных научных трудов о Симеоне упомянем: *Holl*. Enthusiasmus; *Biedermann*. Menschenbild; *Völker*. Praxis; *Turner*. Fatherhood. Очерк некоторых основных тем мистического богословия Симеона можно найти в статье Ж. Гуйара в DTC 14/2, 2941–2929 и в статье Т. Шпидлика в DSp 14, 1387–1401. Среди книг и статей, посвященных отдельным аспектам учения и духовности Симеона, приведем: *Hausherr*. Mystique; *Idem*. Direction; *Fraigneau-Julien*. Sens; *Hatzopoulos*. Two Outstanding Cases; *Ware*. Father; *Idem*. Mystery; *Каждан*. Замечания; *Kazhdan*. System. О Симеоне было написано несколько диссертаций, в частности: *Stathopoulos*. Gottesliebe; *Deppe*. Christ; *Rossum*. Problem; *Lascaris*. Liberation. Некоторые другие сочинения о Симеоне будут упомянуты по ходу нашего исследования.

[5] См.: *Maloney*. Mystic (title).

временном невнимании к его месту в православном Предании может отчасти объясняться преобладанием западного научного подхода к мистицизму в посвященных Симеону современных исследованиях. Западные исследователи часто поддаются искушению рассматривать мистика как «религиозного бунтаря, который подрывает общепринятые нормы ортодоксии (православия), ставя свой собственный опыт выше любых учений общепризнанных авторитетов и нередко порождая серьезное противодействие — вплоть до того, что его предают смерти как еретика»[2]. До некоторой степени такая точка зрения может соответствовать средневековому западному мистицизму, который часто превращался в индивидуалистичное, порой почти протестантствующее движение религиозных энтузиастов, противопоставляющее себя формальной, рационалистической и традиционной «ортодоксии». Ученые отчасти склонны переносить такое понимание мистицизма на Симеона и представлять его автором, чьи взгляды «попахивали мессалианством»[3], содержали «сомнительное православие»[4] и были близки к протестантизму[5]. Одна исследовательница даже нашла в «Главах» Симеона «поразительное

[1] У архиепископа Василия (Кривошеина) Симеон изображается почти изолированно, без ссылок на Предание. Самым ценным исследованием, посвященным взаимосвязи между Симеоном и святоотеческим Преданием, остается исследование В. Фелькера (*Völker*. Praxis), но этот труд касается только аскетизма и мистицизма Симеона. Вышеупомянутые исследования Б. Френо-Жюльена, Х. Тернера, А. Хатцопулоса и др. рассматривают частные вопросы. Кроме того, все эти авторы ограничивают свои поиски параллелей с Симеоном областью святоотеческих творений, которая составляет все же лишь часть православного Предания; как мы увидим, для Симеона патристическая литература была далеко не единственным и не главным источником, из которого он черпал вдохновение.

[2] *Katz*. Mysticism, 3.

[3] *Mango*. Byzantium, 119. Ср.: *Bois*. Hésychastes, 8–10. Симеон представлен мессалианином в двух диссертациях, хронологически отделенных одна от другой промежутком в 300 лет, см.: *Allatius*. Diatriba; *Deppe*. Christ.

[4] *Darrouzès*. SC 51-bis, 36.

[5] *Idem*. SC 122, 37.

сходство с нео-павликианством и богомильством»[1].

Совершенно очевидно, что для Симеона его собственный мистический опыт являлся основным источником богословского и литературного вдохновения. Верно и то, что Симеон находился в конфликте с представителями «официальной» Церкви: в этом сходство между ним и некоторыми западными мистиками. Но действительно ли Симеон пытался противопоставить свой личный опыт опыту Церкви и поставить его «выше любых учений общепризнанных авторитетов» традиционного Православия? Следует ли рассматривать его конфликт с церковными властями как столкновение с Преданием Церкви, или это был спор о природе самого Предания, которое по-разному понималось Симеоном и его оппонентами? Мы убеждены, что в лице Симеона мы встречаемся с абсолютно традиционным мистицизмом в православном смысле слова, и постараемся доказать это в ходе нашей работы. Нам предстоит исследовать мистическую природу Традиции и традиционную природу мистицизма, а также познакомиться с Симеоном как личностью в высшей степени своеобразной и вместе с тем весьма традиционной, т. е. верной Преданию.

Наша работа задумана как продолжение труда архиепископа Васи-

[1] *Garsoian*. Heresy, 107 ff. Эта статья — образец того, как на основании внешнего и поверхностного параллелизма в отдельных мыслях и выражениях между православными авторами и еретиками ученый в результате предлагает нам совершенно искусственный и ложный образ православного писателя. Побуждаемая намерением «доказать, что... православный и неправославный мистицизм сосуществуют, и напомнить, что граница, отделяющая правоверие от ереси, всегда крайне тонка» (по сути, это побуждение лежит в основе многих сочинений современных византологов и патрологов), Н. Гарсоян представила список «соответствий» между «Главами» Симеона и учением «нео-павликиан» (термин изобретен самой Н. Гарсоян). Например, она высказывает предположение, что Симеон «отвергал» Крещение и иерархию, чего на самом деле не было (см. обсуждение этого вопроса в Главе VIII). Исследовательница доходит до того, что постулирует, будто на мистицизм Симеона «возможно, повлияло очарование сатанизмом в современной ему Византии». См.: Ibid., 112.

лия (Кривошеина) в направлении, указанном этим выдающимся ученым. Завершая свою книгу о Симеоне, он писал:

> Работа наша завершена, но мы опять стоим перед теми же недоуменными вопросами: кем был преподобный Симеон, что означает в точности его прозвание «Новый Богослов»? Как такая личность могла появиться в византийском мире? Откуда он духовно происходит и каково его место в православной духовности и в Православии вообще?[1]

В настоящем исследовании мы предпримем попытку дать ответ на некоторые из этих вопросов, в частности, попытаемся определить место Симеона в православном Предании, найти духовные корни Симеона и сравнить его учение с учением предшествующих Отцов. Наше исследование будет сфокусировано на тех чертах православного Предания, которые обусловили развитие Симеона как богослова, и на совпадении между взглядами Симеона и традиционным церковным учением.

Мы сосредоточимся в значительной степени на тех аспектах богословия Симеона, которым еще не уделялось достаточное внимание в существующей литературе. Подход Симеона к Библии, т. е. его понимание Писания и его экзегетический метод никогда не рассматривались. Не исследовалось отношение Симеона к богослужению и влияние на него литургических текстов. Место Симеона в студийской монашеской традиции, к которой он принадлежит, не определено. Личность его духовного отца, Симеона Благоговейного (Студита), остается в тени. Связь между Симеоном Новым Богословом и святоотеческим Преданием в целом выяснена лишь частично. Ученые прошли мимо некоторых важных аспектов учения Симеона, например, его антропологии и триадологии. Не претендуя на то, чтобы заполнить все эти пробелы, мы все-таки попытаемся ответить на некоторые вопросы, на которые не было дано ответа в трудах наших предшественников по изучению литературного наследия Симеона.

Наш исследовательский метод будет состоять в идентификации тради-

---

[1] *Василий (Кривошеин), архиепископ*. Симеон, 351.

ционных корней основных богословских, аскетических и мистических идей Симеона. В поисках параллелей между Симеоном и более ранними Отцами мы сосредоточим внимание в первую очередь на тех писателях, которые были (или могли быть) известны Симеону, а не на тех авторах, которые *в современной науке* считаются великими мистиками восточного христианства. Изучая Симеона, мы с удивлением обнаружили отсутствие у него какой бы то ни было зависимости от ведущих писателей периода становления мистического богословия[1], таких как Ориген, Григорий Нисский и Дионисий Ареопагит, не говоря уже о Платоне, Филоне и Плотине, которых, наряду со всей неоплатонической традицией, Симеон фактически игнорирует. С другой стороны, мы обнаружили, что на Симеона сильно повлияло учение святого Григория Богослова, который пользовался большой популярностью на протяжении всей истории Византии, но которого современные исследователи мистицизма недооценивают. В нашей работе мы будем главным образом говорить о точках непосредственного соприкосновения между Симеоном и Преданием, каковыми являются, в частности, творения Григория Богослова, которого Симеон читал и цитировал, или Симеона Студита, его духовного отца, а также книги Священного Писания и многие богослужебные, агиографические и аскетические тексты, читавшиеся за монастырским богослужением. Меньше внимания будет уделено тем авторам, которые, как представляется, не оказали прямого влияния на Симеона.

Поскольку наша работа о Симеоне касается мистицизма и Предания (Традиции), позволим себе кратко пояснить, что мы подразумеваем под этими двумя терминами.

Мистицизм, согласно определению Э. Лауфа, есть «стремление к непосредственной связи с Богом и опытное переживание этой связи»[2]. По существу, термин «мистицизм» чужд православному словоупотреблению, поскольку не встречается в писаниях Отцов Церкви. Однако он происходит от греческого прилагательного μυστικός (сокровенный, таинственный), которое очень часто встречается в святоотеческой литературе вообще[1] и у Симеона в частности. Симеон говорит о «таинственном озаре-

[1] Ср.: *Louth*. Origins, XI ff.

[2] Ibid., XV.

нии»[2], «таинственном созерцании»[3], «таинственном сиянии»[4], «таинственном соединении» со Христом[5]. Таким образом, прилагательное μυστικός у Симеона во многих случаях относится к опыту, связанному с видением Бога как нетварного света. Это дает нам право употреблять словосочетание «мистический опыт» как равнозначное понятиям «видения Божественного света» или «боговидения», а слово «мистик» как определение человека, пережившего это видение[6]. Термин же «мистицизм» будет обозначать и личный опыт боговидения («непосредственной связи с Богом»), которого удостоился тот или иной церковный писатель, и его отношение к этому переживанию, отраженное в его творениях.

Что касается термина παράδοσις («Предание», «Традиция», лат. traditio), то мы будем употреблять его в том значении, которое он получил в творениях византийских Отцов Церкви. Афанасий Великий говорит:

> ...Посмотрим на самое первоначальное Предание (παράδοσις), на учение и веру Вселенской Церкви (καθολικῆς ἐκκλησίας) — [веру], которую передал Господь, проповедали апостолы, сохранили Отцы[7].

Иоанн Дамаскин указывает, что παράδοσις состоит как из письменных, так и из незаписанных источников[8], и определяет его как «пределы вечные, которые положили Отцы наши»[9]. На основании этих определений можно сказать, что Предание есть живое преемство учения, духовности и опыта, которые берут начало от Христа и сохраняются в Церкви на протяжении столетий. В православном понимании Предание включает в себя Священное Писание

---

[1] Ср.: *Lampe*. PGL, 893–894.

[2] Hymn 32, 46.

[3] Hymn 43, 73; 50, 161; 50, 235.

[4] Hymn 55, 6.

[5] Hymn 51, 58.

[6] Не путать с μυστικός как титулом начальника императорской канцелярии в византийскую эпоху, см.: *Guilland*. Mystique, 279.

[7] *Афанасий Александрийский*. К Серапиону, 1, 28 [593C — 596A].

[8] *Иоанн Дамаскин*. Слова против отвергающих святые иконы, I, 23 и II, 16 [111].

[9] Там же, II, 12 [104]; III, 41 [141].

Ветхого и Нового Заветов, христианское учение, передаваемое устно из поколения в поколение, богослужение, таинства и обряды, Символы и правила веры, деяния Вселенских Соборов, писания Отцов Церкви, жития святых и, наконец, личный духовный опыт каждого верующего с момента возникновения истинного богопочитания вплоть до настоящего времени. Иными словами, оно включает в себя всю совокупность многовекового опыта Вселенской Церкви[1].

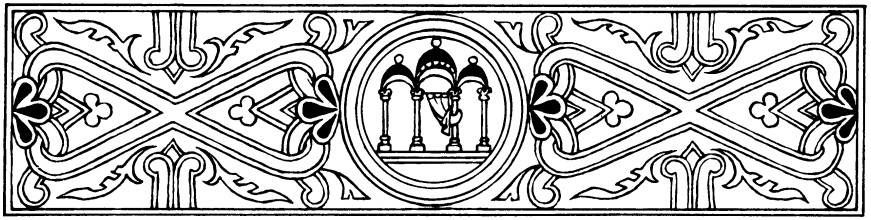
В контексте настоящего исследования мы будем обращаться по преимуществу к восточному Преданию: не потому, что «восточное» равнозначно «православному»[2], а лишь потому, что восточное Предание представляется нам более или менее самодостаточным и независимым от западного. Восточно-христианский мир задолго до разделения Вселенской Церкви на две части в XI столетии имел собственную богословскую терминологию и свой образ мышления, не затронутые внешними влияниями. В значительной мере это было обусловлено употреблением греческого языка — общего для всей восточной части Византийской империи. Мы будем пользоваться главным образом византийскими греческими текстами, лишь изредка обращаясь к латинским источникам; некоторое внимание будет уделено сирийским источникам, как правило — тем, которые в греческих переводах могли оказать влияние на развитие византийской богословской мысли в целом и на Симеона в частности.

В нашей работе мы будем различать между «Преданием-Традицией» и «преданиями-традициями». Под Преданием с прописной буквы мы будем понимать Предание-Традицию вообще, восточно-христианское Предание, церковное Предание, святоотеческое Предание. Преданиями-традициями со строчной буквы мы будем называть различные составляющие этого Предания — литургическую, аскетическую, студийскую, византийскую, сирийскую и другие «традиции».

---

[1] Ср.: *Ware*. Church, 196. О значении «Предания» см.: *Flesseman-van-Leer*. Tradition; *Hanson*. Tradition, 7–9, 237–260; *Prestige*. Fathers, 1–22; *Kelly*. Doctrines, 29–51; *Florovsky*. Palamas, 165–171; *Meyendorff*. Tradition, 13–26, и др.

[2] «Православие претендует на универсальность, — пишет епископ Каллист (Уэр). — Оно есть не что-то экзотическое или восточное, но “просто христианство”». См.: *Ware*. Church, 8. О восточной и западной традициях см.: Ibid., 44–52.



*Глава I*

# ПРЕПОДОБНЫЙ СИМЕОН И СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ

Исследование о преподобном Симеоне мы начнем с того, что проясним его отношение к Священному Писанию. Библейский экзегезис Симеона можно определить как его собственную версию монашеской и литургической традиций в герменевтике; обе эти традиции, в свою очередь, являются синтезом александрийского и антиохийского направлений в древнецерковной библейской экзегетике. В настоящей главе мы укажем на роль Священного Писания в православной Традиции и отметим некоторые наиболее традиционные аспекты интерпретации Писания в Восточной Православной Церкви. Затем мы будем говорить об отношении Симеона к Писанию, рассмотрим способы цитирования и методику толкования Библии у Симеона.

## 1. Священное Писание в православной Традиции

На Православном Востоке Писание и Предание никогда не рассматривались как два самостоятельных источника христианской веры. Есть только один источник — Предание, а Писание является его частью[1].

[1] *Arseniev*. Teaching, 16 ff.; *Bouyer*. Église, 27–30; *Idem*. Meaning, 1; *Bulgakov*. Church, 20 ff.; *Ware*. Church, 196–197. См. также: *Roques*. Univers, 226 (понятие о Писании как части Предания у Дионисия Ареопагита).

Писание не есть основа религиозной веры: оно само основано на религиозном опыте и отражает этот опыт[1].

Будучи частью Предания, Библия, однако, играет в жизни Церкви совершенно особую, исключительную роль. Ветхий Завет, прообразующий христианские истины, потом Евангелия, ставшие после смерти непосредственных учеников Христа единственным источником, доносящим до христиан живой голос Иисуса, и наконец послания, написанные апостолами и принятые Церковью как наследие первого поколения христиан, — вот три основные части, составляющие канон Писания:

> Будем прибегать к Евангелию, как к плоти Иисуса, и к апостолам, как к пресвитерству Церкви. Будем любить также и пророков, ибо и они возвещали то, что относится к Евангелию, на Христа уповали и Его ожидали и спаслись верою в Него[2].

Эти слова священномученика Игнатия Богоносца обобщают основные принципы подхода к Священному Писанию в ранней Церкви: Евангелия понимаются как «плоть Иисуса», Его воплощение в слове, послания апостолов — как церковный комментарий к Евангелиям, а творения пророков, или шире — Ветхий Завет, как ожидание и предвосхищение Пришествия Христа.

Учение о Евангелии как плоти Иисуса получило дальнейшее развитие у Оригена. Во всем Писании он видит κένωσις (истощание) Бога Слова, воплощающегося в несовершенные формы человеческих слов:

> Все, признаваемое словом Божиим, есть откровение воплотившегося Слова Божия, Которое *было в начале у Бога* (*Ин.* 1:2) и истощило Себя. Поэтому мы за нечто человеческое признаем Слово Божие, ставшее человеком, ибо Слово в Писаниях всегда становится плотью и обитает с нами (*Ин.* 1:14)[3].

---

[1] О Предании как ὑπόθεσις (основе) Писания см.: *Lossky*. Image, 142–143.

[2] *Игнатий Богоносец*. Послание к Филадельфийцам, 5 [124].

[3] *Ориген*. Добротолюбие, 15, 19, 26–31 [438].

Ориген, в частности, создал многомерное пространство для христианского типологического толкования Писания, с сохранением основных принципов иудейской и эллинистической традиций. Согласно Оригену, помимо буквального, существует скрытый, внутренний смысл в каждом тексте Писания: кроме ἱστορία (буквального значения) есть еще θεωρία («созерцание», т. е. скрытый смысл)[1]. Этот типологический подход в первую очередь относится к Ветхому Завету, где все может рассматриваться как прообраз жизни и учения Христа. Что же касается Нового Завета, то «зачем искать аллегории, если буква сама назидает?»[2]

Христос есть исполнение ветхозаветного закона, в котором прообразуется Его Пришествие. Но подобно тому как Ветхий Завет был всего лишь тенью Нового Завета, сам Новый Завет, в свою очередь, — лишь тень грядущего Царства[3]. Эта идея приводит Оригена не только к эсхатологическому толкованию отдельных библейских текстов, но также к такой форме экзегезиса, которая непосредственно связана с внутренней мистической жизнью каждого человека[4]. Как Ветхий, так и Новый Заветы, в конечном счете, являются прообразом духовного опыта отдельной человеческой личности. Одним из классических примеров мистической интерпретации подобного рода является толкование Оригена на Песнь Песней, где мы выходим далеко за пределы буквального смысла и переносимся в иную реальность, причем сам текст воспринимается лишь как образ, символ этой реальности[5]. После Оригена такой тип толкования достиг своего полного развития в православной Традиции: мы находим его у Григория Нисского и других александрий-

[1] Ориген говорит о трех смысловых пластах в Писании: буквальном, нравственном и духовном (анагогическом), что соответствует трем составляющим человека (тело, душа, дух). Однако на практике Ориген обычно не проводит четкого различия между нравственным и духовным смыслом, ограничиваясь двумя смыслами для каждого конкретного текста: историческим (буквальным) и аллегорическим (духовным).

[2] Беседы на книгу Чисел, 11, 1, 11–12 [77].

[3] *Daniélou*. Origen, 170–171.

[4] Ibid., 163 ff.

[5] Ibid., 166; *Simonetti*. Interpretation, 47–48.

цев, а также у таких аскетических писателей как Евагрий, Макарий Египетский и Максим Исповедник.

Последний, будучи монахом по воспитанию, послужил связующим звеном между александрийским аллегорическим методом Оригена и последующей Традицией, включающей и Симеона Нового Богослова[1]. В трудах Максима мы находим все аспекты александрийского подхода к Библии. Подобно Оригену, он разделяет Писание на тело и дух[2]. Подобно Клименту Александрийскому, он говорит о двух видах, в которых Писание являет себя людям: первом — «простом и общедоступном, видеть который могут многие»; втором — «более сокрытом и доступном лишь для немногих, то есть для тех, кто, подобно Петру, Иакову и Иоанну, уже стали святыми апостолами, пред которыми Господь преобразился в славу, побеждающую чувство»[3]. Как все александрийцы, в своих толкованиях Писания Максим широко использует аллегорию. Так же, как у Оригена и Григория Нисского, аллегории у него обычно связаны с внутренней духовной жизнью человека:

> Когда слово Божие становится в нас ясным и светлым, а лик Его сияет, словно солнце, тогда и одежды Его являются белыми, т. е. слова Священного Евангельского Писания — ясными, прозрачными и не имеющими никакого покрова. И вместе с Господом при-

---

[1] Укажем на несколько исследований, посвященных связи между Максимом и Оригеном: *Sherwood*. Ambigua; *Idem*. Origenismus; *Ivanka*. Origenismus. О духовных толкованиях Максима см.: *Sherwood*. Exposition; *Thunberg*. Symbol, 295–302; *Blowers*. Exegesis.

[2] «Ветхий Завет составляет тело, а Новый — душу, дух и ум. И еще: телом всего Священного Писания, Ветхого и Нового Заветов, служит историческая буквальность его, душой же — смысл написанного... Как человек смертен по своей видимой части, а по невидимой бессмертен, так и Священное Писание обладает, с одной стороны, преходящей явленностью буквы, а с другой — содержит сокрытый в ней дух, бытие которого непреходяще и который составляет истинный предмет созерцания». См.: Мистагогия, 6 [684 AB].

[3] Главы богословские, 1, 97 [1121 C — 1124 A]. Ср. понятие γνωστικὸς τῶν γραφῶν у Климента Александрийского: Строматы, 6,15 [498] и др.

ходят [к нам] Моисей и Илия, т. е. духовные логосы Закона и Пророков[1].

От александрийцев и частично от автора Ареопагитского Корпуса Максим унаследовал понимание толкования Писания как ἀναγωγή (возвышение)[2]. Буквальный смысл Писания — это лишь отправная точка: надо всегда искать высшее духовное значение в каждом конкретном тексте, переносясь «от буквы (ἀπὸ τοῦ ῥητοῦ) Священного Писания к его духу (ἐπὶ τὸ πνεῦμα)»[3]. Тайна библейского текста неисчерпаема[4]: только ἱστορία Писания ограничена рамками повествования, а θεωρία беспредельна[5]. Все в Писании связано с опытом современного человека:

> Нам следует придерживаться смысла, [а не буквы] написанного. Ибо если то, что некогда происходило прообразовательно в истории, но нас ради было *описано в наставление* (*1 Кор*. 10:11) духовное — и это записанное постоянно соответствует происходящему, то... мы должны, по возможности, переместить в [свой] ум все Писание[6].

Что касается монашеской традиции толкования Священного Писания, то прежде всего надо отметить, что у монахов было особое отношение к Священному Писанию как источнику религиозного вдохновения: они не только читали и толковали его, но еще и заучивали его наизусть[7]. Монаше-

---

[1] Главы богословские, 2, 14 [1132 A].

[2] Термин восходит к Филону Александрийскому и используется в Корпусе Ареопагитикум для аллегорического толкования Писания. См.: *Дионисий Ареопагит*. О церковной иерархии, 2, 5, 7–13 [16], и др. Ср.: *Rorem*. Symbolism, 99–105; 110–116. Максим предпочитает термин ἀναγωγή термину ἀλληγορία; как отмечает П. Шервуд, последний термин редко встречается у Максима, см.: *Sherwood*. Exposition, 207.

[3] Главы богословские, 2, 18 [1133 AB].

[4] Ср.: *Blowers*. Exegesis, 149.

[5] *Sherwood*. Exposition, 203.

[6] Вопросоответы, 52, 173–177 [425].

[7] В общежительных монастырях Пахомия Великого это было обязательно для каждого монаха. См.: *Rousseau*. Pachomius, 81.

ская традиция знает совершенно особый способ использования Писания — так называемую μελέτη («медитацию»), предполагающую постоянное повторение, вслух или шепотом, отдельных стихов и отрывков из Библии[1].

Как правило, монахи не очень интересовались «научной» экзегетикой: они рассматривали Писание как руководство к практической деятельности и стремились понимать его посредством исполнения написанного в нем. В своих сочинениях Святые Отцы-монахи всегда настаивают на том, что все, сказанное в Писании, необходимо применить в собственной жизни: тогда станет понятным и скрытый смысл Писания. Такой практический подход к Писанию особенно характерен для «Изречений пустынных отцов». «Исполняй то, что написано», — говорит авва Геронтий[2]; в этой простой формуле обобщен весь опыт толкования и понимания Писания в раннем монашестве. Знаменательно также высказывание Антония: «Куда бы ты ни шел, всегда имей перед глазами Господа; что бы ты ни делал, имей на это свидетельство Священного Писания»[3]. Таким образом, Писание должно было присутствовать в жизни монаха так же неизменно, как и Сам Господь: каждый отдельный поступок следовало сверять с евангельским свидетельством[4].

Монашеский подход к Писанию, который можно определить как экзегезис через опыт, обобщен у Марка Подвижника следующим образом:

> Смиренномудрый и упражняющийся в духовном делании, читая Божественное Писание, будет относить все к себе, а не к другим... Читая Божественное Писание, старайся уразуметь сокровенное в нем, ибо все, *что писано было прежде, написано нам в наставление* (*Рим*. 15:4)... Слова Божественного Писания читай делами и не многословь, тщеславясь одним простым (буквальным) пониманием[5].

---

[1] См.: Изречения пустынных отцов. Ахилла, 5 [125 AB]. Ср.: *Burton-Christie*. Cassian, 343.

[2] Геронтий, 1 [153 AB].

[3] Антоний, 3 [76 C].

[4] Ср.: *Burton-Christie*. Word, 166

[5] О духовном законе, 4 [905 B]; 24 [908 D]; 87 [916 C]. Вспомним, что Симеон был знаком с этой книгой. См.: Житие 4, 16–19.

Подобный же тип экзегезиса характерен и для богослужения Православной Церкви. Чтение Писания за богослужением преследует одну цель — помочь верующим стать соучастниками описанных в нем событий, приобщиться к опыту библейских персонажей и сделать его своим собственным опытом. В Великом каноне Андрея Критского мы находим целую галерею библейских персонажей из Ветхого и Нового Заветов; в каждом случае пример библейского героя сопровождается комментарием со ссылкой на духовный опыт слушателя (молящегося) или призывом к покаянию:

> Достойно из Едема изгнан бысть, яко не сохранив едину Твою, Спасе, заповедь Адам; аз же что постражду, отметая всегда животная Твоя словеса?[1]
>
> Хананею и аз подражая, помилуй мя, вопию, Сыне Давидов (*Мф.* 15:22); касаюся края ризы, яко кровоточивая (*Лк.* 8:43–44); плачу, яко Марфа и Мария над Лазарем (*Ин.* 11:33)[2].
>
> Священник мя предвидев мимоиде, и левит видев в лютых, нага презре (*Лк.* 10:31–33); но из Марии возсиявый Иисусе, Ты, представ, ущедри мя[3].

В такой интерпретации каждый библейский персонаж становится прообразом верующего.

В литургических текстах Страстной Седмицы мы встречаем множество примеров экзегезиса со ссылкой на личную жизнь христианина. Следуя за Христом день за днем, верующий сам становится участником событий, описанных в Евангелиях. Например, эпизод с засохшей смоковницей (*Мф.* 21:19) комментируется так:

> Изсохшия смоковницы за неплодие, прещения убоявшеся, братие, плоды достойны покаяния принесем Христу...[4]

---

[1] Песнь 1.

[2] Песнь 8.

[3] Песнь 1.

[4] Святой и Великий Понедельник, Утреня, Стихира на стиховне, глас 8.

Рассказ о предательстве Иуды побуждает автора вместе со слушателем вступить в прямой диалог с Иудой:

> Кий тя образ, Иудо, предателя Спасу содела? Еда от лика тя апостольска разлучи? Еда дарования исцелений лиши? Еда со онеми вечеряв, тебе от трапезы отрину? Еда иных нозе умыв, твои же презре? О, коликих благ непамятлив был еси! И твой убо неблагодарный обличается нрав...[1]

В песнопении, посвященном Распятию, автор говорит от лица Девы Марии, а в песнопении, посвященном погребению Христа, — от лица Иосифа Аримафейского. В ночь после Великого Пятка Триодь Постная предписывает совершение чина погребения Иисуса Христа — богослужения, в котором принимают участие все присутствующие с горящими свечами в руках и поются следующие слова:

> Животе, како умираеши? Како и во гробе обитаеши?..
> Иисусе, сладкий мой и спасительный свете, во гробе како темном скрылся еси?..
> Иосифе треблаженне, погреби Тело Христа Жизнодавца[2].

Верующий настолько глубоко вовлечен в литургическую драму Страстной Седмицы, что вступает в диалог со всеми ее героями и даже с Самим Иисусом. Страдания Христа переживаются им и становятся частью его личного опыта.

На примере мистической типологии Оригена и других александрийцев, а также монашеской и литургической традиций Православной Церкви мы видим, что целью библейской экзегетики является не столько простое разъяснение отдельных фрагментов, сколько поиски скрытого смысла с прямыми ссылками на личную жизнь слушателя (читателя, молящегося). Святые Отцы, интерпретируя тот или иной текст из Священного Писания, передавали читателю свой духовный

---

[1] Святая и Великая Пятница, Служба 12 Евангелий, седален.

[2] Святая и Великая Суббота, Утреня, Похвалы.

опыт и приглашали его разделить этот опыт. Отыскивая «скрытый» смысл в священных текстах, они старались установить прямую связь между Писанием и духовной жизнью: при этом всегда преследовалась одна цель — преобразить ἱστορία отдельной человеческой жизни в θεωρία Божественных тайн, в непрекращающееся познание Бога через Писание.

## 2. Учение преподобного Симеона о Священном Писании

Как истинный представитель восточного монашества, Симеон унаследовал от своего окружения глубокую любовь к Писанию и прекрасное знание его. Понимание места Писания в жизни христианина у Симеона в общем соответствует Традиции. Как и многие другие писатели-аскеты, он говорит о пользе, получаемой от чтения Писания христианами, в особенности монахами:

> Ибо мы имеем большую нужду в том, чтобы... исследовать Писания. Пользу, получаемую от них, явил нам Сам Спаситель, сказав: *Исследуйте Писания* (*Ин.* 5:39)[1].
>
> Ничто другое так не полезно для души, избравшей [своим занятием] *размышлять о законе Господнем день и ночь* (*Пс.* 1:2), как исследование Писаний. Ибо в них сокрыто разумение Духа благодати...[2]

Чтение Писания должно быть непременно включено в ежедневные занятия каждого монаха. Помимо участия в службах, на которых Писание читается ежедневно, Симеон советует молодым монахам три раза в день заниматься чтением у себя в келлии[3]: после утрени, после завтрака («возьми книгу и прочти немного») и перед вечерней молитвой

---

[1] Cat. 3, 278–281.

[2] Eth. 12, 1–5.

[3] Термин ἀνάγνωσις (чтение) в святоотеческой литературе обычно означает чтение текстов Священного Писания, в особенности чтение псалмов, см.: *Lampe*. PGL, 99.

(«возьми книгу и прочти две-три страницы»)[1]. Как пишет Никита Стифат, сам Симеон постоянно читал Писание, особенно перед утреней и Литургией, а также с раннего вечера до полуночи[2].

Настаивая на необходимости чтения Писания, Симеон особенно подчеркивает, что только то чтение полезно, которое сопровождается исполнением прочитанного. Во время чтения необходимо «вглядываться в себя, рассматривая и изучая свою душу, как в зеркале»[3]. В данном случае Симеон следует учению Марка Подвижника о необходимости прилагать все, написанное в Библии, к самому себе. Библия — это послание, адресованное каждому читателю персонально; она не из тех книг, которые читают, чтобы потом блеснуть эрудицией[4].

Вот почему Симеон всегда отрицал такой подход к Писанию, который мы сегодня называем историко-критическим. Для него Библия — не объект критического анализа, но результат пророческого вдохновения, пролагающего путь к еще более глубокой вере:

> Оставим теперь тщетные и бесполезные споры... Но лучше послушаемся Владыку, так говорящего: *Исследуйте Писания*. Исследуйте, но не любопытствуйте о многом. Исследуйте Писания, но не устраивайте споров по поводу внешнего [содержания] Писаний. Исследуйте Писания, чтобы научиться относительно веры, надежды и любви[5].

---

[1] Cat. 26, 73; 249; 273.

[2] Житие 26, 19 – 27, 3; 27, 11–15.

[3] Cat. 31, 29–31.

[4] Cat. 4, 338–341.

[5] Легко заметить разницу между интересом к библейской критике у Оригена и советом Симеона избегать дискуссий по поводу «внешнего» смысла текста. Тем не менее оба автора сходятся в том, что главное — концентрировать свое внимание на «внутренних» задачах Писания. Более того, на практике Симеон очень часто обсуждает значение отдельных библейских слов и выражений, показывая тем самым и свое внимательное отношение к «внешнему» смыслу текста.

Симеон подвергает уничтожающей критике светских ученых, дерзающих браться за толкование Писания, не имея в душе Божественной благодати:

> Когда, не получив в чувстве и знании благодати Духа... я бесстыдно бросаюсь истолковывать богодухновенные Писания и возлагаю на себя достоинство учителя на основании одного лишь лжеименного знания, неужели Бог так и оставит это без суда и не потребует с меня ответа по этому поводу? Конечно же, так не будет![1]

Подобно александрийцам, Симеон различает в Писании два уровня: внешний и внутренний, ἱστορία и θεωρία, букву и дух. Но он не склонен видеть скрытый смысл в каждом отрывке, каждой фразе Библии. Он подчеркивает, что мы должны стараться распознать, какие слова Иисуса или апостолов сказаны прямо и нуждаются в буквальном объяснении, а какие сказаны «в притчах» и требуют проникновения в скрытый смысл[2]. Иногда он подвергает критике чрезмерную страсть к аллегориям, которая слишком далеко уводит от настоящего смысла Писания[3].

Каким образом можно приобрести правильное понимание Писания? Симеон сравнивает Писание с домом, построенным «посреди светского и эллинистического знания», а правильное понимание Писания — с запертым сундуком, открыть который человеческий ум не в силах[4]. Есть два ключа к этому сундуку: исполнение заповедей и Божественная благодать. Первое — во власти человека, второе — во власти Бога: есть некая συνέργεια (сотрудничество) человека с Богом в деле проникновения в скрытый смысл Писания. Когда замок открыт, мы получаем

---

[1] Eth. 1, 12, 469–476. Термин ψευδώνυμος γνῶσις, унаследованный от апостола Павла (*1 Тим.* 6:26), использовался в раннехристианской антигностической литературе. У Симеона этот термин, применявшийся во II в. к еретикам-гностикам, используется по отношению к «внешнему» (эллинистическому) знанию вообще.

[2] Eth. 3, 1–10; 70–80.

[3] Ср.: Cap. 2, 21.

[4] Cat. 24, 7–24.

доступ к истинному «знанию» (γνῶσις) и «откровение тайн, которые скрыты и спрятаны за словами» Писания[1].

Таким образом, тайна Писания открывается только тому, кто пытается осуществить написанное на практике и кто получил Божественное откровение. Фактически Симеон вводит понятие истинного гностика, который обладает знанием, скрытым от большинства. Он цитирует слова Господа из греческой версии Книги Пророка Исаии: «Тайна Моя — Мне и Моим»[2]. У Господа есть «свои» люди, которым открыт смысл Писания, и «чужие», от которых он скрыт:

> Ибо Божественное, а также то, что относится к Божественному, передается на письме и прочитывается всеми, но открывается оно только тем, кто горячо кается и кто через искреннее покаяние прекрасным образом очищается... Им открываются глубины Духа, и от них изливается слово Божественной мудрости и знания... Для прочих же все это остается неизвестным и сокрытым, и никоим образом не открывается Тем, Кто отверзает ум верных для уразумения Писаний[3].

Многие, по словам Симеона, занимаются толкованием Писания, но не встречают Христа, Который говорит через него[4]. Речь идет о живом присутствии Христа в Писании: эта идея появилась еще у ранних Отцов, но у Симеона она приобрела личностную окраску. Для него присутствие Христа реально и конкретно: он *чувствует* и даже видит Его в процессе чтения. Вот почему так глубока его любовь к Писанию. В своих Гимнах он рассказывает о том, как он видит нетварный Божественный свет, который приходит к нему «во время чтения и изыскания слов и исследования их сочетаний»[5]. Он утверждает также, что этот Божественный свет объясняет ему Писание, увеличивает его познания и научает его тайнам[6].

---

[1] Cat. 24, 41–62.

[2] Theol. 1, 325. Ср.: *Ис.* 24:16 в Септуагинте (редакция Лукиана).

[3] Theol. 1, 313–324.

[4] Eth. 15, 128–129.

[5] Hymn 25, 5–11.

[6] Hymn 18, 99–100.

Таким образом, чтение Писания становится источником мистического вдохновения. Мы можем выделить несколько ступеней, по которым, согласно Симеону, человек поднимается на высший уровень постижения Писания. На первой ступени следует читать текст Библии, обращая внимание на «слова и их сочетания», т. е. пытаясь понять буквальный смысл книги. На следующей ступени человек должен прилагать текст Писания к самому себе и исполнять написанное так, как если бы оно было обращено к нему лично. Чем точнее соблюдается Евангелие в жизни человека, тем глубже постижение им «скрытого» смысла Писания. Наконец, человеку является Сам Господь и благодатью Святого Духа через приобщение к Божественному свету он становится γνωστικός, т. е. получает полное понимание и совершенное знание мистического смысла Писания.

## 3. Библейские аллюзии и цитаты у преподобного Симеона

Симеон очень часто цитирует Библию и ссылается на нее. Ученые обнаружили в опубликованных к настоящему времени трудах Симеона 1036 прямых и косвенных ссылок на Ветхий Завет и 3764 — на Новый. Первое число включает 458 ссылок на Псалтирь, 184 — на Бытие и 63 — на Исход; второе — 858 ссылок на Евангелие от Матфея, 684 — от Иоанна, 439 — от Луки, 138 — от Марка, 122 — на Первое послание апостола Иоанна и 1403 — на послания апостола Павла[1].

Приведенные цифры свидетельствуют о том, что Евангелия гораздо более других частей Библии влекли к себе Симеона (2119 ссылок): это и понятно, ведь Симеон часто подчеркивал, что в Евангелиях говорит Сам

[1] Статистика заимствована у Х. Тернера, который, в свою очередь, использовал указатели в издании SC («Христианские источники»), сделав к ним весьма небольшие дополнения. См.: *Turner*. Fatherhood, 39–42. Если верить этой статистике, то некоторые книги Ветхого Завета Симеон никогда не цитирует: Книгу Руфь, 1 и 2 Книги Ездры, Плач и Книгу Пророка Иеремии, Книгу Пророка Авдия, Книгу Пророка Софонии, Книгу Пророка Аггея.

Господь[1]. Христоцентризм Симеона заставляет его снова и снова обращаться к посланиям апостола Павла. Частое же обращение к писаниям апостола Иоанна Богослова объясняется их мистической глубиной: в них присутствуют любимые темы Симеона, такие как видение Бога, Бог как свет, Бог как любовь. Что касается Псалтири, для Симеона было весьма естественно цитировать ее потому, что псалмы широко использовались в богослужении, и каждый монах знал их наизусть[2]. Книга Бытия цитируется так часто потому, что Симеон отдельно комментировал историю Адама и Евы в ее связи с воплощением Господа[3].

Цитируя Библию, Симеон очень редко приводит библейские тексты с буквальной точностью; гораздо чаще он их пересказывает или перефразирует. Очевидно, это объясняется тем, что он цитирует по памяти, что обычно для древнецерковных писателей. Вот пример из 21-го Гимна:

> *Но один взывает и всем проповедует,*
> *Что одного ремня или ремешка*
> *Обуви он не может развязать* (*Лк*. 3:16).
> *Другой же, когда взошел на третье небо*
> *И после того взят был в рай... говорит:*
> *Я слышал глаголы, которых не могу изречь* (*2 Кор*. 12:4);
> *Обитает же Бог в неприступном свете* (*1 Тим*. 6:16)[4].

Приведенный текст содержит три цитаты, причем ни одна из них не является дословной. Можно было бы подумать, что такая неточность объясняется необходимостью вправить библейский текст в раму определенного поэтического размера, однако это не так: тот же способ цитирования мы встречаем и в прозаических произведениях Симеона.

---

[1] Ср.: Cat. 15, 125; Cat. 22, 237–238; Cat. 29, 52–55, и др.

[2] Х. Тернер отмечает 27 ссылок на 50-й псалом. См.: *Turner*. Fatherhood, 40. Вспомним, что этот псалом читается в монастырях не реже четырех раз в день: он входит в чинопоследования утрени, третьего часа, повечерия и полунощницы.

[3] Eth. 1 и 2 посвящены объяснению первых трех глав Книги Бытия.

[4] Hymn 21, 280–291.

Только в одном случае Симеон склонен приводить буквальные цитаты — когда он подбирает отрывки из Библии для иллюстрации своих собственных мыслей: такой способ цитирования был широко распространен в аскетической литературе. Например, в 11-м Нравственном Слове он буквально цитирует три отрывка из Иезекииля (34:2 – 5; 34:10; 33:6), направленные против недостойных священнослужителей. Можно подумать, что столь длинные отрывки, да еще из книги, не часто читаемой в Церкви, были выписаны им из рукописи, а не процитированы по памяти; однако Симеон ошибочно приписывает их Иоилю, а не Иезекиилю: это может означать, что у него не было перед глазами манускрипта[1]. В 4-м Нравственном Слове, рассуждая о любви, Симеон приводит подборку библейских текстов на эту тему: одни тексты приведены точно, другие (и их большинство) — в пересказе. Более того, рядом с прямыми ссылками мы находим множество аллюзий, общее число которых составляет 31 на 109 строк (одна аллюзия на каждые три-четыре строки)[2]. При чтении этого отрывка у нас складывается впечатление, что Симеон снова цитирует по памяти.

Хотя Библия была для Симеона постоянным источником вдохновения, сами библейские тексты редко служили отправной точкой для развития его мысли: гораздо чаще ее приводило в движение желание Симеона выразить свои собственные идеи, а библейские образы использовались для раскрытия этих идей. Ниже приведен пример описания «мистической погони» за Богом, который прекрасно иллюстрирует данный тип цитирования:

*Я отнюдь не обратился вспять,*
*Совершенно не обленился*
*И не ослабил бег...*
*Но всей силой моей*

[1] См.: Eth. 11, 670–690.

[2] Eth. 4, 528–636. Это еще не самая высокая частота цитирования: в 25 строках Cat. 20, 110–135 редакторы нашли около 20 библейских аллюзий, в 25 строках Cat. 28, 69–94 — более 24 аллюзий, и наконец в 27 строках Cat. 28, 245–271 — не менее 28 аллюзий.

*И изо всей мочи*
*Я взыскал Того, Кого не видел.*
*Я осматривал дороги*
*И заборы — не явится ли Он где-либо.*
*Обливаясь слезами,*
*Я спрашивал всех,*
*Когда-либо видевших Его...*
*Пророков, апостолов и Отцов...*
*Я просил их сказать мне,*
*Где они когда-либо видели Его...*
*И когда они мне сказали это,*
*Я побежал изо всей силы...*
*И я полностью увидел Его,*
*И Он всецело соединился со мною...*[1]

Симеон здесь описывает свой собственный опыт, однако внешняя форма повествования заимствована из Песни Песней (3:2–4). Ученые считают, что на Симеона, в противоположность другим мистикам, Песнь Песней не оказала существенного влияния, поскольку он редко ссылается на эту книгу[2]. По нашему мнению, однако, все мистики, которые пытались толковать или просто использовали Песнь Песней (в том числе Ипполит Римский, Ориген, Григорий Нисский, Феодорит), тоже не столько были увлечены буквальным смыслом этой книги, сколько использовали ее текст и ее образный строй для описания собственного «неописуемого» опыта: язык же Библии служил им для того, чтобы придать этому опыту форму, согласованную с библейским откровением. Симеон чаще предпочитает непосредственное описание мистического опыта: вот почему он обычно не нуждается в том, чтобы прибегать к языку и образам Песни Песней. Вообще же Симеон цитирует библейские тексты в той мере, в какой они отражают его личный опыт[3].

---

[1] Hymn 29, 81–129.

[2] См.: *Turner*. Fatherhood, 41.

[3] См.: *Hussey*. Learning, 210. См. также у Ж. Даррузеса обобщение метода цитирования, используемого Симеоном: «Симеон производит впе-

## 4. Примеры толкования библейских текстов у преподобного Симеона

Симеон не был экзегетом в том смысле, в каком мы используем это понятие, говоря об Оригене или Иоанне Златоусте. Как правило, он не занимался объяснением библейских текстов стих за стихом; имеется всего несколько библейских текстов, которые он подверг точному и последовательному толкованию. Среди них — два «ключевых» новозаветных текста: Заповеди блаженства (*Мф*. 5:3–12) и Пролог к Евангелию от Иоанна. Стоит рассмотреть, как Симеон объяснял эти тексты, и сравнить его толкование с классическими толкованиями александрийской и антиохийской школы для того, чтобы выяснить, что в его интерпретации принципиально ново, а что заимствовано у предшественников и является данью традиции.

Евангельским блаженствам Симеон посвящает два Огласительных Слова: второе и тридцать первое. В 31-м Слове дается последовательное, но краткое объяснение каждой Заповеди блаженства, причем все они рассматриваются как следующие одна за другой ступени лестницы духовного совершенствования[1]. Понимание блаженств как лестницы напоминает нам Григория Нисского[2], однако Симеон соединяет это понимание с идеей Марка Подвижника о Евангелии как зеркале внутренней жизни человека (см. выше). Подчеркивается практическая сторона блаженств, как у Иоанна Златоуста в его 15-й Беседе на Матфея-Евангелиста, где блаженства рассматриваются в качестве практического руководства к «истинной философии», т. е. к истинно христианской жизни.

---

чатление человека, который не читает текст или фразу во всей полноте: он хватает одно слово, один образ, и этого достаточно для его поэтического и образного духа: эта черта резко отличает его от многих византийских комментаторов и компиляторов... Цитируя Библию, он ищет в ней не чужие мысли, но отголоски своей собственной внутренней жизни». См.: *Darrouzès*. SC 51, 33–34.

[1] Cat. 31, 154–155: «...и так, постепенно поднимаясь, с одной ступеньки на другую, как по лестнице...».

[2] Ср.: О Блаженствах, 2 [89].

У Симеона блаженство «нищих духом» (*Мф.* 5:3) ассоциируется с идеалом смирения и незлобия: никакие унижения и оскорбления не должны вызывать в человеке чувство обиды[1]. Такое понимание первой заповеди блаженства является традиционным. «Я полагаю, что нищета духовная есть сознательное смирение», — говорит Григорий Нисский, ссылаясь на *2 Кор.* 8:9[2]. Аналогичный подход можно видеть и у Иоанна Златоуста, и у Макария Египетского[3].

«Блаженны плачущие» (*Мф.* 5:4). Симеон подчеркивает, что Господь не сказал «плакавшие», но «плачущие», т. е. те, кто плачет постоянно: здесь отражено традиционное для монашества учение о непрестанном плаче[4]. И Григорий Нисский, и Иоанн Златоуст настаивают на том, что здесь имеется в виду плач о грехах[5]. Согласно Григорию, основная причина этого плача состоит в «отпадении от Добра», которое есть Сам Господь и которое он сравнивает со светом: после грехопадения Адама люди стали слепы и вынуждены плакать о потере Божественного света[6]. Такое понимание чрезвычайно близко тому, что обычно говорит о причинах плача Симеон[7].

«Блаженны кроткие» (*Мф.* 5:5). Как можно плакать каждый день и не сделаться кротким? Гнев погашается в душе плачем, как языки пламени — водой[8]. Это сравнение заимствовано у Иоанна Лествичника: «Как вода, мало-помалу возливаемая на огонь, совершенно уничтожает его, так и слеза истинного плача угашает всякое пламя раздражи-

---

[1] Cat. 31, 38–50.

[2] О Блаженствах, 1 [82 и далее]. Ср.: *Василий Великий*. Правила краткие, 205 [1217 C].

[3] *Иоанн Златоуст*. Беседы на Евангелие от Матфея, 15 [185 D — 187 E]; *Макарий Египетский*. Духовные беседы, 12, 3 [108–109].

[4] Cat. 31, 51–56.

[5] *Григорий Нисский*. О Блаженствах, 3 [101]; *Иоанн Златоуст*. Беседы на Евангелие от Матфея, 15 [15 C].

[6] О Блаженствах, 3 [103–104].

[7] См., например: Hymn 11, 79–94, где Симеон описывает видение света и последующую его потерю, о которой он будет «плакать, не переставая».

[8] Cat. 31, 57–60.

тельности и гнева»[1]. У Максима Исповедника «отрицание похоти и гнева» есть синоним кротости[2].

«Алчущие правды» (*Мф.* 5:6) — это алчущие Господа, потому что Господь есть правда, говорит Симеон[3]. В этом толковании Симеон близок Григорию Нисскому, который указывает, что «под именем правды Господь предлагает слушателям Самого Себя»[4].

Обращаясь к следующей ступени, Симеон спрашивает: «Кто такие милостивые? (*Мф.* 5:8) Те ли это, которые дают деньги и пищу бедным? Отнюдь». Милостивые — это те, в чьей душе живет постоянное сострадание по отношению к бедным, вдовам и сиротам, и кто проливает теплые слезы о них. В качестве примера Симеон ссылается на Иова: «Не плакал ли я о том, кто был в горе? Не скорбела ли душа моя о бедных?» (*Иов* 30:25)[5]. Как и Исаак Сирин, Симеон подчеркивает, что христианин должен иметь милостивое сердце[6]. Милосердие — это не отдельные акты благотворительности, это прежде всего постоянное внутреннее качество человека: быть милосердным значит быть способным плакать о других[7]. Григорий Нисский также понимал под милосердием внутреннее качество: «Милосердие есть исполненное любви сострадательное расположение к тем, кто, страдая, переносит трудности... Это [расположение] связано с печалью»[8].

Пока душа не приобретет все названные выше качества, она не сможет быть «чистой сердцем» (*Мф.* 5:8). А душа, которая эти качества имеет, «везде созерцает Господа и соединяется с Ним»[9]. Здесь Симеон

---

[1] Лествица, 8 [823 BC]. Ср.: *Ориген*. Толкование на Евангелие от Матфея, 81 [48].

[2] О молитве, 270–291 [42–44].

[3] Cat. 31, 66–73.

[4] О Блаженствах, 4 [122].

[5] Cat. 31, 74–82.

[6] *Исаак Сирин*. Слова подвижнические, 81 [306] = О совершенстве духовном, 74 [507].

[7] *Василий Великий*. Правила краткие, 185 [1197 D]: «Блажен плачущий о грешнике». Ср.: Там же, 194 [1212 C].

[8] О Блаженствах, 5 [126].

[9] Cat. 31, 97–98.

снова близок к Григорию Нисскому. Последний, рассуждая о возможности созерцания Бога, «Которого никто из человеков не видел и видеть не может» (*1 Тим.* 6:16), предлагает учение о созерцании Бога в Его энергиях[1]. Максим Исповедник также отмечает мистический аспект данной заповеди блаженства:

> Поэтому Спаситель говорит: *Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят*, — ведь Бог сокрыт в сердцах верующих в Него. Тогда они узрят Бога и сокровища, [сокрытые] в Нем, когда очистят себя через любовь и воздержание; и тем яснее узрят, чем больше очистятся[2].

Когда душа узрела Бога, между ней и Богом устанавливается мир: человек становится «миротворцем» (*Мф.* 5:9)[3]. В противоположность Златоусту, который говорит о мире между людьми[4], Симеон делает акцент на примирении с Богом.

Наконец, человек получает возможность «радоваться и веселиться», когда его преследуют (*Мф.* 5:10–12):

> Ибо тот, кто явил достойное покаяние о своих прегрешениях и благодаря этому стал смиренным... удостаивается ежедневного плача и становится кротким, от всей души алчет и жаждет Солнца правды и становится милостивым и сострадательным... Он становится миротворцем и удостаивается называться сыном Божиим. Такой человек способен, будучи гоним и ударяем, и оскорбляем... претерпеть все это с радостью и несказанным веселием...[5]

---

[1] О Блаженствах, 6 [41].

[2] О любви, 4, 72 [226]. Ср.: *Ориген.* Толкование на Евангелие от Матфея, 86 [50]. Обратим внимание на разницу между этими авторами и Златоустом, который не видит никакого мистического измерения в *Мф.* 5:8, но утверждает, что Христос говорил здесь о «мысленном созерцании, которое в нашей власти», т. е. о воображении, см.: *Иоанн Златоуст.* Беседы на Евангелие от Иоанна, 15, 1 [99].

[3] Cat. 31, 100–107.

[4] Беседы на Евангелие от Матфея, 15 [190 B].

[5] Cat. 31, 126–138.

Беседа заканчивается описанием Господа, стоящего на верху лестницы: «Поднявшись туда, мы увидим Его, насколько это возможно человеку, и получим из Его рук Царствие Небесное»[1]. И снова вспоминаются заключительные строки «Толкования на Блаженства» Григория Нисского, где говорится, что Сам Господь есть награда тому, кто сумел подняться по лестнице Божественного восхождения[2].

Таким образом, толкование на Заповеди блаженства в 31-м Огласительном Слове Симеона демонстрируют его верность Традиции. Симеон здесь всего лишь напоминает слушателям мысли, высказанные Святыми Отцами до него, и мы не находим в его интерпретации ничего нового. Однако он возвращается к Заповедям блаженства еще раз во 2-м Огласительном Слове, где мы встречаем несколько иной вид экзегезиса. Здесь Симеон не перечисляет все Заповеди блаженства, а лишь останавливается на некоторых из них: само толкование, однако, представляется гораздо более самобытным. Главная тема этого Слова — «животворная мертвость» (ζῳοποιὸς νέκρωσις): это, безусловно, одна из любимых тем Симеона. Человек должен «отвергнуться себя» (*Мф.* 16:24) и умереть для мира, только после этого он может вступить на путь добра[3]. Намереваясь говорить о Божественных заповедях, Симеон начинает с указания цели христианской жизни, которая, по его словам, заключается в том, чтобы «найти Христа и узреть Его в Его красоте и привлекательности»[4]. Он показывает, что на самом деле узреть Господа — это кульминация всех Заповедей блаженства, которые представляют собою только средство для достижения этого:

> Будучи всегда увлажняема и напояема слезами... [душа] становится кроткой и неподвижной на какой-либо гнев, желает и вожделеет, с жаждой и алчбой, научиться законам Божиим. Так она становится милостивой и сострадательной, делается благодаря всему этому чистой сердцем и удостаивается сама стать созерцательницей Господа и чисто видеть славу Его...[5]

---

[1] Cat. 31, 154–161.
[2] О Блаженствах, 8 [170].
[3] Cat. 2, 1–34.
[4] Cat. 2, 68–70.
[5] Cat. 2, 232–239.

Таким образом, начав с созерцания Господа как цели всех добродетелей, Симеон говорит только об этом и этим заканчивает. Единство данной беседы обусловлено не каким-либо внешним фактором (например, самим текстом Заповедей блаженства), но собственной концепцией Симеона: текст служит всего лишь подтверждением этой концепции. Другими словами, Симеон занят не последовательным объяснением текста, а развитием своей идеи: он останавливает внимание читателя лишь на тех словах, которые важны для него, игнорируя все прочие. Наиболее значительной оказывается для него фраза «ибо они Бога узрят» (*Мф.* 5:8), потому что именно это представляется ему вершиной лестницы, кульминацией всего духовного пути христианина.

Подобная же субъективность в выборе и толковании библейских стихов наблюдается в 10-м Нравственном Слове, где Симеон приводит объяснение Пролога Евангелия от Иоанна. Он буквально цитирует первые пять стихов и сразу же подчеркивает слово «свет». Отец, Сын и Святой Дух — единый Свет, сияющий во тьме. Бог присутствует везде, и тьма греха и материального мира не объяла Его. С самого начала истинный Свет, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир (*Ин.* 1:9), присутствовал в мире, даже до того, как мир был создан, потому что мир предсуществовал в Боге[1].

В *Ин.* 1:12–14 Симеон сосредоточивает внимание на одном стихе: «И мы видели славу Его». Объясняя этот стих, он говорит о духовном рождении и преображении человека в святом Крещении, когда человек становится светом в Свете и познает Того, Кто дал ему жизнь, потому что он видит Его[2]. Не только Крещение, но и Евхаристия позволяют нам видеть Господа:

> А что недостаточно нам для спасения одного Крещения, но что и приобщение Плоти Иисуса и Бога и честно́й Крови Его для нас более свойственно и необходимо, слушай следующее: *И Слово стало плотью и обитало с нами* (*Ин.* 1:14). И что это было сказано о (Причащении), слушай Господа, говорящего теперь: *Ядущий Мою*

[1] Cat. 10, 370–405.

[2] Cat. 10, 441–447.

*Плоть и пиющий Мою Кровь во Мне пребывает и Я в нем* (*Ин.* 6:56). Когда это произошло и мы были духовно крещены Пресвятым Духом и стали чадами Бога, и Воплощенное Слово вселилось в нас, как свет, через приобщение пречистого Тела и Крови Его, тогда увидели мы славу Его, славу как Единородного от Отца. Когда мы были духовно рождены Им и от Него, и когда Он телесно вселился в нас... — в то самое время, в тот самый момент, когда это произошло, мы увидели славу Его Божества...[1]

Таким образом, для Симеона все в Прологе Евангелия от Иоанна служит подтверждением его собственных мыслей. Различие между ним и древними комментаторами Евангелия от Иоанна очевидно. Ориген посвятил первым семи стихам первой главы Евангелия от Иоанна два тома комментариев; он говорит главным образом о Божественном свете, но не столь личностно, как Симеон. Более того, Ориген проводит разграничение между светом Отца и светом Сына, в то время как Симеон настаивает на единстве света, исходящего от Святой Троицы[2]. Иоанн Златоуст в своих комментариях подчеркивает нравственную сторону евангельского рассказа: мистический аспект, как кажется, ему не особенно интересен[3]. Кирилл Александрийский использует каждый стих Пролога для демонстрации равенства Сына Отцу, полемизируя с современным ему несторианством[4]. Никто из упомянутых трех комментаторов, толкуя Пролог, не говорит о соединении человека с Богом, об опыте созерцания Божественного света или о Евхаристии как пути к такому созерцанию.

Та же печать новаторства лежит и на многих других толкованиях Симеона. В 1-м и 2-м Нравственных Словах он объясняет историю Адама и Евы с христологической и мариологической точек зрения. Учение о

---

[1] Cat. 10, 441–447.

[2] Толкование на Евангелие от Иоанна, II, 133–174 [296–325].

[3] Интересно, что он почти совсем не затрагивает тему света, комментируя *Ин.* 1:5. См.: *Иоанн Златоуст*. Беседы на Евангелие от Иоанна, 5, 1–2 [54–55]. Контраст с Симеоном разителен.

[4] См.: Беседы на Евангелие от Иоанна, 1, 1–1, 8 [16–96].

Христе как Втором Адаме и Деве Марии как Новой Еве ведет свое начало от апостола Павла, Иустина и Иринея[1]; символизм восьмого дня, когда был сотворен рай, тоже вполне традиционен[2]. Однако само толкование звучит весьма оригинально, особенно когда Симеон говорит о мистическом браке Бога с человеком:

> [Архангел Гавриил], сойдя, возвещает таинство Деве и говорит: *Радуйся, благодатная, Господь с Тобою* (*Лк*. 1:28). И с этим словом сошло всецелое ипостасное, единосущное и совечное Слово Бога и Отца во чрево Девы и, наитием и содействием единосущного Его Духа, восприняло обладающую умом и душой плоть от чистых кровей Ее, и стало человеком. Таково, следовательно, невыразимое соединение и таков мистический брак Бога, и так произошел обмен между Богом и людьми.[3]

Затем, отталкиваясь от буквального смысла *Лк*. 8:21, Симеон объясняет, каким образом люди могут стать матерью и братьями Христа и как Господь может родиться от святых:

> Как во чрево Девы вошел Бог, Слово Отца, так и в нас самих Слово, Которое мы восприняли, обретается, как семя... Итак, мы зачинаем Его не телесно, как Дева и Богородица Его зачала, но духовно, однако сущностно; и в сердцах наших мы имеем Того, Кого зачала Чистая Дева[4].

---

[1] *Рим*. 5:12–21; *Иустин*. Диалог с Трифоном-иудеем, 100; *Ириней Лионский*. Против ересей, 3, 22, 4. См. также *Daniélou*. Shadows, 11–21; *Graef*. Mary, 39 ff. Ср. также статью М. Планка в DSp 4, 1779–1781.

[2] Этот символизм известен еще из Послания Варнавы, 15, 8–9 [186–188], так же как из Иустина, Климента Александрийского, Оригена и других ранних Отцов. См.: *Lampe*. PGL, 935; *Darrouzès*. SC 122, 182–183; *Daniélou*. Bible, 262–275.

[3] Eth. 1, 9, 55–64. Ср. взгляд на Деву Марию как «невесту» Христа у Ефрема Сирина (греч. версия): «Я также Твоя невеста, потому что Ты безгрешен» [Сочинения, II, 429 E–F]. Ср.: *Graef*. Mary, 57–58.

[4] Eth. 1, 9, 55–64. Ср. аналогичную мысль у Максима Исповедника: Толкование на Молитву Господню, 397–401 [50], а также у Макария Еги-

Во 2-м Нравственном Слове история прародителей тесно переплетается с толкованием *Рим*. 8:29–30. Симеон говорит здесь о Божественном предопределении, доказывая, что каждый человек предопределен ко спасению. И хотя Симеон рассуждает на ту же самую тему, что и в 1-м Нравственном Слове, и объясняет тот же самый текст, содержание этих двух бесед различно. Мы видим, что он находит другие пути интерпретации того же рассказа, не повторяя ни свои мысли, ни мысли других комментаторов.

Эти примеры показывают, что, интерпретируя библейские тексты, Симеон нередко следовал Традиции и не избегал использования идей своих предшественников. Однако в толковании некоторых отдельных текстов Священного Писания он находил новые слова и новые мысли: именно в этих толкованиях его индивидуальность проявилась с особенной яркостью.

## 5. От буквы к духу

Симеон не принадлежал к какой-либо школе толкования Священного Писания и не ограничивался использованием какого-либо одного экзегетического метода; в его трудах встречаются и буквальный, и аллегорический подходы к тексту Писания. Подобно Оригену, он временами очень внимателен к букве священного текста и показывает, как внешняя форма каждого фрагмента соотносится с его содержанием. Рассмотрим несколько примеров.

Объясняя *Мф*. 12:36 («Говорю же вам, что за всякое праздное слово, какое скажут люди, дадут они ответ в день суда»), Симеон говорит о том, что́ следует понимать под «праздным словом». Основное значение греческого слова ἀργός (праздный) — «без дела», «не делающий», «не сделанный» (ἀ — отрицательная частица, ἔργον — «дело»)[1]. Поэтому

---

петского: Великое послание, 18, 6, 12; ср.: Там же, 27, 1, 7. С. Брок отметил сходство между этой мыслью Симеона и подобными идеями сирийских авторов VII–VIII вв. См.: *Brock*. Mary, 58–59; *Idem*. Prayer, 137–138.

[1] *Thayer*. Lexicon NT, 72.

праздное слово — ...это не только бесполезное слово, но и то, которое мы произносим прежде дела и опытного познания. Ибо если я не презрел низменную славу и не отверг ее всем сердцем... но учу других этому... то не является ли мое слово праздным, не подкрепленным делами и потому тщетным?..[1]

Соответственно человек, который комментирует Писание, но не применяет на практике Божии заповеди, будет осужден Господом как присвоивший себе достоинство учителя без Божией воли[2].

В толковании на *Еф*. 5:16 («Дорожа временем, потому что дни лукавы», слав. «Искупующе время, яко дние лукави суть») Симеон рассуждает о том, что значит «искупать время», используя для этого примеры из жизни купцов. Глагол ἐξαγοράζω («искупать») означает «выкупать» или просто «покупать». Наша земная жизнь — время для купли-продажи. Некоторые торговцы быстро бегут на рынок, оставляя других позади, а по прибытии туда сразу начинают заключать сделки и получают прибыль. Другие, напротив, идут на рынок не спеша, тратят время в болтовне с приятелями или в застольях и пьянстве и в результате остаются ни с чем. То же самое происходит и в духовной жизни. Продаются вечные ценности и вечная жизнь: цена включает перенесение скорбей и искушений, а также умерщвление плоти. Один человек использует малейшую возможность «выкупить время» через смирение, воздержание, трезвение и другие добродетели; другой — растрачивает свою жизнь попусту и остается ни с чем. В результате первый спасен, а второй — нет[3].

В своем толковании *2 Кор*. 12:3–4 («И я знаю о таком человеке... что он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать») Симеон объясняет, что и для Иисуса Христа, и для апостола Павла характерно сокрытие мистического смысла под маской чувственных образов. В чем же тогда состоит, спрашивает Симеон, глубинный смысл термина ῥῆμα («слово», слав. «глагол»)? Τὸ ῥῆμα — это синоним термина ὁ λόγος («слово»); его внешнее значение

[1] Eth. 1, 12, 461–468.
[2] Eth. 1, 12, 469–489.
[3] Eth. 12, 1–157.

— «слово, произносимое человеческими устами и воспринимаемое человеческими ушами». Следуют примеры из *Мф*. 8:8; *Иов* 2:9; *Пс*. 35:3. Однако πρῶτη θεωρία («исходное значение») данного термина есть Господь Иисус Христос, Который есть Слово Отца, а Святой Дух есть уста Отца. И как наше человеческое слово нельзя услышать, пока оно не будет произнесено устами, так и Слово Отца нельзя увидеть или услышать, пока оно не сообщено нам Святым Духом, когда Дух просвещает нас[1]. Следовательно,

> ...неизреченные глаголы, которые Божественный Павел, как он говорит, слышал, есть не что иное, как... мистические и поистине невыразимые созерцания (θεωρίαι) через озарение Святым Духом, и сверхвеликолепные непознаваемые познания (ἄγνωστοι γνώσεις), т. е. невидимые созерцания (ἀθέατοι θεωρίαι) сверхсветлой и сверхнепознаваемой славы и Божества Сына и Слова Божия.[2]

Итак, изучение буквального смысла библейских выражений приводит Симеона к их духовной интерпретации: эти выражения рассматриваются как символы мистической жизни человека. Мы помним, что Ориген и Максим Исповедник, так же как и другие древнецерковные писатели, широко пользовались подобным экзегетическим методом (см. выше). Толкование Священного Писания — это всегда путь, путешествие, ἀναγωγή («восхождение»). Работа над текстом — первая ступень на этом пути, и нельзя достигнуть вершины, минуя эту ступень.

## 6. От аллегории к мистической типологии

Симеон критически относился к тем, кто «дурно аллегоризирует» (ἀλληγοροῦσι κακῶς) Священное Писание, «относя к будущему то, что сказано о настоящем, и понимая сказанное о будущем так, как будто это уже произошло и происходит каждый день»[3]. Однако Симеон гово-

---

[1] Eth. 3, 98–122.

[2] Eth. 3, 123–129.

[3] Cap. 2, 21.

рил это по поводу отдельных случаев чрезмерного увлечения аллегорическим методом, когда буквальный смысл Писания полностью игнорировался. Что же касается аллегорического метода вообще, то Симеон, без сомнения, признавал его необходимым компонентом экзегезиса. Следуя традиции, восходящей к александрийской школе, Симеон широко использовал аллегорию в своих толкованиях Писания.

В трудах Симеона мы будем различать два основных вида аллегории. К первому виду мы отнесем те аллегорические толкования библейских текстов, которые не имеют прямой связи с собственной духовной жизнью Симеона; ко второму виду — те, что связаны с его мистическим опытом. Первые более традиционны и встречаются главным образом в прозаических произведениях Симеона, особенно в его Нравственных Словах; вторые — более самобытны и, хотя их можно найти во всех произведениях Симеона, они особенно характерны для его Гимнов. Конечно, между этими двумя видами аллегории трудно провести четкую границу: Симеон часто начинает с первого, а потом переходит ко второму (но не наоборот).

Примеры первого вида — это, в частности, такие аллегорические толкования ветхозаветных образов и событий, которые объясняются влиянием александрийской традиции или прямым заимствованием из нее, в основном через церковное богослужение. Ноев Ковчег — символ Богоматери, а Ной — прообраз Христа[1]. Престарелый Исаак, который не смог узнать своего сына Иакова, — символ духовной слепоты[2]. Египет

[1] Eth. 2, 4, 9–19. Сравнение Ноя с Христом мы находим у *Иустина Философа*. Диалог с Трифоном-иудеем, 138, 1–2. Позже оно встречается у многих других церковных писателей, см.: *Lampe*. PGL, 931. Ноев Ковчег рассматривается как символ Девы Марии у Ефрема Сирина, Иоанна Дамаскина, Иоанна Эвбейского. См.: *Ефрем Сирин*. Сочинения, III, 529 B; *Иоанн Дамаскин*. 2-я Беседа на Рождество Богородицы, 7 [PG 99, 689 B]; *Иоанн Эвбейский*. Слово на Зачатие Пресвятой Богородицы, 4 [1464 B — 1465 A]. Ср. также воззвание к Богоматери в Каноне Иосифа Песнописца, песнь 5 «Радуйся, Пренепорочная, от потопа греховнаго мир спасшая».

[2] Eth. 9, 415–426. Такое толкование образа Исаака не является общепринятым: традиционно он считался прообразом Христа или Церкви. См.: *Lampe*. PGL, 676.

символизирует «тьму страстей»[1], или мирскую жизнь вообще[2]. Однако тьма, упомянутая в 17-м псалме (слав. «И мрак под ногама Его... И положи тму закров Свой, окрест Его селение Его, темна вода во облацех воздушных») обозначает плоть Христа[3]. Земля обетованная и сосуд с манной — прообразы Девы Марии[4]. Моисей в облаке на вершине горы Синай — символ духовного восхождения к Богу и созерцания Бога[5].

Образы Нового Завета тоже могут быть истолкованы как аллегории. Иисус, Моисей и Илия в момент Преображения Господня представляют Святую Троицу, а «три кущи», которые хотел построить Петр, символизируют тело, душу и дух (*Мф.* 17:4)[6]. Блудница, пришедшая ко Христу с алавастровым сосудом мира (*Лк.* 7:37–38), символизирует

---

[1] Cat. 6, 138–139; Cap. 1, 78. «Тьма египетская» как у церковных писателей, так и в литургических текстах рассматривается как символ духовной темноты и злобы. Григорий Нисский аллегорически толкует ее как «тьму злобы», в которую людей «приводят злые дела»: О жизни Моисея, II, 81 [73]. Ср. ирмос «Воду прошед яко сушу и египетского зла избежав».

[2] Hymn 18, 133–222, см. также схолию к Hymn 18, 130 в SC 174, 85. Ср. высказывание Аввы Маркелла: «Поспешим спастись бегством от плотской жизни, как Израиль убежал из египетского плена», см.: *Иоанн Мосх.* Луг духовный, 152 [3021 B].

[3] Eth. 1, 12, 104–133. Толкование впервые предложено Оригеном: «"селение" — это телесная природа, в которой Бога видит мир», см.: Фрагменты толкований на Псалмы, 17, 12 [1221 B].

[4] Eth. 2, 5, 8–21. Ср. аналогичное толкование в Акафисте, икос 6: «Радуйся, пище, манны приемнице... Радуйся, земле обетованная...».

[5] Образ Моисея рассматривался, начиная с Филона Александрийского, как символ истинного мистика; такая интерпретация стала традиционной для христианской богословской мысли. См.: *Malherbe — Ferguson.* Introduction, 5–6. У Симеона образ Моисея не занимает такого центрального места, как у Оригена, Григория Нисского и Дионисия Ареопагита; тем не менее, иногда Симеон обращается к этому образу, когда говорит о мистической жизни.

[6] Eth. 15, 41–52. Интересный и редкий пример трихотомии человека у Симеона. Само это толкование оригинально, ср.: *Veniamin.* Transfiguration, 243–244.

отшельника, который должен любить Иисуса и омывать Его ноги слезами покаяния[1]. Пребывание апостолов в комнате с закрытыми дверьми (*Ин.* 20:19) символизирует жизнь отшельника в своей келье[2]. Дочь женщины хананеянки (*Мф.* 15:22) — это образ души, которая нуждается в исцелении Иисусом[3]. А мытарь, оставивший свой ящик с деньгами и последовавший за Иисусом (*Мф.* 9:9), символизирует грешника, который отверг сребролюбие и начал духовную жизнь во Христе[4].

Порой Симеон использует более развитые и сложные образы, например, образ человеческого тела, который использовал и апостол Павел. В 4-м Нравственном Слове Симеон объясняет, как следует понимать слова «в меру полного возраста Христова» (*Еф.* 4:13), приводя в качестве примера тело человека: две стопы символизируют веру и смирение; голени, колени и бедра символизируют труды воздержания; «части тела, которые нуждаются в прикрытии», обозначают непрекращающуюся молитву ума и «сладость, которую дает излияние слез»; нервы — это огонь, горящий в душе, которая стремится к созерцанию Господа (дается цитата из *Пс.* 25:2: «разжги утробы моя и сердце мое»); желудок вместе с прочими внутренними органами сравнивается с «духовной мастерской, в которой трудится душа». Далее следует перечень других частей тела с указанием их символического значения; заканчивает его голова, которая символизирует любовь[5]. На наш современный вкус подобная аллегория может показаться противоестественной

---

[1] Eth. 15, 28–31. Традиционный в святоотеческой литературе пример покаяния. Ср.: *Амфилохий Иконийский*. Сочинения, 114–116. Ср. также в Великом Каноне Андрея Критского, песнь 8: «Слезную Спасе стклянницу, яко миро истощавая на главу, зову Ти, якоже блудница, милости ищущая».

[2] Eth. 15, 74–79.

[3] Eth. 2, 1, 44–46. Ср. в Великом Каноне Андрея Критского, песнь 9: «Да не горшая, о душе моя, явишися отчаянием, хананеи веры слышавшая, еяже дщи словом Божиим исцелися».

[4] Eth. 2, 1, 44–46. Ср.: *Григорий Богослов*. Песнопения исторические, 12 [1182 A].

[5] Eth. 4, 369–585.

и малопривлекательной, но для византийского уха она звучала весьма изящно и поэтично[1].

Следующий пример показывает, как несколько уровней аллегории соединяются в одном толковании, в котором, кроме того, присутствует и уровень текстуальной (буквальной) интерпретации. Вернемся к 1-му Нравственному Слову Симеона. Изложив ветхозаветную типологию Христа и Девы Марии, он обращается к толкованию *Мф*. 22: 2–4 («Царство Небесное подобно человеку царю, который сделал брачный пир для сына своего»). Эта притча — о Боге Отце и Боге Сыне, утверждает Симеон; Бог Отец сделал брачный пир для Сына Своего:

> Но мысль о величии снисхождения [Его] приводит меня в исступление... Ибо Он приводит Ему в качестве невесты дочь того, кто восстал против Него и совершил прелюбодеяние и убийство... — Давида, сына Иессеева, который убил Урию и прелюбодействовал с его женой. Его дочь, пренепорочную, говорю, Марию, пречистую и чистую Деву, привел [Ему] как невесту[2].

Затем, после описания Благовещения, когда произошел «мистический брак Бога» с человечеством, Симеон приглашает читателя более внимательно взглянуть на текст притчи. В греческом оригинале Евангелия царь устроил γάμοι («брачные пиры», слав. «браки») для своего сына. Почему Иисус использует множественное число вместо единственного (γάμος)? — спрашивает Симеон, заостряя внимание на буквальном смысле рассматриваемого текста. «Потому что такой брачный пир всегда случается с каждым из верных и с сынами века сего». Притча, рассказанная Иисусом, — это также аллегория того мистического опыта, посредством которого человек заново рождается в Духе. Мы уже цитировали отрывок, в котором Симеон описывает, как человек может зачать и носить Бога,

---

[1] Ср. описание частей человеческого тела в Hymn 15, 141–174. Ср. также интересную, хотя и не прямую, параллель из сирийской традиции — объяснение мистического значения членов Тела Христа в анонимном трактате (с неустановленной датой): *Graffin*. Explication, 263–277.

[2] Eth. 1, 9, 21–44.

подобно Деве Марии. Это рождение Бога внутри нас, по Симеону, является и нашим мистическим обновлением, когда мы соединяемся с Божественным Словом, сочетаемся с Ним[1].

Хотя в 1-м Нравственном Слове Симеон и не говорит прямо о своем собственном мистическом опыте, такой опыт несомненно подразумевается: Симеон двигается от достаточно обобщенного типа аллегории к более личностному. Рассмотрим несколько отрывков, в которых библейский текст использован Симеоном для описания его собственного мистического опыта. Согласно нашей классификации, это аллегория второго вида.

Как мы уже говорили, Симеон понимает Библию как книгу, в которой отражены взаимоотношения Бога с людьми. У каждого библейского персонажа своя связь с Богом, и ни один человек в Библии не остается нейтральным по отношению к Богу: каждый делает свой выбор за Него или против Него. В одном случае взаимоотношения с Богом строятся на абсолютном доверии и послушании, как у Авраама; в другом — они представляют собой цепь грехопадений и раскаяний, заблуждений и возвращений, как у Давида; иногда же они заканчиваются полным отпадением от Бога, как у Иуды. Путь к Богу никогда и ни для кого не бывает легким; он может включать в себя многочисленные драматические повороты, сопряженные с глубокими страданиями, но в то же время он может позволить человеку достичь истинной благодати будущего века и узреть Господа еще в земной жизни, как это было дано святым подвижникам.

Далее Симеон показывает, что его собственный мистический опыт соответствует опыту других: в подтверждение этого он приводит библейские параллели. Удивительный пример подобного толкования мы находим в 19-м Гимне, где вся Священная История рассматривается Симеоном как прототип его собственного опыта созерцания Бога в состоянии экстаза:

> *Кто перешел тот темный воздух,*
> *Который Давид называет стеной* (*Пс*. 17:9)*,*

[1] Eth. 1, 9, 74 – 10, 96.

*А Отцы назвали «житейским морем»*[1]*,*
*Тот вступил в пристань,*
*В которой он обретает всякое благо.*
*Ибо там рай, там древо жизни,*
*Там сладкий хлеб, там Божественное питие,*
*Там неисчерпаемое богатство дарований.*
*Там купина горит, не сгорая,*
*И обувь тотчас с ног моих спадает.*
*Там расступается море, и я прохожу один*
*И вижу врагов, потопляемых в водах.*
*Там созерцаю я древо, в мое сердце*
*Бросаемое, и все горькое претворяется [в сладкое].*
*Там обрел я скалу, источающую мед...*
*Там ел я манну — хлеб ангельский,*
*И не возжелал больше ничего человеческого.*
*Там увидел я сухой жезл Ааронов процветшим*
*И изумился чудесам Божиим*[2].

Чтобы осознать значение данного отрывка, вспомним, что каждый из упомянутых персонажей имеет долгую историю истолкования в патристической и литургической традициях. Например, «божественное питие», т. е. вода, изведенная Моисеем из скалы (*Числ*. 20:8–11), рассматривается как прообраз благодати Христа Спасителя[3]. Горящий куст (*Исх*. 3:2–4) символизирует Пресвятую Деву, которая приняла во чреве Бога и родила «без истления»[4]. Переход через Чермное море

[1] Это выражение встречается у Оригена, Григория Нисского и других авторов. См.: *Ориген*. Беседы на Иеремию, 18, 5, 22 [156]; *Григорий Нисский*. О жизни Моисея, II [74]. Однако Симеон, вероятно, имеет в виду следующий литургический текст: «Житейское море воздвизаемое зря напастей бурею, к тихому пристанищу Твоему притек».

[2] Hymn 19, 107–127.

[3] Ср.: Пасхальный Канон Иоанна Дамаскина, песнь 3-я: «Приидите, пиво пием новое, но не от камене неплодна чудодеемое, но нетления источник, из гроба одождивша Христа, в Немже утверждаемся».

[4] Ср.: Богородичен из Канона Феодора Студита в Неделю 3-ю Великого Поста, песнь 3: «В купине Моисей Твое образно таинство древле, Чистая,

(*Исх*. 14:21–28) — это прообраз Пасхи, перехода от смерти к жизни[1]; нередко этот эпизод толкуется и как прообраз Крещения (ср.: *1 Кор*. 10:2)[2]. Дерево, с помощью которого Моисей превратил горькую воду Мерры в сладкую (*Исх*. 15:23–25), является символом Креста[3]. «Мед из камня» (*Втор*. 32:13) иногда считается символом Богородицы[4]. Манна, которую Господь послал Израилю (*Втор*. 16:4; 14–16), символизирует Евхаристию, как это показал Сам Христос (*Ин*. 6:31–51), а также Богородицу (см. выше)[5]. Расцветший жезл Аарона (*Числ*. 17: 2–8) рассматривается как прообраз Богородицы[6], или, по другому толкованию, как прообраз Креста[7].

Весь этот широкий спектр значений, несомненно, присутствует в памяти Симеона, когда он перечисляет библейские образы, однако в первую очередь он видит в этих образах себя и свой опыт. Для него речь идет не просто о событиях из истории Израиля, которые прообразуют тайны Нового Завета, но о фактах его собственной мистической биографии. Обращаясь к Новому Завету, Симеон и там узнаёт свою

---

виде; якоже бо оныя пламень, огнь Божества Твою утробу не опали». Это толкование принадлежит Григорию Нисскому: О жизни Моисея, II [39].

[1] Ср.: Пасхальный Канон Иоанна Дамаскина, песнь 1-я: «...Пасха, Господня Пасха, от смерти бо к жизни и от земли к небеси Христос Бог нас преведе, победную поющая». Жанр канона предусматривает девять песней, первая из которых посвящается переходу через Чермное море.

[2] См.: *Lundberg*. Typology, 116–145; *Daniélou*. Bible, 86–98.

[3] Ср.: *Григорий Нисский*. О жизни Моисея, II [75].

[4] Ср.: Акафист, икос 6: «Радуйся, каменю, напоивший жаждущия жизни... Радуйся, пище, манны приемнице... Радуйся, земле обетованная; радуйся, из неяже течет мед и млеко».

[5] Григорий Нисский, вслед за Оригеном, дает третье толкование манны, которая понимается им как Слово Божие: «Этот хлеб, который не от земли, есть Слово». См.: О жизни Моисея, II [77]. Ср.: *Daniélou*. Bible, 148–151.

[6] Ср.: Канон Пресвятой Богородице Иосифа Песнописца (Суббота акафиста на утрени), песнь 7: «Радуйся, Богоневесто, жезле тайный, цвет неувядаемый процветший».

[7] Ср.: Канон Святому Кресту, песнь 3, ирмос: «Жезл во образ тайны приемлется, прозябением бо предразсуждает Священника...».

собственную историю в описываемых событиях, будь то Благовещение, исцеление слепого или воскрешение Лазаря:

*Там услышала [душа моя]: «Радуйся, благодатная,*
*Ибо Господь с тобою и в тебе во веки!»* (*Лк*. 1:28).
*Там услышал я: «Омойся в купели слез»;*
*Сделав это, я уверовал и внезапно прозрел* (*Ин*. 9:7).
*Там я похоронил себя во гробе через совершенное смирение,*
*Но Христос пришел с безмерной милостью,*
*Отвалил от него тяжелый камень зол моих*
*И сказал: «Выходи оттуда, словно из гроба мира сего»*
(*Ин*. 11:38–44)[1].

Мы видим, что для Симеона Писание не является объектом толкования; скорее он сам становится субъектом повествования: он воспринимает библейский рассказ не извне, как комментатор, но изнутри, как если бы он являлся одним из его героев. Мистическое восприятие новозаветной истории приводит к созерцанию Христа в Его страданиях, смерти и воскресении, а также к переходу в будущую жизнь:

*Там я увидел, как бесстрастно пострадал мой Бог*[2]*,*
*И как Он стал мертвым, будучи бессмертным,*
*И воскрес из гроба, не разрушив печатей.*
*Там узрел я будущую жизнь и нетление,*
*Которое Христос дарует ищущим Его,*
*И обрел Царство Небесное, сущее внутри меня,*
*Которое есть Отец, Сын и Дух*[3].

---

[1] Hymn 19, 130–139.

[2] Ср. учение о «бесстрастном страдании» Христа у Оригена, Мефодия Олимпийского, Кирилла Александрийского и др.: *Ориген*. Толкование на Евангелие от Матфея, 10, 23 [33]; *Мефодий*. Против Порфирия, 2 [505]; *Кирилл*. Послание 4, 45 [48 A], и др.

[3] Hymn 19, 140–146.

Иногда у Симеона встречаются весьма необычные мистические толкования. В 20-м Огласительном Слове Иисус Христос рассматривается как прообраз истинного духовного отца: имеется в виду Симеон Студит. Если ты видишь, что духовный отец ест и пьет с мытарями и грешниками (ср.: *Мф.* 9:11), не думай о страстном и человеческом, говорит Симеон. Не дерзай просить твоего духовного отца, чтобы он позволил тебе сесть по правую его руку или по левую (ср.: *Мк.* 10:37). Если он говорит тебе и другим: «Один из вас предаст меня», спроси его со слезами: «Не я ли, Господи?» (ср.: *Мф.* 26:21–22). Но возлежать на его груди (ср.: *Ин.* 13:23) для тебя не полезно. Когда он будет распят, умри с ним, если сможешь[1]. Мы будем способны по достоинству оценить значение этого толкования только в том случае, если примем во внимание ту исключительно важную роль, которую сыграл Симеон Студит в духовной биографии Симеона Нового Богослова.

В Священном Писании Симеона особенно привлекают те персонажи, которые сподобились увидеть Господа. По этой причине он обращается к жизни апостола Павла, который встретил Христа на пути в Дамаск (*Деян.* 9:3–5) и был восхищен на третье небо (*2 Кор.* 12:2). Упоминает Симеон и о том, как Стефан видел Христа (*Деян.* 7:56). Но для него важнее то, что подобные вещи могут произойти и с ним самим, в его собственной жизни:

*Что это за новое чудо, которое и ныне происходит?*
*Бог и ныне желает являться грешникам —*
*Тот, Кто некогда взошел го́ре и воссел на Отчем престоле*
*На небесах, и пребывает сокровенным.*
*Ибо Он скрылся от очей Божественных апостолов,*
*И после этого, как мы слышали, один лишь Стефан*
*Видел разверзающиеся небеса и тогда сказал:*
*«Вижу Сына, стоящего одесную славы Отца»...*
*Но ныне — что означает это странное событие,*
*Происходящее во мне?..*
*Я обрел Того Самого, Кого видел издали,*

[1] Cat. 20, 78–145.

*Кого Стефан увидел в разверзающихся небесах*
*И Кого потом Павел увидел и ослеп...*[1]

Если в данном отрывке Симеон рассматривает свой собственный опыт как равнозначный опыту библейских персонажей, то в других случаях он говорит о нем как о более значительном. Так, в 51-м Гимне Симеон перечисляет персонажи Ветхого и Нового Заветов и утверждает, что его, Симеона, собственный опыт несравненно более удивителен. Моисей видел Господа в облаке на горе Синай всего один раз, а Симеон постоянно видит Его как несказанный свет. Апостол Павел был восхищен на третье небо один раз за четырнадцать лет до того, как написал об этом, а Симеон удостаивался подобного созерцания многократно. Стефан увидел Христа перед смертью, а Симеон видел Его постоянно от юности на протяжении всей жизни. Енох и Илия были вознесены на небо и избежали смерти, а Симеон уже «преодолел смерть»[2].

События Ветхого Завета прообразуют реальности Нового Завета, однако вся Библия — это только тень того, что может случиться с человеком в его мистическом опыте:

*Илия был взят на огненной колеснице,*
*И прежде него Енох...*
*Но что это в сравнении с тем, что происходит в нас?*
*Как вообще может сравниться тень с истиной?..*
*Итак, что такое огненная колесница, взявшая Илию,*
*Что такое преложение Еноха в сравнении с этим?*
*Думаю: как море, разделенное некогда жезлом,*
*И манна, сошедшая с небес, были только образом*
*И символами истины:*
*Море — Крещения, а манна — Спасителя;*
*Точно так же и то суть только символы и образ этого,*
*Имеющего несравненное превосходство и славу*[3].

---

[1] Hymn 11, 1–9, 17; 75–77.
[2] Hymn 18, 106.
[3] Hymn 51, 67–113.

Манна кончилась, и люди, которые питались ею, умерли, а нас Плоть Спасителя делает бессмертными, продолжает Симеон. Израилю пришлось сорок лет блуждать в пустыне, а нас Господь приводит от смерти к жизни и от земли к небесам сразу, как только мы приняли Святое Крещение и причастились Его Тела и Крови. «Господь сделал меня новым небом и вселился в меня: никто из древних святых не удостоился ничего подобного», — восклицает Симеон[1].

Насколько соответствуют святоотеческой Традиции эти настойчивые утверждения Симеона о превосходстве его личного мистического опыта над опытом библейских персонажей? Идея о том, что Библия прообразует мистический опыт человека, не нова: мы уже отмечали ее у Оригена и Максима Исповедника (можно, безусловно, добавить и другие имена). То, что Писание следует постигать через опыт, тоже было общим местом, особенно в монашеской литературе. Мы даже можем вспомнить по агиографическим источникам о людях, которые начали исполнять заповеди Божии до того, как прочитали Писание, или вовсе не читая его. Мария Египетская, житие которой было весьма популярно в Византии[2], даже не читала Евангелие до того, как отправилась в пустыню; когда же она достигла состояния духовного совершенства, она смогла цитировать Библию наизусть, не зная текста: аскетические подвиги полностью заменили ей чтение Писания[3]. Павел Препростой, придя в монастырь, заучил в качестве руководства к действию три первых стиха из 1-го псалма, после чего отправился в пустыню и провел много лет в строгом воздержании и постоянной молитве «день и ночь»: этому человеку трех стихов оказалось достаточно для «пути ко спасению и науки благочестия» (ad viam salutis et scientiam pietatis)[4].

Симеон фактически развивает те же самые идеи, подчеркивая, что опыт причастия Христу во Святом Духе выше любого формального отражения этого опыта, в том числе и в Писании. В конце концов, Писание — это лишь средство, помогающее жить с Богом и в Боге:

---

[1] Hymn 51, 114–135.

[2] Симеон в своих сочинениях многократно ссылается на жизнь этой святой.

[3] Житие Марии Египетской, 31 [3717 D — 3720 A].

[4] *Руфин*. История египетских монахов, IX, 2, 7 [313].

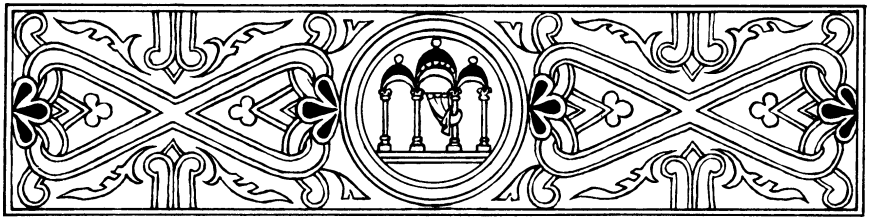
> ...Кто сознательно обрел в себе Бога, дающего людям знание, тот прочитал все Священное Писание и собрал весь плод пользы от чтения: он более не будет нуждаться в чтении книг. Почему так? Потому что беседующий с Тем, Кто вдохновил авторов Божественных Писаний, посвящаемый Им в сокровенные и несказанные таинства, сам станет для других богодухновенной книгой, содержащей новые и ветхие тайны, написанные в ней перстом Божиим...[1]

В этих словах Симеона не отрицается необходимость чтения Священного Писания; скорее, здесь мы видим особенно яркое выражение традиционной восточно-христианской идеи о том, что следует подниматься от буквы Писания к его внутреннему смыслу, а от последнего — к Тому, Кто стоит за словами Библии.

* * *

Обобщая основные принципы подхода Симеона к Библии, мы можем сказать, что он понимает Писание как часть великой Традиции, включенным в которую ощущает и себя самого. В своих толкованиях библейских текстов он не порывает с традиционным пониманием, но основывается на толкованиях Святых Отцов, используя как буквальный, так и аллегорический методы. Тем не менее, рассматривая Библию как историю взаимоотношений между Богом и людьми, Симеон постоянно ищет параллели между своим духовным опытом и опытом библейских героев. Это приводит к тому, что он дает глубоко личные трактовки библейских событий, придавая им мистический смысл. Последний тип толкования представляется нам наиболее оригинальным аспектом библейского экзегезиса преподобного Симеона Нового Богослова.

[1] Cap. 3, 100.



*Глава II*

# ПРЕПОДОБНЫЙ СИМЕОН И БОГОСЛУЖЕНИЕ

В жизни каждого монаха богослужение занимает весьма значительное место; как правило, насельники монастыря проводят в храме много часов ежедневно. В течение почти пятидесяти лет своего монашества[1] Симеон ежедневно посещал храмовые службы. Анализ его богословия был бы неполным, если бы мы не указали на огромное значение богослужения для его жизни и духовности.

В настоящей главе мы рассмотрим отношение Симеона к трем главным составляющим православной богослужебной традиции: дневному кругу монастырского богослужения, Евхаристии и годичному кругу церковных праздников. Для лучшего понимания его личного отношения к каждой из этих трех составляющих мы также изложим основные принципы и элементы монастырского богослужения, характерные, в частности, для константинопольских обителей времен Симеона. Вопрос о том, как часто монахи на Православном Востоке причащались, будет рассмотрен в связи с взглядами Симеона на Евхаристию.

---

[1] Это число мы получаем, прибавив приблизительно три года, которые Симеон провел в монастырях до своего рукоположения, к сорока восьми годам его священства.

## 1. Основные принципы и элементы богослужения в раннем монашестве

В монашеской традиции, с самого ее зарождения, слова апостола Павла «Непрестанно молитесь» (*1 Фес*. 5:17) понимались буквально: в соответствии с ними был организован распорядок дня монахов. Этот распорядок включал участие в храмовом богослужении, личную келейную молитву и «телесный труд», во время которого монаху не следовало прерывать внутреннее молитвенное предстояние Богу[1]. Библейское выражение «ходить перед Богом» (*Быт*. 5:22; 6:9 и др.) в монашеской традиции понималось в том смысле, что монах должен проводить жизнь, целиком ориентированную на Бога, т. е. пребывать в непрестанном памятовании о Боге и исполнении Его заповедей.

Это основополагающее правило по-разному воплощалось в жизнь в каждом из трех типов монашества: отшельническом, скитском и общежительном[2]. Отшельники приходили в храм не часто: порой они годами не покидали келлию, и храмовое богослужение у них почти полностью заменялось личной келейной молитвой. Скитские монахи посещали храм раз или два в неделю. В общежительных монастырях службы в храме были главной основой ежедневной молитвы; их дополняла, но никогда не заменяла молитва в келлии.

Общежительные монастыри IV в. также отличались один от другого количеством совершавшихся служб и их структурой. Египетские монашеские источники сообщают о двух основных ежедневных службах: одной на рассвете и другой вечером; обе службы включали пение двенадцати псалмов[3]. За пределами Египта, особенно в городских монасты-

---

[1] *Leloir*. Désert, 173.

[2] О трех типах монашества см.: *Deseille*. Lumière, 21–26. Ср.: *Иоанн Лествичник*. Лествица, 1 [641]. Слово «скитский» образовано от Скит (греч. Σκήτη), которое из имени собственного (означавшего монашеский центр в египетской пустыне — ныне Вади-эль-Натрун) превратилось в нарицательное (обозначающее небольшой монастырь — нечто среднее между общежительным монастырем и келлией пустынника).

[3] *Taft*. Hours, 60.

рях, монахи усвоили некоторые элементы соборного богослужения, в частности, последования утрени, вечерни, часов и повечерия[1]. Палестинские и антиохийские источники упоминают семь служб: ночное псалмопение на рассвете (полунощницу) и утреннюю молитву при восходе солнца (утреню), службы третьего, шестого и девятого часов, затем вечерню и псалмопение перед сном (повечерие)[2]. Василий Великий в наставлениях каппадокийским аскетам рекомендует совершать семь служб в день, буквально толкуя слова Псалма 118:164:

> Пусть вся жизнь будет временем молитвы. Однако, поскольку для перемены необходимо прерывать усиленное псалмопение и преклонять колени, будем соблюдать те часы, которые как образец заповедали нам святые... И поскольку Давид говорит: *Семикратно в день прославляю Тебя за суды правды Твоей*, нам следует иметь это за правило и семь раз в день восхвалять Бога[3].

Это указание, очевидно, соответствовало практике, уже принятой каппадокийскими общинами аскетов во времена Василия; позднее такая практика была подкреплена теорией «седмерицы» служб как основы монастырского богослужебного строя[4].

---

[1] *Taft*. Hours, 90.

[2] Ibid., 79.

[3] Слово аскетическое (40), 4 [877 AB].

[4] Согласно этой теории, «седмерицу» составляют вечерня, повечерие, полунощница, утреня (с первым часом), третий, шестой и девятый часы. Литургия не входит в это число, не будучи ежедневным богослужением, а также потому, что в качестве восьмой службы она символизирует «век грядущий». «Седмерица» служб не означала того, чтобы, как казалось некоторым ученым, принцип непрестанной молитвы отвергался в египетском монашестве; напротив, то и другое сосуществовало. См.: *Mensbrugge*. Prayer-Time, 453; ср.: *Veilleux*. Liturgie, 281–282. В «Изречениях пустынных отцов» (Епифаний, 3 [164 B-C]) имеется следующий рассказ: Епифания Саламинского известил игумен подчиненного ему монастыря в Палестине: «Мы не оставляем твоего правила и тщательно отправляем богослужение в третий, шестой, девятый часы и вечером». Епифаний повелел в ответ сказать игуме-

Главным литургическим текстом ранней Церкви была Псалтирь. Избранные псалмы легли в основу каждой службы соборного чина (т. е. отдельные псалмы были выбраны для утрени, вечерни, часов и других служб). В монастырском чине этот принцип сочетался с практикой чтения всей Псалтири в течение недели. У некоторых авторов IV и V вв. можно найти свидетельства относительно структуры монашеского богослужения на христианском Востоке того времени. Так, Василий Великий, описывая всенощное бдение в каппадокийских обителях, указывает на то, что оно включало череду псалмов, которые пелись на два хора, а также псалмы, которые возглашал один монах, остальные же отвечали ему[1]. Иоанн Златоуст описывает монахов, которые поют «все единым гласом, составив единый хор»[2]. Иоанн Кассиан Римлянин говорит о том, что во время совершения службы двенадцати псалмов пение чередуется с безмолвной молитвой[3]. Таким образом, пение, — как антифонное, так и общее, — одноголосное чтение с рефреном, исполняемым всей общиной, а также молчаливая молитва были главными элементами монашеского богослужения[4].

Хотя некоторые христианские гимны вошли в монастырские богослужебные уставы, ранние монахи, как правило, не одобряли развитую гимнографию и любому другому виду пения предпочитали псалмы. Гимнография соборного устава встречала даже открытое неприятие, особенно в среде отшельников. Египетский отшельник Памво на вопрос, почему он не поет тропари и каноны[5], как это делают в александ-

---

ну: «Из этого следует, что в прочие часы вы пребываете без молитвы; но истинному монаху подобает непрестанно молиться и петь в сердце своем».

[1] Письмо 207, 3 [186].

[2] Беседы на Евангелие от Матфея, 68 [297].

[3] Об общежительных установлениях, 2, 5–20 [20–26].

[4] Нам неизвестно, когда именно молчаливая молитва была изъята из чина монастырского богослужения, но позднейшие источники, например, Студийский типикон, не упоминают о ней.

[5] Тропарь — первоначально (около IV в.) краткая молитва, написанная ритмической прозой и исполнявшаяся после каждого стиха псалма; в позднейшем византийском обряде (VI–IX вв.) тропарь обособился от псалмов

рийских приходах, с усмешкой ответил: «Монахи не для того удалились в пустыню, чтобы выказывать себя перед Богом, изображать что-то, петь песни, составлять лики, размахивать руками и переминаться с ноги на ногу»[1].

## 2. Монастырское богослужение в Константинополе времен преподобного Симеона

На развитие городского монастырского богослужения всегда оказывал влияние соборный чин, но это влияние было особенно сильным в Константинополе. Здесь в монастырские службы вошли многие песнопения, заимствованные из чина Великой Церкви (Святой Софии) — главного собора византийской экумены. Этот чин отличался особым великолепием и торжественностью благодаря частому присутствию императора и патриарха на соборных службах[2]. Непосредственное влияние соборного устава на богослужение Студийского монастыря в Константинополе засвидетельствовано рядом заметок в Студийском Ипотипосисе (греч. Ὑποτύπωσις — устав, буквально «образец»), кото-

---

и превратился в самостоятельный жанр богослужебной гимнографии. Канон состоит из девяти песней, каждая из которых содержит несколько тропарей, ср.: *Wellesz*. History, 171, 198.

[1] *Christ — Paranikas*. Anthologia, XXIX–XXX. Ср. следующий рассказ: Ученик пришел к старцу с жалобой на то, что хотя он «вычитывает *канон* и часы, согласно Октоиху», он не может приобрести истинного сокрушения души. Старец отвечал: «Именно поэтому сокрушение и плач уходят от тебя. Вспомни, как великие Отцы, жившие в одиночестве и без предписанных напевов и *тропарей*, лишь с немногими псалмами воссияли в мире, подобно звездам. Таковы были авва Павел Препростой, авва Памво, авва Аполлон и другие Божественные Отцы; они воздвигали мертвых и изгоняли бесов, и творили то не пением, не *тропарями* и гласами (οὐκ ἐν ᾄσμασι καὶ τροπαρίοις καὶ ἤχοις), но молитвой от сокрушенной души и постом...»; Εὐεργετινός, 11, 5, 3 [2, 169]. Отметим, что, поскольку каноны вошли в византийский богослужебный обиход не ранее VI–IX вв., невозможно отнести этот эпизод ко времени ранее указанного периода.

[2] *Wellesz*. History, 165.

рый восходит к Феодору Студиту[1]; Ипотипосис предписывает заменять обычные части монастырской службы «тем, что принято в Великой Церкви»[2].

Другим фактором, оказавшим еще большее влияние на развитие монастырского богослужения в Константинополе, был расцвет монашеской гимнографии в период с VI по IX в.: этот расцвет связан с именами таких выдающихся гимнографов, как Роман Сладкопевец, Андрей Критский, Иоанн Дамаскин, Косма Маиумский, Феодор Студит и др.[3] Их поэтические произведения включались в богослужение Студийского монастыря и прочих константинопольских обителей наряду с псалмами, чтением из Писания и житий, а также древнехристианскими гимнами.

Таким образом, литургическая традиция константинопольских монастырей включала в себя богослужебные элементы древних монастырских чинов, элементы соборного чина, а также поэтическое наследие прославленных византийских гимнографов, среди которых было немало студитов[4]. В основном структура ежедневного богослужения по Студийскому уставу соответствовала богослужебному уставу Великой Церкви, о чем свидетельствует следующая сравнительная таблица[5]:

---

[1] Современная наука предполагает, что устав был записан последователями Феодора после его кончины. См.: *Leroy*. Reforme, 208–209; *Taft*. Athos, 183. Относительно двух версий (мы пользуемся обеими) см.: *Bertonière*. Vigil, 165–166.

[2] Ср.: Ипотипосис: «В литургии не поем "Благослови, душе моя, Господа" (*Пс*. 102), но то, что принято в Великой Церкви»; цит. по: *Дмитриевский*. Описание, I, 1, 227 (в версии PG 99 это замечание отсутствует).

[3] См.: *Ware*. Meaning, 40–42.

[4] *Schmemann*. Introduction, 211. В целом, студийское богослужение было сплавом службы палестинской Лавры св. Саввы и материала из богослужения Великой Церкви в Константинополе. См.: *Taft*. Athos, 182.

[5] Службу Великой Церкви мы приводим по реконструкции, содержащейся у *Mateos*. Typikon, XXII–XXIII. В отношении Студийского устава см., в частности, описание служб 1 и 2 сентября по типикону монастыря Богородицы «Эвергетиды»: *Дмитриевский*. Описание, I, 1, 256–259.

| *Великая Церковь* | *Студийский устав* |
|---|---|

## ВЕЧЕРНЕЕ БОГОСЛУЖЕНИЕ

| | |
|---|---|
| Псалом 140 с тропарем | Псалом 140 со стихирами[1] |
| Вход Патриарха | (Вход) и «Свете тихий» |
| Прокимен[2] | Прокимен |
| | и «Сподоби, Господи» |
| Три кратких антифона | Стихира и «Ныне отпущаеши» |
| Тропарь (трижды) | Тропарь |
| Отпуст | Отпуст |

## УТРЕННЕЕ БОГОСЛУЖЕНИЕ

| | |
|---|---|
| Ночные псалмы[3] | Шестопсалмие[4] |
| Антифоны и вход | Гимн «Бог Господь и явися |
| (в праздники) | нам» |
| Тропарь (в праздники) | Тропари |
| | Кафизмы[5] и чтения[6] |
| Псалом 50 с припевом | Псалом 50 |
| | Канон и чтения[7] |
| Псалмы 148–150 | Псалмы 148–150, стихиры |
| Славословие и Трисвятое | Славословие и Трисвятое |
| Ектении, отпуст | Тропари, ектении и отпуст |

[1] Стихира — разновидность тропаря, характерная для более позднего византийского чина (VII–IX вв.).

[2] Прокимен (от **πρόκειμαι** — предварять) — краткий стих, обычно из псалмов, предшествующий чтению из Священного Писания.

[3] В их состав входили псалмы 3, 62 и 133.

[4] В него входили псалмы 3, 37, 62, 87, 102 и 143.

[5] Кафизма (от **καθίζω** — «сидеть») — одна двадцатая часть Псалтири.

[6] Чтения (**ἀναγνώσεις**) после каждой кафизмы обычно включали писания ранних Отцов, например, Ефрема Сирина, Григория Богослова и др.

[7] Чтения после третьей и шестой песней канона обычно были посвящены празднуемому святому.

Студийский богослужебный устав отличается от устава Великой Церкви тем, что в нем предусмотрены кафизмы, чтения, стихиры и каноны, которые вошли в студийское богослужение и заменили более древние элементы, такие как антифоны и тропари.

Ежедневный круг богослужения в обителях Константинополя соответствовал идее «седмерицы» и включал ночную службу[1], утреню с первым часом, третий, шестой и девятый часы, вечерню и повечерие. Можно сравнить указания в литургических памятниках студийской традиции с замечаниями Никиты Стифата в его «Житии Симеона» и различными упоминаниями о богослужении в Словах самого Симеона. Так, описывая жизнь Симеона в монастыре святого Мамаса, Никита свидетельствует, что «в воскресенье и праздник келлия видела его бодрствующим с вечера до утра»[2]. Эта ремарка Никиты подтверждает, что в монастыре не совершались бдения даже по большим праздникам. В будни Симеон вставал «в седьмом часу по полуночи» (т. е. около часу ночи) и шел в храм на пение «утренних песней» (ἐωθινοὶ ὕμνοι); затем он присутствовал на утрени (ὄρθρος)[3]. По-видимому, под термином «утренние песни» подразумевается μεσονυκτικόν (полунощница); утреня, возможно, следовала за ней. По окончании утрени был долгий перерыв: Симеон мог провести некоторое время в келлии, затем посидеть снаружи[4], после чего возвращался в келлию, где читал Священное

[1] Т. е. μεσονυκτικόν (полунощницу). Эту службу не следует путать со всенощным бдением, которое существовало в палестинских обителях, но не было характерно для студийской традиции. Ср.: *Дмитриевский*. Описание, I, 1, CXXIX.

[2] Житие 25, 13–14.

[3] Житие 28, 1–3.

[4] Выражение «выходил на κάθισμα келлии» (Житие 26, 19–20) можно понять в том смысле, что Симеон садился на сиденье (κάθισμα) вне келлии и отдыхал. Другое возможное толкование: Симеон шел в храм на совершение часов (т. е. τριτοέκτι, что включало избранные псалмы или даже, Великим Постом, кафизмы); так это место понял И. Озэрр. См.: *Hausherr*. Mystique, 37 (прим. 4). Нам, однако, представляется более достоверным первое объяснение.

Писание и жития святых, а также «переписывал боговдохновенные книги»[1]. Затем следовала Литургия (ἡ θεία ἀναφορά — «Божественное возношение»)[2]. Никита упоминает и вечернее богослужение (правда, лишь косвенно)[3].

В творениях Симеона мы находим ссылки на утреню (ὄρθρος) с «шестопсалмием» (ἑξάψαλμος), «стихословием» (στιχολογία), «чтениями» (ἀναγνώσεις) и заключительным тропарем[4]. Симеон ничего не говорит о третьем и шестом часах как отдельных службах[5], но упоминает перерыв между утреней и Литургией[6]. Он также упоминает вечерню (λυχνικόν)[7] и повечерие («вечерние молитвы»)[8]. Что касается полунощницы, то Симеон, вероятно, имеет ее в виду, когда говорит об ἄμωμοι («непорочных»), т. е. Псалме 118, который является составной частью полунощницы[9]. Симеон советует читать эту службу в келлии, из чего приходится заключить, что μεσονυκτικόν читался в обители св. Мамаса

---

[1] Житие 26, 20 – 27, 2.

[2] Житие 27, 5.

[3] Житие 35, 19–20 (τῆς ἑσπέρας μετὰ πᾶσαν ἄλλην ὑμνολογίαν — вечером, после всех прочих служб).

[4] Cat. 26, 20–67. Στιχολογία — чтение Псалтири, разделенной на кафизмы. Что касается «чтения», то оно могло быть взято либо из Священного Писания, либо из аскетической литературы. См. также: *Krivochéine*. SC 113, 70–75.

[5] В Студийском уставе третий и шестой часы иногда объединялись в одно τριτοέκτι. Эта же служба совершалась в Великой Церкви в течение Поста. Ср.: *Mateos*. Typikon, XXIV.

[6] Cat. 26, 114–115.

[7] Cat. 26, 257–261: термин λυχνικόν (букв.: «светилен») — синоним термина ἑσπερινός (распространенного в более поздние времена): оба термина означают вечерню.

[8] Cat. 26, 268: слова ἑσπεριναὶ εὐχαί (вечерние молитвы), употребленные наряду с «вечерней», должно быть, означают ἀπόδειπνον (повечерие), ср.: *Krivochéine*. SC 113, 92–93 (прим. 1).

[9] Уже в IV в. Василий Великий связывал полунощницу с Псалмом 118. См.: Правила пространные, 37, 5 [1016 B]. Ср.: *Lamb*. Psalms, 57.

келейно[1]. Аллюзия на келейную молитву перед утреней[2] подтверждает такое предположение.

## 3. Суточный круг богослужения в писаниях преподобного Симеона

Симеон считал ежедневное богослужение школой молитвы и духовной жизни. Он подчеркивает, сколь важно внимательно слушать каждое слово церковной службы. Наставляя новоначальных, Симеон пишет:

> [Монах] должен вставать в полночь прежде утрени и молиться установленной молитвой, и так после этого вставать вместе со всеми на славословие (δοξολογία) и внимательно и трезвенно все его проводить, особенно внимая началу пения, т. е. шестопсалмию, стихословию и чтениям неленостно, не расслабляясь телом, не переминаясь с ноги на ногу, не прислоняясь к стенам и колоннам, но должен он крепко сложить руки, ноги равно утвердив на земле, не вертя головой туда и сюда, не рассеиваясь умом… Глаза и душа должны быть нерассеянными и внимать только псалмопению и чтению и силе воспеваемых и читаемых слов Божественного Писания, насколько хватает сил, чтобы ни одно слово из него не прошло напрасно, но чтобы, насыщаясь всеми ими, душа его пришла в умиление, смирение и Божественное просвещение Духа Святого[3].

В этом тексте можно указать на несколько моментов. Во-первых, Симеон предписывает телесную дисциплину, которая должна сопутствовать дисциплине ума: невозможно быть сосредоточенным, если тело в расслаблении. Может показаться неожиданным, что такой писатель-мистик, как Симеон дает столь подробные практические указания относительно состояния тела, положения ног и рук.

---

[1] Cat. 26, 294–298.

[2] Cat. 26, 20–27.

[3] Cat. 26, 23–38.

Во-вторых, Симеон говорит об обуздании ума во время молитвы. Эта тема весьма характерна для аскетических авторов. Иоанн Лествичник пишет: «Начало молитвы состоит в том, чтобы отгонять приходящие помыслы при самом их появлении; середина же ее — в том, чтобы ум заключался в словах, которые произносим или помышляем; а совершенство молитвы есть восхищение ко Господу»[1]. Симеон по опыту знал, что существует прямая связь между собранностью ума во время службы в храме и способностью человека достигать мистического «восхищения к Богу».

В-третьих, Симеон указывает на то, что целью внимательного вслушивания в слова богослужения является достижение просвещения и единения с Богом[2]. Есть сходство между этими словами Симеона и одним из Оглашений Феодора Студита, где тот говорит о необходимости «внимательно вслушиваться в псалмопение и прилежно следить за чтением», подчеркивая затем, что цель этого заключается в том, «чтобы Чистый узрел нас чистыми, дабы нам просветиться, а не помрачиться»[3].

Симеон говорит и еще нечто, унаследованное им от другого Студита — Симеона Благоговейного:

> ...Если возможно, пусть никто из вас не проходит последование[4] и чтение без слез... Ибо, принуждая себя к тому, чтобы не провести без слез уставное последование церковное, ты привыкнешь к этому благу, и в самом стихословии и в тропарях, которые поешь, питается душа твоя, принимая в себя их Божественные мысли, и возвышается ум твой через произносимое к умопостигаемому, и, сладко плача, ты так пребываешь в церкви, словно на самом небе с вышними силами[5].

Симеон Благоговейный в Слове аскетическом призывает монахов молиться со слезами[6] и «никогда не причащаться без слез»[7]. Нижеследую-

---

[1] Лествица, 28 [1132 D]

[2] Ср.: *Василий (Кривошеин), архиепископ*. Симеон, 82.

[3] Большое Оглашение, I, 14.

[4] **Ἀκολουθία** — термин, обозначающий церковную службу.

[5] Cat. 26, 47–59.

[6] См.: Слово аскетическое, 5, и др.

[7] Там же, 24.

щие советы Симеона-старшего прямо соответствуют тому, что Симеон-младший говорит о присутствии на богослужении:

> В собрании [церковном]... не переставай в сокрушении дерзновенно плакать, не обращая внимания на тех, кого это соблазняет или кто над этим насмехается... [Плакать] весьма полезно новоначальным, особенно во время шестопсалмия, стихословия, чтения и Божественной Литургии[1].

Молиться со слезами советуют многие аскетические писатели, но обычно они имеют в виду келейную молитву[2]. Симеон Благоговейный распространил этот совет на церковное богослужение, и Симеон Новый Богослов следовал его рекомендациям. Отметим, что Симеон считает «стихословие и тропари» средствами к приобретению слез и сокрушения: в этом явный контраст между его учением и упомянутым нами мнением, характерным для раннего монашества, о том, что «тропари и каноны» являются препятствием для достижения сокрушения и слез.

Однако, чтобы стать способным плакать во время богослужения, недостаточно лишь присутствовать в храме и вслушиваться в слова тропарей. Кто желает приобрести истинное сокрушение, тому следует исполнять на деле все то, что он слышит в церкви:

> Итак, хочешь ли никогда не причащаться без слез? Исполняй все, что каждый день поешь и читаешь, и тогда сможешь и это непрестанно совершать... Если ты будешь непрестанно, от всего сердца, со смиренномудрием и верой исполнять все, что читаешь или о чем слышишь, как читают другие... тогда не только *вечером и утром и в*

[1] Там же, 8.

[2] Например, Иоанн Лествичник посвящает всю седьмую главу своей «Лествицы» «радостотворному плачу»: он говорит о плаче перед сном и во время трапезы [805 AB], каждый вечер [805 B], «в городах и среди молвы» [816 C], «на всяком месте» [804 D], а также о «непрестанном плаче» [816 D]. Он, впрочем, в отличие от Симеона, не упоминает слезы в храме во время богослужения.

*полдень* (*Пс.* 54:18), но и когда ты ешь и пьешь, а часто и когда разговариваешь, поешь псалмы, читаешь, молишься и лежишь на постели, Божественный этот и неизреченный дар, придя, будет следовать за тобой во все дни жизни твоей[1].

Рассматривая отношение Симеона к Священному Писанию, мы уже встречались с мыслью о необходимости исполнять все, о чем человек читает в священных книгах. Теперь мы видим, как Симеон возвращается к той же теме, говоря о богослужебных текстах, исполняемых в храме.

В Огласительных Словах Симеона есть еще несколько практических указаний относительно того, как монаху следует вести себя за богослужением. В частности, Симеон предписывает не выходить из храма прежде отпуста[2]. Он также говорит о поведении канонарха (чтеца) в храме: тот, кому назначено возглашать песнопения за службой, должен делать это «не небрежно и нерадиво, но внимательно и трезвенно», словно в присутствии Самого Христа[3].

В 30-м Огласительном Слове Симеон дает наставления, сходные с 26-м Словом: он также говорит здесь о необходимости внимания и сокрушения во время службы. Однако здесь упомянута еще одна деталь, — а именно, что, внимая псалмам, следует «вспоминать также о келейной молитве»[4]. Можно предположить, что здесь Симеон имеет в виду практику непрестанной молитвы с повторением в уме краткой формулы, например «Господи, помилуй». Как отмечает архиепископ Василий (Кривошеин), в сочинениях, несомненно принадлежащих авторству Симеона, никогда не говорится о традиционной Иисусовой молитве в ее полной форме («Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя»); предпочтение отдается ее сокращенным вариантам; однако Симеон говорит о том, что в аскетической традиции называется κρυπτὴ μελέτη («тайным поучением») или κρυπτὴ ἐργασία («тайным де-

[1] Cat. 4, 517–559.

[2] Cat. 26, 61–62; 30, 197. Ср.: Житие 28, 4–5.

[3] Cat. 30, 210–213. Ср. наставления канонарху у Феодора Студита: Большое Оглашение, I, 3, 3 и Ямбы, 10.

[4] Cat. 30, 195–196.

ланием»)[1]. Целью такого тайного повторения в уме краткой молитвы является непрестанное памятование о Боге; такую молитву обычно практиковали между церковными службами, чтобы не терять собранности ума и не забывать о присутствии Божием. Симеон считает, что монах должен творить эту молитву и во время служб, одновременно внимая словам псалмов и песнопений.

Как высоко ни ценил Симеон богослужение в храме, он утверждал, что непрестанная молитва намного важнее:

> Как главные заповеди содержат в себе все заключенные в них частные заповеди, так и главные добродетели собирают в себе все частные добродетели, заключенные в них... И непрестанно молящийся включил в это все, и уже не имеет нужды *семь раз в день* хвалить Господа (*Пс*. 118:164) или *вечером и утром и в полдень* (*Пс*. 54:17) как уже исполнивший все, о чем мы молимся и поем согласно канону и в определенные времена и часы[2].

В этих словах акцент делается на монашеском идеале «хождения перед Богом», т. е. на полном посвящении всей жизни Богу: как чтение Священного Писания, так и присутствие на богослужении, в конечном итоге, суть лишь средства для достижения этой цели.

## 4. Литургия и Причастие. Как часто монахи причащались?

В монастырях IV–V столетий Божественная Литургия совершалась не каждый день. Например, в египетских общежительных обителях святого Пахомия Литургия совершалась дважды в неделю: вечером в субботу и в воскресенье до полудня[3]. Нет ясных свидетельств о том,

---

[1] См.: Cat. 22, 278; Hymn 58, 355. Ср.: *Василий (Кривошеин), архиепископ*. Симеон, 79–82. О κρυπτὴ μελέτη см.: *Hausherr*. Noms, 167–175.

[2] Cap. 3, 100.

[3] *Veilleux*. Liturgie, 228–235.

как часто причащался Антоний Великий и отшельники его круга: предположительно, они приступали к Святым Тайнам всякий раз, когда тому представлялся случай или возможность, т. е. нерегулярно[1]. К началу VII в. общепринятым монашеским обычаем стало принятие Святых Тайн каждое воскресенье: в «Луге духовном» мы постоянно встречаем упоминания о такой практике[2].

Несмотря на разнообразную практику, в раннем монашестве существовала и мысль о ежедневном причащении: она встречается весьма часто как в восточных, так и в западных источниках. Слова Молитвы Господней «Хлеб наш насущный даждь нам днесь» (*Мф.* 6:11) нередко истолковывались как указание на ежедневное принятие Святых Даров[3]. Василий Великий говорит, что «хорошо и полезно приобщаться каждый день», отмечая при этом, что в Каппадокии обычно приобщаются четыре раза в неделю[4]. Августин говорит о ежедневном (quotidie) причащении[5]. В «Истории египетских монахов» пресвитера Руфина есть описание небольшой монашеской общины аввы Аполлония в Египте, где все монахи принимали Причастие ежедневно около девятого часа (т. е. в три часа по полудни)[6].

Как часто причащались монахи во времена Симеона? Причастие было важным элементом духовной жизни Феодора Студита. Он сам принимал Святые Тайны ежедневно и советовал другим причащаться

---

[1] *Hertling*. Antonius, 80 ff.

[2] *Иоанн Мосх*. Луг духовный, 4; 28; 79; 86; 106; 161; 177. Иоанн Мосх также упоминает обычай, существовавший в Антиохии, причащаться один раз в год, в Великий Четверг: см. Луг духовный, 79. Этот обычай, как кажется, установился там достаточно рано: уже в IV в. Иоанн Златоуст обращается с упреками к тем антиохийцам, которые причащаются лишь раз в год, см.: Беседы на 1-е Послание к Тимофею, 5, 3 [529–530].

[3] *Киприан Карфагенский*. О молитве, 18 [280]; *Кирилл Иерусалимский*. Слова тайноводственные, 5, 15 [162].

[4] Письмо 93 [203–204]. Говоря «мы приобщаемся четырежды в неделю», Василий, возможно, имеет в виду и себя, и жителей Каппадокии.

[5] Толкование на Евангелие от Иоанна, 16, 15, 35 [267].

[6] *Руфин*. История египетских монахов, 7, 13, 4 [302].

часто[1]. В дисциплинарных правилах Феодора неоднократно упоминается причащение. Одно их этих правил предписывает епитимию инокам, которые «уклоняются от дня Литургии»[2]; другое предусматривает наказание тем, кто добровольно уклоняется от причащения[3]. В одном месте Феодор укоряет тех, кто не причащается дольше сорока дней без основательной причины[4]. Весьма важным в этом отношении является текст, в котором Феодор, сожалея о небрежном отношении монахов к причащению, говорит: «Если в воскресенье еще приступают к таинствам, то когда собрание бывает в другой день, никто не подходит. Прежде даже в монастыре позволялось ежедневно причащаться желающим, ныне же весьма редко случается такое или и вовсе не встретишь этого нигде»[5]. Из писаний Феодора явно, что он поощрял частое причащение и что некогда, — во времена, которые он помнил, — обычай ежедневного причащения был распространен; тем не менее, в его время уже было немало иноков, которые приступали к Святым Тайнам крайне редко.

Нет достаточных оснований утверждать, что Литургия совершалась ежедневно в монастырях студийской традиции. Тот факт, что Феодор причащался ежедневно, еще не означает, что практика ежедневного совершения Литургии стала нормой после его кончины. В студийских дисциплинарных правилах наряду с днями, когда служится Литургия, упоминаются и дни безлитургийные[6]. В студийском Ипотипосисе мы находим упоминание об обычае принимать εὐλογία (антидор)[7] вместо Причастия: последование, известное под названием «изобразительных»,

---

[1] Письмо 555 [849].

[2] Запрещения, 2, 31 [1753 A].

[3] Там же, 1, 10 [1733 D].

[4] Там же, 2, 6 [1749 B].

[5] Малое Оглашение, 107.

[6] Как в цитированных выше Запрещениях, 2, 31.

[7] Буквально «благословение», т. е. благословленный хлеб, иначе называемый в византийском обряде ἀντίδωρον (антидор), что значит «вместо [Святых] Даров». Это был простой хлеб, который отнюдь не считался «Причастием... под видом освященного хлеба», как кажется Д. Краусмюллеру. См.: *Krausmuller*. Stoudios, 71.

которое обычно читалось перед Причастием, там предписывается читать перед принятием антидора[1]. Диатипосис Афанасия Афонского повторяет это предписание[2]. Последнее вполне может означать, что ежедневное совершение Литургии не было общепринятым в Студийской обители в VIII–IX вв.

Даже в XI в. ни ежедневное совершение Литургии, ни ежедневное причащение не было нормой[3]. Интересен пример младшего современника Симеона, Павла Эвергетидского, игумена монастыря Пресвятой Богородицы «Эвергетиды» («Благодетельницы») в Константинополе между 1048 и 1054 гг. Он был решительным сторонником практики ежедневного причащения: в своем сборнике святоотеческих текстов под названием «Эвергетинос» он предлагает подборку патристических текстов в поддержку такой практики[4]. Нам не известно, ввел ли Павел традицию ежедневного причащения в своем монастыре, и если да, то надолго ли эта традиция там сохранилась. В Типиконе Эвергетидской обители, написанном преемником Павла Тимофеем, мы находим разноречивые свидетельства, касающиеся принятия Святых Тайн. Там встречается, например, следующий совет:

Подобает знать, что в других обителях, следующих уставу знаме-

---

[1] Ипотипосис, 27 [PG 99, 1713 B]. Изначально изобразительны были своего рода не-евхаристическим чином Причащения (менее торжественным, чем Литургия Преждеосвященных Даров). Позднее эта служба была включена в евхаристическую Литургию. В развитии изобразительных был также промежуточный этап, когда чин уже отделился от Причащения, но еще не вошел в евхаристическую Литургию. См.: *Mateos*. Horologion, 66–68. Студийский Ипотипосис как будто отражает именно этот этап.

[2] *Дмитриевский*. Описание, I, 1, 248. Диатипосис был написан Афанасием незадолго до смерти (не позднее первых лет XI в.). См.: *Taft*. Athos, 183. Поскольку Диатипосис был основан на Студийском Ипотипосисе, он является важным свидетельством о литургической практике Студийского монастыря.

[3] Ср.: *Herman*. Kommunion, 210 ff.

[4] См.: Εὐεργετινός, 29 [4, 491–541].

нитого Студийского монастыря, изобразительны не поются на Литургии; их поют после отпуста девятого часа, чтобы можно было принять антидор. Но мы, принимая Божественные Тайны почти ежедневно, решили совершать изобразительны келейно[1].

Возможно, это замечание указывает на то, что, хотя в других монастырях практика ежедневного совершения Литургии и причащения не устоялась, в монастыре Павла причащение, а возможно и совершение Литургии было ежедневным.

С другой стороны, в том же Типиконе мы находим прямое воспрещение ежедневного причащения: «Непозволительно нам... причащаться каждый день... Нам бы того хотелось, но из-за человеческой немощи и затруднительности сего, мы не допускаем подобного». Однако автор разрешает монахам приобщаться один или три раза в неделю[2]. При чтении Типикона создается впечатление, что в нем отразилась изначальная мысль Павла о ежедневном приобщении, но что его преемники попытались откорректировать его мысль в соответствии с существовавшей тогда практикой.

Следует отметить и другую деталь: в описываемую эпоху монахи не причащались за каждой Литургией, совершалась ли она ежедневно или нет. Хорошо известно, что в ранней Церкви все присутствовавшие на Литургии приобщались Святых Христовых Тайн; те же, кто по той или иной причине не мог причащаться, оставляли храм вместе с оглашенными. Павел Эвергетидский ссылается на эту практику в заглавии одного из разделов своей антологии; любопытно, однако, что он не приводит ни одного восточного источника в подтверждение ее и цитирует только западного автора — Григория Двоеслова, папу Римского[3]. Он как будто опять же пытается восстановить обычай, уже забытый к его времени. Как доказывает протопресвитер Александр Шмеман, в период создания

---

[1] *Дмитриевский*. Описание, I, 1, 603. Тот факт, что изобразительны можно было совершать келейно, указывает, что ко времени Павла этот чин уже не был связан с Причащением.

[2] Там же, I, 1, 619–620.

[3] См.: Εὐεργετινός, 35 [4, 542 ].

«византийского литургического синтеза» (с VII по X в.) ритм принятия Причастия не совпадал с ритмом совершения Евхаристии[1]: частота приобщения зависела уже не от частоты совершения Евхаристии, как было в ранней Церкви, а от личного благочестия каждого верующего. Даже в монастырях, где Евхаристия совершалась ежедневно, не все принимали Причастие за каждой Литургией. В тот же период Литургия потеряла свой характер исключительной, праздничной службы, предвкушения «восьмого дня», и была включена в ежедневное расписание монашеских служб. Шмеман связывает все эти процессы с общим снижением евхаристического благочестия в описываемый период[2].

Такова была евхаристическая практика в константинопольских монастырях, когда Симеон проповедовал свое учение о Евхаристии и пытался воплотить его в жизнь. Как уже было сказано, он сам принимал Святые Тайны ежедневно с самого начала своей монашеской жизни, а после рукоположения взял себе за правило ежедневно служить Литургию. В этом он следовал студийской традиции и, в частности, примеру преподобного Феодора Студита. В писаниях Симеона мы находим упоминания о ежедневном причащении. Церковь не может жить «не питаясь *ежедневно* (καθ᾽ ἑκάστην) сверхсущностным хлебом», — говорит Симеон[3], интерпретируя ὁ ἄρτος ἐπιούσιος (*Мф.* 6:11) как «хлеб сверхсущностный», который дает жизнь сущности людей. «Блаженны те, кто питается *каждый день* Христом», — пишет он[4]. Симеон говорит о «Теле и Крови Господа нашего Иисуса Христа, которые мы *ежедневно* видим, вкушаем и пьем»[5].

Тем не менее, мы не находим у Симеона прямого совета приобщаться ежедневно или ясного ответа на вопрос о том, как часто следует причащаться. Симеон как будто допускал присутствие на Литургии без причащения и не призывал к восстановлению древней практики приобщения за каждой Литургией, как то делал Павел Эвергетидский.

---

[1] *Schmemann*. Introduction, 199.

[2] Ibid., 198–201.

[3] Eth. 1, 6, 165–172.

[4] Eth. 10, 790–791

[5] Eth. 3, 433–435.

Обращаясь к послушникам с наставлениями о том, как им надлежит вести себя за Литургией, Симеон заключает: «...Если ты достоин и допущен, подходи со страхом и радостью к приобщению неизреченных даров»[1]. Быть допущенным означает получить разрешение от духовного отца; быть достойным предполагает приобщение с сознанием того, что человек принимает в себя истинного Бога[2], а также с сокрушением и слезами. Совершенный может приобщаться ежедневно, говорит Симеон, цитируя литургический возглас:

> «Святая святым!»... Итак, что же? Кто не свят, тот и недостоин? Отнюдь. Но кто не исповедует ежедневно тайны сердца своего, кто не являет должное покаяние в них... кто не плачет всегда... тот недостоин. А делающий все это и проводящий жизнь свою в стенаниях и слезах вполне достоин не только в праздник, но и каждый день, хотя и дерзко сказать, с самого начала своего покаяния и обращения быть в Причастии этих Божественных Тайн[3].

Тот же, кто не достиг этого состояния, должен приобщаться редко или вовсе воздерживаться от Причастия:

> Воздержись от Божественных и страшных Тайн... пока не приобретешь внутри себя совершенно твердое отношение к злым делам греха... Когда увидишь, что пришел в такое состояние, тогда приблизься... приобщиться не хлеба и простого вина, но Тела и Крови Божиих и Самого Бога[4].

Мы видим, что взгляды Симеона по вопросу о том, как часто надлежит причащаться, в целом совпадают со взглядами Феодора Студита: ежедневное причащение возможно в идеале, но не может быть рекомен-

---

[1] Cat. 26, 119–120.

[2] Ср.: *Василий (Кривошеин), архиепископ.* Симеон, 111.

[3] Cat. 4, 604–616.

[4] Ep. 2, 106–128 [Vatic. gr. 1782, лист 207, строка 24 — лист 207 на об., строка 8].

довано всякому верующему; самое важное — приступать достойно. Однако эту идею Симеон выражает с гораздо большей категоричностью, чем Феодор. Фактически, слова Симеона сводятся к следующему: став святым через покаяние, ты можешь приобщаться ежедневно; иначе не приобщайся вовсе, пока не станешь святым. Такой максимализм в высказываниях характерен для Симеона: можно предположить, что подобная манера выражения часто вводила в заблуждение некоторых его слушателей, неспособных в его категоричных утверждениях узнать традиционные понятия. Именно вследствие этого Симеон сумел нажить себе так много врагов.

## 5. Аспекты евхаристического благочестия преподобного Симеона

Нет необходимости подробно излагать учение Симеона о Евхаристии: его вполне систематически рассмотрел архиепископ Василий (Кривошеин) в своей монографии[1]. Поскольку нас прежде всего интересует связь Симеона с церковным Преданием, мы отметим лишь некоторые основные аспекты его понимания Литургии и Причастия, сравнив их с соответствующими аспектами учения его предшественников.

Первое, на чем следует остановиться, это слова Симеона о том, что, причащаясь, человек должен созерцать Бога душевными очами и ощущать Его живое присутствие в освященных Дарах. Именно такой смысл вкладывает Симеон в слова о необходимости причащаться «с созерцанием и сознанием» (μετὰ θεωρίας καὶ γνώσεως)[2]. Иначе говоря, Симеон настаивает на том, что Причастие должно сопровождаться мистическим опытом:

> Если оно совершается в чувстве и сознании (ἐν αἰσθήσει καὶ γνώσει), то ты причащаешься достойно; а если не так, конечно же, ты ешь и пьешь недостойно. Если в чистом созерцании (ἐν θεωρίᾳ καθαρᾷ) ты приобщился того, чего ты приобщился, се, сделался ты достойным по-

[1] *Василий (Кривошеин), архиепископ.* Симеон, 96–114.

[2] Eth. 10, 774–775.

> добной трапезы; если же ты не стал достойным, ты не прилепишься [к Богу], отнюдь не соединишься с Богом. Итак, да не воображают приобщающиеся Божественных Тайн недостойно, что благодаря им они просто так прилепляются и соединяются с невидимым Богом[1].

В самой идее сознательного причащения нет ничего необычного; она восходит к словам апостола Павла: «...Кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет в осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем» (*1 Кор*. 11:28–29). Необычным в учении Симеона является то, что критерием «достоинства» названо «чистое созерцание», т. е. мистический опыт ви́дения Бога. Фактически, Симеон признает только такое причащение, которое сопровождается этим опытом. По его мнению, те, кто приобщается без мистического созерцания, питают лишь свое тело, но вовсе не душу[2]. Как ты можешь думать, спрашивает Симеон, что приобщился вечной жизни, если ты не чувствуешь, что начал жить жизнью небесной, что принял в себя хлеб всепросвещающий и пламенеющий огнем? Свет сияет тебе, но ты слеп; пламя согревает тебя, но ты холоден. «Так принимая [Святые Тайны]... ты остаешься не принявшим [их], не вкусившим и совершенно ничего не имеющим в себе»[3]. Развивая эту идею, Симеон приходит к такому радикальному утверждению:

> Если ядущие Его Плоть и пиющие Его Кровь имеют жизнь вечную... мы же, вкушая их, не чувствуем, что в нас происходит что-то большее, чем [при вкушении] чувственной пищи, и не принимаем в сознании иную жизнь, значит, мы приобщились простого хлеба, а не одновременно и Бога[4].

Подобные утверждения нечасто встретишь в святоотеческой литературе. Укажем, однако, на одну параллель. Григорий Нисский, говоря о Крещении, высказывает мнение о том, что, если человек принял это та-

---

[1] Eth. 14, 225–231.
[2] Eth. 14, 242–247.
[3] Eth. 14, 261–276.
[4] Eth. 10, 760–764.

инство в младенчестве, но в дальнейшей жизни не показал никакой перемены к лучшему, он был всего лишь омыт водой:

> Если баня послужила телу, а душа не свергла с себя страстные нечистоты, напротив того, жизнь после тайнодействия сходна с жизнью до тайнодействия, то, хотя смело будет сказать, однако же скажу, не колеблясь, что для таковых вода остается водой, потому что в рождаемом отнюдь не обретается дар Святого Духа[1].

Таким образом, по мнению обоих писателей — Григория Нисского и Симеона Нового Богослова — принятие таинства, будь то Евхаристия или Крещение, предполагает, что Святой Дух будет «явлен» в том, кто принял таинство. Если за совершением таинства не следует такое явление Духа Святого, оно было совершено без пользы: вода остается простой водой и хлеб — простым хлебом[2].

Можно было бы из этого сделать вывод, что, по мнению Симеона, реальность таинства зависит не от самого таинства, но от духовного состояния того, кто его принимает. Такое якобы протестантское понимание таинства было бы логическим выводом из слов Симеона. Однако, как справедливо отмечает Ж. Даррузес, «богословие Симеона не есть логическая система»[3]. Разумеется, Симеон не доводит свою идею до ее логического завершения; вернее, он вообще не касается темы действенности таинства, ибо действенность Евхаристии он никогда не ставит под сомнение[4]. Как и у Григория Нисского, у Симеона речь идет о состоянии человека, участвующего в таинстве: хлеб остается просто

---

[1] Большое огласительное слово, 40 [160–161].

[2] Ср. наши замечания о Крещении в восприятии Симеона Нового Богослова в Главе VIII.

[3] SC 122, 33.

[4] Его уверенность в реальном присутствии Христа в освященных дарах подчеркивается следующим отрывком: «Когда полагается хлеб и вливается вино в знаменование Плоти и Крови Твоей, Слове, тогда там бываешь Ты Сам... и они поистине делаются Телом Твоим и Кровью, наитием Духа...». См.: Hymn 27, 55–59.

хлебом для того, кто принимает его недостойно. Нельзя, однако, не согласиться с тем, что, настаивая на эмпирической природе соединения с Богом в Евхаристии, Симеон оставляет в стороне объективный аспект таинства[1]. Именно поэтому учение Симеона о Евхаристии вызывало недоумения у его противников.

Другим пунктом евхаристического благочестия Симеона, вызывавшим возражения и недоумения, было его утверждение о том, что причащение должно всегда сопровождаться слезами. Как мы уже сказали, эту идею Симеон заимствовал у своего духовного отца; она подкреплялась также и его собственным опытом[2]. Проблема для его современников заключалась в том, что Симеон отказывался считать опыт слез во время причащения явлением исключительным: то, что стало неотъемлемой частью его собственной мистической жизни, он был склонен считать нормой для всех христиан. В 4-м Огласительном Слове он описывает, как однажды, когда он зачитал группе монахов и мирян высказывание своего духовного отца «Без слез никогда не причащайся», слушатели его сказали в ответ с насмешкой: «В таком случае мы никогда не будем причащаться, но все останемся без Причастия»[3]. Пораженный такой реакцией, Симеон развивает свое учение о том, что всякий, кто желает достичь истинного сокрушения и слез, легко приобретет их через исполнение заповедей Божиих (мы уже цитировали это место из 4-го Слова).

На самом деле реакция слушателей Симеона представляется вполне

---

[1] *Darrouzès*. SC 122, 32.

[2] Симеон Новый Богослов и Симеон Студит — не единственные византийские авторы, которые усматривали связь между причащением и слезами. Можно припомнить по меньшей мере одну параллель из сочинения богослова более поздней эпохи: «Убелившись белее снега излиянием слез, прикоснись к Святым Дарам...» (*Феогност*. Главы о деятельности, созерцании и священстве, 18 [258]). См. также «Канон ко святому причащению», песнь 3: «Слезныя ми подаждь Христе капли, скверну сердца моего очищающия, яко да... прихожду... ко причащению Божественных даров Твоих» [Канонник, 485].

[3] Cat. 4, 1–18.

естественной, если вспомнить, что в аскетической традиции слезы во время молитвы рассматриваются как дар Божий[1]. «Немногие имеют дар слез», — говорится в сочинении, приписываемом Афанасию Александрийскому[2]. Анастасий Синаит считает, что некоторые люди больше расположены к слезам, а другие — меньше, впрочем, каждый может получить дар слез посредством смирения[3]. Иоанн Лествичник признает, что некоторым людям не даются слезы[4]. По его словам, у одного человека могут быть слезы, а у другого — нет; последний должен сокрушаться о том, что не имеет слез[5]. Лествичник также говорит, что Бог «учитывает силу нашей природы»: одни люди «проливают малые капли слез с трудом, словно капли крови», а другие «без труда источают потоки слез»[6].

Симеон также говорит о «Божественном даре» слез[7]. Однако, в отличие от Иоанна Лествичника, он утверждает, что склонность к плачу и умилению зависит не от природных свойств, а только от доброй воли человека. Слезы — дар Божий, посылаемый тем, кто делами явил доброе произволение. Если мы не можем плакать, в этом наша вина[8]. Кто приобщается без слез, тот должен винить самого себя, ибо, если бы пожелал иметь их, он мог бы исполнить все заповеди Божии и получить дар плача и умиления. То, что другие Отцы воспринимали как идеал, Симеон считает нормой.

Следующее, о чем надо упомянуть, — это описание Евхаристии с использованием образов света и огня, часто встречающееся у Симеона.

---

[1] Ср.: *Василий Великий*. Правила краткие, 16 [1092 D]. Ср. также *Chryssavgis*. Ascent, 129–130; *Hausherr*. Penthos, 54; *Leloir*. Désert, 215–219; *Sylvia Mary*. Tears, 432. К теме слез и покаяния у Симеона мы вернемся в Главе IX настоящей работы.

[2] *Афанасий Александрийский*. О девстве, 17 [272 C]. Об атрибуции этого сочинения см.: Clavis II, 46.

[3] Вопросы, 105 [757 C — 760 A].

[4] Лествица, 7 [809 D].

[5] Там же, 7 [805 C]; 7 [809 C].

[6] Там же, 7 [805 C].

[7] Cat. 4, 558.

[8] *Василий (Кривошеин), архиепископ*. Симеон, 108–109.

Такой символизм традиционен для отношения к Евхаристии в Восточной Церкви: он находит отражение и в сочинениях Святых Отцов, и в богослужебных текстах. Симеон Метафраст, старший современник Симеона Нового Богослова, в своих молитвах перед причащением развивает тему огня, который не попаляет грешников, но очищает грех[1]. В «Каноне ко святому причащению» мы читаем: «Якоже огнь да будет ми, и яко свет Тело Твое, и Кровь Спасе мой пречестная, опаляя греховное вещество, сжигая же страстей терние, и всего мя просвещая поклонятися Божеству Твоему»[2].

Используя традиционную символику, Симеон развивает свое учение о Евхаристии в характерной для него мистической манере:

> ...Сам Хлеб, сходящий с неба и дающий жизнь миру... да будет тебе наслаждением и пищей, которой нельзя насытиться и которая не оскудевает. Вино же — не подобное этому видимому вину, но кажущееся вином, осознаваемое же как Кровь Христова, свет несказанный, сладость неизреченная, веселие вечное[3].
>
> [Посредством святого Причастия] Ты делаешь меня, прежде помраченного, светом... Ты осияваешь меня сиянием бессмертия. Я изумляюсь и сгораю внутренне, желая поклониться Тебе[4].
>
> Свет есть Христос Иисус, Спаситель и Царь всего. Хлеб Его пречистой Плоти есть свет; чаша Его честнóй Крови есть свет[5].

Акцент, как видим, делается на мистическом просвещении Божественным светом через посредство Причастия. Мотив огня, сжигающего грех-

[1] Ср.: Молитвы, 3 [224 B]; Ямбы, 1–3 [225 BC].

[2] Песнь 9 [Канонник, 489]. Этот Канон был написан, вероятно, после смерти Симеона. Ср. наши замечания в Заключении относительно влияния Симеона на евхаристическое благочестие в Православной Церкви. Ср. также: *Феогност*. Главы о деятельности, созерцании и священстве, 70 [269]: «Не очистив себя, не дерзай прикоснуться к святым таинствам, дабы не опалиться, подобно соломе, Божественным огнем и не погибнуть, как тает воск (*Пс*. 67:2)».

[3] Eth. 14, 214–223.

[4] Hymn 20, 27–31.

[5] Theol. 3, 150–152.

ников, занимает здесь не такое значительное место, как в молитвах Симеона Метафраста, где тема огня проходит как лейтмотив.

Есть еще один аспект учения Симеона о Евхаристии, который коренится в святоотеческом Предании: его понимание Евхаристии в контексте учения об обожении (θέωσις), общего для всех Восточных Отцов[1]. Симеон понимает Причастие как полное единение со Христом, ведущее к преображению и обожению человека:

*Очистившись покаянием*
*И потоками слез,*
*Приобщившись, как Бога,*
*Божественного Тела,*
*Я тоже становлюсь богом*
*Через это невыразимое соединение*[2].

Симеон затем описывает соединение двух составных частей человеческой природы, т. е. души и тела, с двумя естествами Христа[3]. Речь идет о полном слиянии человеческого существа с Телом Христовым[4].

В Евхаристии, пишет Симеон, мы соединяемся со Христом таким же образом, каким Христос соединен со Своим Отцом[5]. Посредством причащения мы становимся сынами Небесного Отца и братьями Христа[6]. Сын Божий, Который воспринял от нас человеческую плоть, взамен дает нам Свое Божество посредством Своей обóженной плоти; благодаря такому «обмену» мы становимся сродниками (συγγενεῖς) Его[7]. В каждом христианине, причащающемся Святых Тайн, происходит таинство Воплощения Слова Божия:

Ибо, принимая Дух Владыки нашего и Бога, мы становимся сопричастниками Его Божества и сущности; вкушая же всенепороч-

[1] Мы рассмотрим это учение подробнее в Главе IX нашей работы.
[2] Hymn 30, 467–472.
[3] Hymn 30, 474–488.
[4] Eth. 2, 7, 167–200.
[5] Eth. 3, 506–511.
[6] Ср.: Eth. 1, 3, 42–44; Eth. 2, 7, 200.
[7] Eth. 1, 3, 32–37.

ную Плоть Его, — я говорю о Божественных Тайнах, — мы поистине всецело делаемся сотелесниками Его и сродниками (σύσσωμοι αὐτοῦ καὶ συγγενεῖς)[1].

Не только душа, но и тело человека просвещается и преображается через его соединение с Богом; и мы совершенно уподобляемся Господу, делаемся из ветхих новыми и воскресаем из мертвых[2].

Интересную параллель к учению Симеона о всецелом единении со Христом в таинстве Евхаристии мы находим у Ефрема Сирина, который столь же реалистично выражает сходные мысли:

*По-новому Тело Его сплавилось с нашими телами,*
*И Его честна́я Кровь влилась в наши жилы…*
*И полнота Его с нашей сплавилась по Его милости*[3].

Среди греческих Отцов подобное учение о всецелом соединении человека с Богом через причащение выражали (упомянем лишь троих авторов) Кирилл Иерусалимский, Иоанн Златоуст и Кирилл Александрийский. Первый из них так говорит о единении причастника со Христом: «Приобщись Телу и Крови Христа, дабы стать сотелесным (σύσσωμος) и единокровным (σύναιμος) с Ним. Таким образом мы становимся христоносцами (χριστοφόροι), когда Его Тело и Кровь подаются нам»[4]. Второй описывает нашу сопричастность Христу весьма реалистично: «Христос смешал Себя с нами и растворил Тело Свое в нас, так что мы составляем нечто единое, как тело, связанное с главой… Тем, кто хочет не только видеть Его, но и взять Его в свои руки, Он дает вкусить Себя, зубами вкусить Его Плоти и теснейшим образом соеди-

---

[1] Eth. 1, 3, 79–86. Употребление термина апостола Павла σύσσωμος (ср.: *Еф.* 3:6) стало традицией для святоотеческих текстов о Евхаристии. См. ниже цитаты из Кирилла Иерусалимского и Иоанна Златоуста.

[2] Eth. 1, 3, 91–112.

[3] Гимны о девстве, 37, 2 [133]. О «евхаристическом реализме» Ефрема см.: *Yousif*. Eucharistie, 288–294.

[4] Слова тайноводственные, 4, 3 [136 ].

ниться с Ним»[1]. Посредством такого единения человек становится сродником (**συγγενής**) Христа[2]. Приобщаясь Телу Христову, мы становимся не многими телами, но единым телом[3]. Что же касается третьего автора, Кирилла Александрийского, то он, размышляя на те же темы, пользуется подобными же выражениями: он говорит о «приобщении естества» человеческого к Богу[4] и о «единстве естества» с Богом[5], а также о том, что, причащаясь, мы становимся «сотелесниками» (**σύσσωμοι**) Христа[6].

Разница между цитированными авторами и Симеоном заключается в том, что последний обращает больше внимания на преображение и обожение человека через его соединение с Телом Христовым, тогда как первые подчеркивают само соединение. Что же касается темы обожения в контексте учения о Евхаристии, то ее мы находим у Дионисия Ареопагита и особенно у Максима Исповедника. Последний пишет:

> Святым Причастием пречистых и животворящих Тайн [показывается] общность и тождество с Богом по сопричастности, воспринимаемые через наше подобие [Ему]; посредством причащения человек удостаивается стать из человека богом[7].

Если в учении Иоанна Златоуста и Кирилла Александрийского о Евхаристии просматривается тенденция к своего рода «натурализму» в понимании таинства, а в учении Дионисия и Максима — тенденция к «спиритуализации» этого понимания, то в учении Симеона мы находим некий сбалансированный синтез обеих тенденций. Упомянем также о том, что, хотя Симеон был, по-видимому, знаком с евхаристическим учением Дионисия и Максима, он все-таки был чужд ареопагитской тра-

---

[1] *Иоанн Златоуст*. Беседы на Евангелие от Иоанна, 46, 3 [260].

[2] Там же [261].

[3] Беседы на 1-е Послание к Коринфянам, 24 [200].

[4] Беседы на Евангелие от Иоанна, 10, 2 [341 D].

[5] Там же, 11, 11 [556 D — 557 C].

[6] Там же [560 B].

[7] Мистагогия, 26 [704 D; 709 C].

диции символизации всего литургического чина и каждого его элемента, включая даже сами освященные хлеб и вино[1].

Последним аспектом евхаристического благочестия Симеона, о котором следует упомянуть, является его представление о Евхаристии как о праздничной службе, хотя бы она и совершалась ежедневно. Выше мы ссылались на мнение А. Шмемана о том, что первоначальное значение Евхаристии как исключительного и праздничного богослужения было утрачено в ту эпоху, когда Литургию включили в ежедневный круг монастырского богослужения. Если подобная утрата и произошла в студийской традиции в целом, это, во всяком случае, не относится к таким ее великим представителям, как Феодор Студит и Симеон Новый Богослов. Для последнего ежедневное совершение Литургии и ежедневное причащение никоим образом не означало превращение таинства в рутинный ежедневный обряд. Напротив, Симеон утверждает, что Причастие всю нашу жизнь превращает в Пасху, в переход из земного бытия в небесное:

> Если ты так празднуешь, так и Святые Тайны принимаешь, вся жизнь твоя да будет единым праздником, и даже не праздником, но начатком праздника и единой Пасхи, переходом и переселением от видимого к умопостигаемому...[2]

Симеон возвращается к изначальному значению Литургии как освящения всей реальности и преображения времени. Жизнь человека, который «сознательно и ощутительно» принимает Христа в таинстве святого причащения, становится единой непрекращающейся Литургией, единым празднеством приобщения к Богу через соединение с Телом и Кровью Христа.

## 6. Годичный круг церковных праздников у преподобного Симеона

Идея освящения реальности изначально была основополагающим принципом как седмичного богослужебного цикла, так и годичного

---

[1] О литургическом символизме Дионисия см.: *Bornert*. Commentaires, 169–178 (особенно 170–173).

[2] Eth. 14, 281–289.

круга церковных праздников. Если Божественная Литургия является центральным событием богослужебных суток, а воскресный день — главным днем седмицы, то праздник Святой Пасхи является центром всего годового богослужебного цикла.

В студийской традиции праздники играли важную роль, задавая ритм всему распорядку монастырской жизни на целый год. Ко времени Феодора годовой богослужебный круг развился в византийской Церкви настолько, что почти каждый день был посвящен празднику или памяти какого-либо святого. «Вчера мы восхваляли святого Златоуста; сегодня восхваляем приснопамятного Ефрема, а завтра будем восхвалять другого святого», — говорит Феодор в поучении на 28 января[1]. Жизнь в монастыре описывается им как непрестанный переход «от праздника к празднику»[2]. В отличие от ранних монашеских текстов, которые почти обходят молчанием тему праздников[3], в сочинениях Феодора эта тема занимает весьма значительное место.

Учение Феодора о христианских праздниках можно свести к следующим двум наиболее характерным идеям. Во-первых, церковные празд-

---

[1] Малое Оглашение, 42. Ипотипосис, 29 [PG 99, 1716 A] особо упоминает «дни, когда есть память святого». Однако это не означает, что были дни без памяти святых; речь в Ипотипосисе скорее всего идет о так называемых «великих святых», память которых считалась праздником.

[2] Малое Оглашение, 34.

[3] Если в них упоминаются праздники, то часто с той же иронией, с какой говорится о «тропарях и канонах» (см. выше). Павел Эвергетидский отводит одну главу своей антологии монашеских текстов праздникам: главная тема избранных мест из Геронтикона («Изречений старцев») — необходимость воздержания в праздничные дни. Мы узнаем характерную ироничную интонацию: «Мирянам и богатым, но не монахам, позволительно поститься сорок дней, т. е. в Великий Пост, и давать послабление и отдых в течение пятидесяти дней, т. е. в Пятидесятницу. Также петь тропари и каноны и распевать напевы — дело мирских священников и прочих людей [но не монахов]». См.: Εὐεργετινός, 19, 5 [2, 249].

ники, в отличие от мирских праздников, предназначены не для насыщения тела и не для отдыха[1], но для пользы души и вдохновения к добродетельной жизни. Каждый праздник установлен ради того, чтобы дать нам возможность опытно пережить стоящую за ним реальность. Если вспоминается некое событие из жизни Иисуса Христа, значит, это событие каким-то образом присутствует в нашей жизни. «Радостью радуемся, — говорит Феодор, — когда наступает праздник Господень. И это естественно, поскольку мы просвещаемся, созерцая (ἀναθεωροῦντες) таинство, в честь которого установлен праздник»[2]. Деепричастие ἀναθεωροῦντες родственно термину θεωρία, имеющему в данном контексте тот же смысл, что и в святоотеческом учении о Священном Писании: θεωρία означает внутренний смысл, внутреннее содержание. Если день посвящен святому, мы углубляемся в созерцание его жизни, дабы подражать его добродетелям[3].

Во-вторых, Феодор обычно подчеркивает вневременнóй характер каждого христианского праздника. Церковный календарь — своего рода отражение вечного во временном: реальность праздника не зависит от его даты. В середине Великого Поста Феодор говорит:

> Почему так напряженно желаем мы достичь этой Пасхи, которая приходит и уходит? Разве не это же мы совершаем многие годы?.. Что же, скажешь, разве не желанна Пасха? Конечно, желанна... Но еще желаннее ежедневно совершаемая Пасха (τὸ καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἐπιτελούμενον πάσχα). А что это? Очищение грехов, сокрушение сердца, слезы умиления, чистота совести, умерщвление земных членов: блуда, нечистоты, страсти, злого вожделения...[4]

По окончании пасхального праздничного круга Феодор говорит:

---

[1] Феодор сравнивает со свиньями тех мирян, которые проводят праздники в развлечениях, сборищах, пирах и пьянстве. См.: Малое Оглашение, 37.

[2] Там же, 26.

[3] Там же, 38.

[4] Там же, 67.

> Пасха прошла, и празднование окончено, но радость и праздник, если пожелаем, не прошли, ибо подобает нам всегда радоваться и праздновать духовно... Как возможно сие? Если памятование страданий Спасителя нашего Христа всегда свежо в нас... Не говори: «Сейчас не Четыредесятница»[1]. Для трезвящегося всегда Четыредесятница[2].

Это учение о постоянном празднике, непрестанной Четыредесятнице и ежедневной Пасхе было полностью воспринято Симеоном Новым Богословом. Из студийской традиции, к которой он принадлежал, он впитал в себя уважение к церковному календарю со всеми его праздниками и памятями святых. Некоторые из его Огласительных Слов, как и Слова Феодора, связаны с текущим периодом годового круга, в частности, с Великим Постом и Пасхой. Иногда Симеон обращается к агиографическому материалу и приводит в пример добродетели святых; впрочем, ни одно Слово Симеона не посвящено памяти определенного святого, за исключением ἐγκώμιον'а («похвалы») Симеону Студиту, о которой упоминает Никита, но которая до нас не дошла[3].

Симеон развивает свое понимание христианских праздников в 14-м Нравственном Слове, которое называется «О праздниках, и как следует совершать их». Начав с нападок на мирские празднества, Симеон затем весьма остро критикует великолепие и роскошь некоторых церковных церемоний:

> Не думай, что праздник заключается в ярких одеждах, гордых конях, драгоценных благовониях, свечах, светильниках и толпах народа... Что мне пользы, возлюбленный, если я не только зажгу множество свечей и светильников в храме и церкви верных, но даже смогу приобрести их [в таком количестве, чтобы свет их] был подобен солнцу на небе, и если вместо многих светильников я прикреп-

---

[1] Четыредесятница (ἡ τεσσαρακοστή) — Великий Пост.

[2] Малое Оглашение, 2. Ср.: Там же, 23: «...духовный праздник, который длится всю жизнь, который один и никогда не кончается».

[3] Житие 72, 21–22.

лю звезды к своду храма и сделаю его новым небом и земным чудом, и еще к тому же буду радоваться этому свету, и люди будут восхищаться мною и восхвалять меня, а вскоре, когда все это угаснет, сам я буду оставлен во тьме?[1]

Что пользы, продолжает Симеон, если сегодня я пользуюсь благовониями, а завтра буду источать смрад плоти? «Христос не заповедал нам таким образом праздновать»[2].

Такое выразительное и ироничное описание константинопольского праздничного церемониала может навести на мысль о том, что Симеон вообще не одобрял церковное великолепие византийской столицы. Что как не Великая Церковь, храм Святой Софии, имеется в виду, когда речь идет о великолепных шествиях с толпами людей и конным эскортом? Что как не византийский двор и придворная знать имеются в виду, когда Симеон описывает людей в ярких одеждах, употребляющих благовония? Если вспомнить золотые мозаики, которыми были покрыты стены и своды византийских храмов и которые изображали солнечное сияние, если вспомнить, что мотив звездного неба часто использовался в украшении подкупольного пространства, символизировавшего небесный свод, мы поймем, что критика Симеона имела весьма конкретную направленность. Очевидно, что даже такие шедевры архитектуры и дизайна, как храм Святой Софии, не трогали его сердце.

Однако Симеон не был бы истинным мистиком, если бы его учение о праздниках ограничивалось подобной критикой. Подчеркнув, что он не является принципиальным противником великолепных церковных церемоний и что он даже советует, чтобы празднования «совершались более торжественно», Симеон обращается к объяснению того, «что такое таинство праздника верных». Всё в Церкви может быть понято символически. Храм, освещенный свечами, символизирует душу, освещенную добродетелями и просвещающую наши мысли. Благовония символизируют благодать Святого Духа. Толпы народа представляют ангельский лик, а церковная музыка — ангельское пение. Присутствую-

[1] Eth. 14, 54–68.

[2] Eth. 14, 68–81.

щие в храме друзья, знакомые и представители городской знати символизируют сонм пророков, мучеников и всех святых[1].

Это не что иное, как θεωρία — мистическая интерпретация всех элементов храма в традиции Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника. Разница, как уже говорилось, заключается в том, что Симеон толкует символически не саму Литургию, но только храм и отдельные части его убранства.

Взглянем теперь на два Огласительных Слова — одно относящееся к Великому Посту, другое — к Пасхе. Слово 14-е было произнесено в конце первой недели Поста. Симеон начинает с того, что, возможно, ему следовало обратиться с этой проповедью к слушателям в предыдущую субботу, до начала Поста, но, поскольку ему известно, что в первую неделю и монахи, и миряне постятся ревностно, он отложил свое слово до настоящего момента, когда вполне вероятно, что пост будет ослаблен или вовсе оставлен и люди «обратятся к прежним привычкам»[2]. Затем Симеон указывает на пользу поста для христианина:

> ...Этот врач душ наших у одного усмиряет разжжения и движения плоти, у другого укрощает раздражительность, у третьего отгоняет сонливость, у четвертого возбуждает готовность [к подвигам], у пятого, опять же, очищает ум и освобождает его от лукавых помыслов... Пост постепенно рассеивает и отгоняет духовную тьму и лежащий на душе покров греха, подобно тому как солнце [рассеивает] туман. Пост позволяет нам умственно видеть духовную область[3], где не восходит, но всегда сияет незаходимое солнце, Христос Бог наш[4].

Далее Симеон говорит о посте как основании всех добродетелей и описывает свое впечатление от наблюдения за духовным состоянием монахов в течение первой недели Поста: «Мне казалось, что в это время монастырь населяли не люди, что в нем обитали ангелы, ибо я не

---

[1] Eth. 14, 83–153.

[2] Cat. 11, 6–41.

[3] Букв. «духовный воздух».

[4] Cat. 11, 49–66.

слышал ни одного мирского слова, но лишь хвалы, которые мы приносили Богу»[1].

В великопостных Оглашениях Феодора Студита много сходных деталей. Он также обычно произносил отдельную проповедь в конце первой недели Поста[2]. Он также описывал доброе духовное состояние людей в течение первой недели, когда «города и села успокаиваются от шума и болтовни, и вместо того повсюду возносятся псалмопение, прославление, моления и молитвы»[3]. Разница между Симеоном и Феодором, как обычно, заключается в том, что первый указывает на созерцание Христа в настоящей жизни как главную цель поста, тогда как второй обещает блаженную жизнь со Христом после смерти.

В пасхальной проповеди Симеона (13-е Огласительное Слово) различие между ним и Феодором Студитом более очевидно. Симеон говорит здесь о «тайне Воскресения нашего Христа и Бога, которая всегда таинственно происходит». Как Христос после смерти сошел в ад и затем восстал из мертвых, таким же образом, когда мы, выйдя из мира, удаляемся в гроб покаяния и смирения, Христос сходит в наши тела, словно в гроб, и, соединяя Себя с нашими душами, восставляет их[4]. Таким образом, Воскресение Христово становится нашим собственным воскресением, когда душа, прежде мертвая, оживает. Это происходит с душой вполне ощутимо:

> Как не говорится, что мертвое тело живет, и не может жить, если не примет в себя живую душу и несмешиваемо с ней не смешается, так и душа одна сама по себе не может жить, если не соединена неизреченно и неслитно с Богом, Который поистине есть вечная жизнь. Прежде такого соединения сознанием, ви́дением и чувством она мертва... Нет знания без ви́дения, нет и ви́дения без чувства... Если ум не придет в созерцание того, что превыше мысли, не почувствует он таинственного действия[1].

---

[1] Cat. 11, 116–120.

[2] Ср.: Малое Оглашение, 57.

[3] Малое Оглашение, 54.

[4] Cat. 13, 35–55.

Как мы помним, Феодор Студит отождествляет воскресение души с очищением от грехов, умерщвлением страстей, и тому подобным[2]. Если у Феодора преобладают негативные выражения и приглушенные тона, то у Симеона мы находим его обычную обращенность к мистическим темам, например, ви́дению Бога, осознанному ощущению Его благодати и созерцанию Божественного света: все это описывается в ярких красках и с присущей только Симеону непосредственностью. В 13-м Огласительном Слове Симеон дает мистическое толкование двух церковных песнопений: «Воскресение Христово видевше» и «Бог Господь и явися нам». Почему, спрашивает Симеон, мы не поем «Воскресению Христову веровавше» вместо «Воскресение Христово видевше», ведь на самом деле Христос воскрес тысячу лет назад, и даже тогда никто не видел, как именно это совершилось?

> Неужели Божественное Писание (ἡ θεία γραφή) хочет, чтобы мы лгали? Отнюдь! Напротив, оно побуждает нас говорить истину — о том, что воскресение Христово происходит в каждом из нас, верующих, и не однажды, но, так сказать, ежечасно, когда Сам Владыка Христос восстает в нас, нося светлые одежды и блистая молниями бессмертия и Божества. Ибо светоносное пришествие Духа показывает нам... Воскресение Владыки, вернее же, дарует нам видеть Его Самого воскресшим. Почему мы и говорим: «Бог Господь и явися нам»... Когда это случается с нами благодаря Духу, [Христос] восставляет нас из мертвых, животворит и дает нам видеть в себе Его, бессмертного и неразрушимого[3].

Отметим, что при толковании богослужебных текстов Симеон применяет точно тот же метод, какой применял при экзегезисе Священного Писания: он анализирует буквальный смысл, а затем дает мистическое его истолкование, опираясь на собственный внутренний опыт. Не слу-

---

[1] Cat. 13, 68–79.

[2] См. выше цитату из Малого Оглашения, 67.

[3] Cat. 13, 105–121.

чайно Симеон в цитированном тексте называет богослужебные песнопения «Божественным Писанием».

* * *

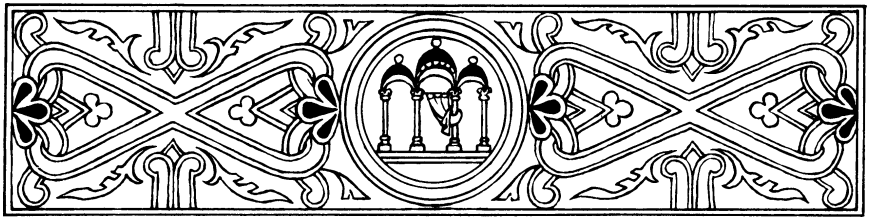
Итак, с точки зрения Симеона, существует тесная связь между богослужением и мистической жизнью христианина: последняя невозможна без первого, как и первое без последней[1]. Таким образом, богослужение составляет неотъемлемую часть духовности Симеона. Оно также является важной составной частью его богословия, которое можно определить как «литургическое», или «евхаристическое», поскольку оно глубоко укоренено в опыте, приобретенном Симеоном через богослужение. Мы находим у Симеона взаимозависимость между богословием и богослужением, характерную и в целом для всего православного Предания[2].

Отмечая церковные праздники, за каждой литургией принимая Святые Тайны, посещая прочие ежедневные богослужения и вслушиваясь в литургические тексты, Симеон в полной мере участвовал в ἱστορία византийской Церкви своего времени. Вместе с тем он постоянно стремился восходить от земной реальности Церкви к ее θεωρία: от велико-

[1] Наша точка зрения совершенно противоположна мнению некоторых ученых, будто «прямое мистическое общение с Богом», проповедуемое Симеоном и позднейшими исихастами, «было в явном противоречии с православным богослужением, которое ассоциируется с таинствами Церкви и иконопочитанием». См.: *Kazhdan — Constable*. Power, 91. Напротив, как мы увидим далее, православное богослужение в целом и таинство Евхаристии в частности, наряду с таинством Крещения, составляли основу мистицизма Симеона (см. Главу VIII). Что же до почитания икон, то оно также является неотъемлемой частью его мистицизма: ср. его описание мистического видения света, которое произошло сразу же после поклонения иконе Пресвятой Богородицы (Euch. 2, 265–269); ср. также публичную защиту почитания икон Симеона Студита, описанную Никитой в Житии 87, 21 – 93, 11 (см. цитату в Главе V).

[2] Об этой взаимозависимости см.: *Schmemann*. Tradition, 49–88.

лепия праздничной службы к тому, что она символизирует; от буквального смысла литургических текстов — к их внутреннему содержанию; от материального хлеба Евхаристии — к обóженному Телу Христову и приобщению этому Телу «в созерцании и сознании».



*Глава III*

# ПРЕПОДОБНЫЙ СИМЕОН И СТУДИЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ

В жизни Симеона Нового Богослова чрезвычайно важное место занимал его духовный отец — Симеон Студит (Благоговейный). «Симеон Новый Богослов, вероятно, уникален в том отношении, что три главные внешние события его жизни — принятие им монашества в Студийской обители, его перевод в другой монастырь и, наконец, его изгнание из Константинополя — были вызваны его исключительной преданностью своему духовному руководителю, Симеону Благоговейному», — пишет Х. Граф[1]. Величайшим внутренним событием, перевернувшим жизнь Симеона, — первым мистическим видением Божественного света — он тоже обязан Симеону Студиту. Через последнего Симеон Новый Богослов приобщился к монашеской жизни и, в частности, к студийской монашеской традиции. При жизни старца Симеон-младший почитал его за святого и после кончины немедленно установил ежегодное торжественное празднование его памяти.

Все эти факты побуждают нас обратить особое внимание на личность и учение Симеона Студита. Каким образом мог он оказать столь большое влияние на своего ученика? Можно ли считать Симеона Студита предшественником Симеона Нового Богослова в области аскетического и мистического учения? Чтобы ответить на эти вопросы,

[1] *Graef*. Director, 608.

следует проанализировать все, что известно о Симеоне Студите, а также его писания.

Мы начнем настоящую главу с краткого экскурса в историю Студийского монастыря, расскажем о просветительской деятельности студийских иноков и об их роли в качестве духовных руководителей мирян. И Студит, и Симеон[1] прошли школу традиционного монашества в Студийском монастыре. Мы не поймем их отношение к православному Преданию, если не определим их место в студийской традиции, через которую оба они впитали многовековое духовное наследие византийского Православия и в рамках которой они жили и действовали.

Далее будут рассмотрены имеющиеся сведения о жизни Студита, после чего мы сосредоточимся на литературном влиянии, которое оказал Студит на своего ученика. Существует мнение, будто писания Студита не дают «никакого определенного ключа, который помог бы нам понять, почему он смог оказать... столь глубокое влияние на Симеона...»[2]. Мы не вполне согласны с таким мнением. Есть много явных параллелей между учением двух Симеонов: анализ этих параллелей дает нам по меньшей мере некоторое представление о природе влияния Студита на Симеона. Разумеется, в первую очередь Симеон испытал на себе влияние личности и мистических дарований своего наставника, но постольку, поскольку писания последнего отражают его духовность, они были также весьма важны для Симеона, который цитировал их как письменное завещание своего духовного отца.

## 1. Студийский монастырь и его просветительская деятельность

Студийский монастырь был основан в середине V в.[3], но лишь в иконоборческую эпоху стал одним из самых значительных центров визан-

[1] Здесь и далее в этой главе мы будем для краткости называть Симеона Студита и Симеона Нового Богослова соответственно «Студитом» и «Симеоном».

[2] *Turner*. Fatherhood, 65.

[3] ODByz 3, 1960. Название монастыря ἡ μονὴ τῶν τοῦ Στουδίου можно буквально перевести как «монастырь тех, кто [принадлежит] Студиту».

тийского монашества. Монастырь во главе с игуменом Феодором (799–826) сыграл решающую роль в борьбе против иконоборческой ереси, и после окончательной победы иконопочитателей в 843 г. его авторитет был чрезвычайно высок[1]. Этот монастырь представлял собой новый, городской тип монашества: по своему укладу он заметно отличался от раннехристианских монастырей, будь то общежительного или скитского типа.

Монашество зародилось, в частности, в Египте IV в., как форма ухода от мира: тысячи монахов селились в обителях, основанных вдали от городов, и лишь единичные подвижники продолжали жить в городах. Однако в дальнейшем мы наблюдаем стремительный количественный рост городских монастырей: монахи стали «возвращаться в мир» и селиться в городских пределах[2]. Это была своего рода монашеская миссия в миру, в результате которой происходила постепенная христианизация мира: идеалы монашества проникли в широкие слои византийского общества. Впрочем, и сами городские монастыри приобретали иной облик по сравнению с ранней египетской пустыней. Хотя основные принципы общежительного монашества оставались неизменными, это были уже не изолированные общины, а миссионерские и просветительские центры. Монастырское богослужение посещали миряне; монахам приходилось осуществлять духовное руководство мирянами, иметь тесные и постоянные контакты с городской жизнью, кого-то посещать, кого-то принимать. В послеиконоборческий период завершилось преобразование восточного монашества из спонтанного движения ревнителей духовного подвига в отдельное сословие внутри Церкви; с тех пор и до сего дня оно играет в Православной Церкви ведущую роль[3].

Уникальная история Студийского монастыря, его местонахождение в центре византийской столицы, его значение в деле защиты иконопочитания, его литургическая и гимнографическая деятельность, его

---

[1] Ср.: *Beck*. Jahrtausend, 210–211.

[2] В середине VI в. в одном только Константинополе было семьдесят шесть монастырей. См.: *Шмеман*. Исторический путь Православия, 144.

[3] Там же, 255–258. О раннем монашестве см. также: *Иларион (Алфеев), иеромонах*. Жизнь и учение св. Григория, 162–165.

роль в духовном руководстве мирян, его влияние на византийскую политическую элиту, его богатство и величие, и, разумеется, масштаб личности Феодора и других студийских игуменов и старцев, — все эти факторы способствовали тому, что в течение нескольких веков монастырь занимал центральное место в византийском монашестве[1]. Влияние Студийской обители было очень велико не только в самом Константинополе, но и далеко за его пределами, в частности, на Святой Горе Афон. Мы можем говорить о студийской традиции как целом комплексе элементов, в значительной мере характерных для всего византийского монашества в интересующий нас период времени.

Мы уже упоминали об одном важном аспекте студийской традиции — литургической и гимнографической деятельности студийских иноков[2]. В настоящем разделе нам хотелось бы остановиться на еще одном аспекте этой традиции, имеющем непосредственное отношение к нашей основной теме, а именно, на просветительской деятельности студитов. Эта деятельность важна для нас потому, что и Симеон Новый Богослов, и его духовный отец Симеон Благоговейный были непосредственно вовлечены в нее: оба они были духовниками и церковными писателями; Симеон Новый Богослов, к тому же, был переписчиком и создателем библиотеки.

Спектр просветительской деятельности Студийского монастыря и других обителей, принадлежавших его кругу, был очень широк. Н. Уилсон считает, что вполне законно провести параллель между этими обителями и учеными бенедиктинскими монастырями Средневековья[3]. Студийский монастырь располагал богатейшей библиотекой[4]. Обычай переписывать книги установился в монастыре при игумене Платоне, дяде и предшественнике Феодора. Последний в надгробном слове Платону упоминает, что тот собственноручно переписал множество книг[5]. Во

[1] Фактически, с IX по XIV в., с перерывом в XIII в., когда Константинополь был занят крестоносцами. См.: ODByz 3, 1960–1961.

[2] См. Главу II.

[3] *Wilson*. Libraries, 62.

[4] Ее описание см. в: *Ἐλεόπουλος*: Βιβλιοθήκη, 11–56. О монастырских библиотеках в целом см.: *Volk*. Klosterbibliotheken.

[5] Похвала преподобному Платону, 16 [820 A].

времена Феодора в монастыре уже был скрипторий, где целый штат писцов переписывал книги: устав Феодора предусматривает наказания для писцов (в частности, если те не следуют в точности оригиналу или не соблюдают правила пунктуации)[1]. Искусство каллиграфии было высоко развито в Студийском монастыре[2]. Именно со Студийской обителью связано происхождение минускульного письма, которое «было введено для... келейных занятий, а не для чтения вслух»[3].

Поощряя переписывание и собирание книг, Феодор не забывал напоминать монахам своего монастыря о необходимости чтения книг. Одно из наставлений студийского Ипотипосиса содержит краткие правила пользования монастырской библиотекой:

> Следует знать, что в дни, когда нет у нас телесного труда, библиотекарь (ὁ βιβλιοφύλαξ) ударяет в било, и собираются братья в место, где [хранятся] книги, и каждый берет [по одной] книге, и читает ее до вечера. Прежде же чем ударят к вечерне, библиотекарь (ὁ ἐπὶ τῶν βιβλίων) снова ударяет в било, и все, приходя, возвращают книги согласно списку[4].

Из этого правила можно заключить, что чтение книг рассматривалось как своего рода награда; предполагалось, что им можно заниматься в свободное время, тогда как в обычные дни предпочтение отдавалось телесному труду. В этом плане параллель с учеными бенедиктинцами, которые целыми днями занимались книжным делом, здесь не очень под-

---

[1] См.: *Феодор Студит*. Запрещения, 53–60 [1740 C].

[2] *Leroy*. Vie, 41.

[3] *Mango*. Image, VII, 45. Чтение вслух было общепринятым в древности; когда Августин увидел Амвросия Медиоланского читающим про себя, это показалось весьма необычным. См.: *Блаженный Августин*. Исповедь, 6, 3, 3 [74]. Переход от традиционной практики чтения вслух (или шепотом) к безмолвному чтению про себя ознаменовал новый этап в развитии литературной культуры человечества. Не Студийский ли монастырь был тем местом, где и произошла такая перемена?

[4] Ипотипосис, 26 [PG 99, 1713 AB]; ср.: *Wilson*. Libraries.

ходит[1]. Впрочем, приведенное правило можно истолковать и по-другому: может быть, чтение книг было доступно каждый день в часы, свободные от богослужения и физического труда, но обязательно лишь в часы отдыха. Иначе говоря, правило было дано ради того, чтобы монахи не бездельничали в праздничные дни. Как бы то ни было, правило указывает, что монахи могли брать одновременно хотя бы по одной книге каждый. Если в монастыре было от семисот до тысячи монахов[2], сколько же книг было в библиотеке?

Давая предписания относительно чтения книг и содержания библиотеки, Феодор следовал традиции раннего монашества. В египетских монастырях Пахомия Великого все монахи знали грамоту и заучивали наизусть хотя бы часть Священного Писания — по меньшей мере, Новый Завет и Псалтирь[3]. У нас нет свидетельств о том, чтобы заучивание Священного Писания наизусть вменялось в обязанность студийским монахам, но, во всяком случае, очевидно, что чтение книг всячески поощрялось. Впрочем, цели, которые ставились перед монахами в египетских монастырях IV в. и в студийской традиции, были не вполне идентичными: египетские монахи читали книги главным образом для собственной пользы, студийские же монахи читали еще и для того, чтобы приносить пользу другим, в частности, мирянам, ищущим духовного руководства. Говоря проще, студиты жили среди мира, и от них ожидалась определенная степень начитанности в духовной литературе.

---

[1] Некоторые ученые критикуют точку зрения, согласно которой Студийский монастырь был центром интеллектуальной культуры, едва ли не Академией наук. В монастыре была небольшая школа [ср.: Житие св. Николая Студита, 869 C], где ученики постигали грамоту, чтение, знакомились со Священным Писанием, иногда овладевали письмом; однако эта школа никогда не превращалась в университет. См.: *Leroy*. Vie, 40–43.

[2] Житие преп. Феодора Студита 31 [148 C] указывает, что там было около тысячи монахов, а «Хронограф» Феофана [481] приводит число семьсот.

[3] *Hausherr*. Penthos, 139–140.

## 2. Духовное руководство в студийской традиции

Другим аспектом студийской традиции, которого необходимо коснуться в связи с нашей основной темой, является огромного размаха деятельность студитов по духовному руководству монахов и мирян. В пределах монастыря духовным отцом монахов обычно был сам игумен. Студийский Ипотипосис предписывает ежедневное «откровение помыслов», т. е. исповедь перед игуменом. Великим Постом откровение помыслов происходило во время утрени и совершалось следующим образом: в начале четвертой песни канона игумен покидал свое место в храме и садился в углу, куда к нему один за другим подходили монахи[1]. Ежедневная исповедь перед игуменом, по-видимому, была непременной составляющей монашеской жизни; по крайней мере, так предписывалось уставом[2]. Исповедь перед другим духовником (не игуменом) допускалась лишь в исключительных обстоятельствах; в частности, если игумен уходил на покой, но оставался жить в общине, он мог передать своему преемнику управление монастырем, но оставить за собой духовное руководство[3].

Если ежедневное откровение помыслов существовало как в раннем монашестве, так и позднее, то практика монашеского руководства мирянами особенно характерна для иконоборческой эпохи, по крайней мере, тогда она получила широкое распространение. Возникновение института «старцев», в задачу которых входило исповедовать мирян, тоже относится к иконоборческой эпохе. Разумеется, старцы, руково-

[1] Ипотипосис, 22 [PG 99, 1712 B]; ср.: *Leroy*. Vie, 33. Неясно, относится ли это указание Ипотипосиса лишь к Великому Посту (оно помещено в разделе о Посте) или ко всему году. Вообще, Феодор Студит очень высоко ставил игумена как главу монашеской общины: в Большом Оглашении (I, 45), которое было составлено при жизни его дяди Платона, он подчеркивает, что ни этого последнего, несмотря на его возраст и прежнее руководящее положение, ни кого-либо из пресвитеров, ни эконома не следует считать равным игумену.

[2] Ср.: *Janin*. Monachisme, 24–25.

[3] *Hausherr*. Direction, 110.

дившие мирянами, существовали и прежде иконоборчества, но их общественное значение и влияние чрезвычайно возросли именно в этот период.

Чтобы понять природу старчества, существующего в Православной Церкви до настоящего времени, следует принять во внимание исторические обстоятельства, приведшие к его развитию в иконоборческий период. Как указывает епископ Каллист (Уэр), в жизни Церкви существует две формы апостольского преемства:

> Во-первых, существует видимое преемство иерархии — непрерывный ряд епископов в разных городах... Во-вторых, наряду с этим, большей частью сокровенно, скорее на «харизматическом» уровне, чем на официальном, существует в каждом поколении Церкви апостольское преемство духовных отцов и матерей[1].

Оба типа преемства обычно мирно сосуществуют и во многих случаях сливаются — а именно, когда епископы и священники являются духовными руководителями народа. В иконоборческий период, однако, между этими двумя линиями преемства возникла поляризация. Причиной тому было явное падение авторитета «официальной» иерархии в глазах народа из-за соглашательства многих ее членов с иконоборцами. Когда представители иерархии и клира сделались отступниками от традиции иконопочитания, народ обратился к монахам, в которых видел защитников Православия. Хотя студийские источники не упоминают о духовном руководстве мирянами как специфически монашеском служении и как будто не устанавливают специальной должности «исповедника мирян», такое служение de facto существовало с этого времени, и в него были вовлечены многие монахи.

Известно, что в описываемую нами эпоху исповедь принимали не только монахи, рукоположенные в священный сан, но и не имеющие такового сана. Это явление характерно не только для студийской традиции и не только для иконоборческой эпохи. Основатели египетского монашества Пахомий Великий и Антоний Великий были духовными

---

[1] *Ware*. Father, 299.

руководителями многих иноков, однако не были священниками; Варсануфий и Иоанн Газский тоже не имели священного сана[1]. Но в раннем монашестве влияние иноков-духовников, не имевших священного сана, в целом ограничивалось монашеской средой. Новым явлением в иконоборческий и послеиконоборческий периоды стала практика, согласно которой нерукоположенные монахи становились «старцами» — духовными руководителями мирян. К. Холль приводит множество примеров из житий святых и аскетических источников, подтверждающих это положение[2]. Мнение о том, что монахи обладают правом принимать исповедь, закреплено некоторыми авторитетными источниками, например, «Словом о покаянии» патриарха Иоанна Постника, который говорит:

> Господь наш Иисус Христос... посылал пророков, апостолов, архиереев, священников, диаконов и учителей для духовного наставления, монахов же для увещания, [чтобы люди могли] исповедоваться перед ними с покаянием[3].

В XII в. Иоанн Антиохийский упоминает этот обычай как восходящий ко временам императора-иконоборца Константина Копронима:

---

[1] *Ware*. Father, 308.

[2] См.: *Holl*. Enthusiasmus, 316–326. Р. Бэррингер показывает, что до VII в. мы не имеем свидетельств о том, чтобы монахи, не обладавшие священным саном, принимали исповедь мирян. См.: *Barringer*. Penance, 122. Однако в период между концом VII в. и серединой IX-го усиление роли монахов в деле духовного руководства мирян и исповеди очевидно, при одновременном уменьшении роли епископата и женатого духовенства. См.: *Barringer*. Penance, 154. Что касается периода между 886 и 983 гг., то некоторые памятники агиографии (например, Житие Андрея Юродивого, Житие Павла Нового, Житие Луки Нового) прямо указывают, что нерукоположенные монахи были «духовными отцами» и преподавали отпущение грехов (греч. ἀπόλυσις). См.: *Barringer*. Penance, 177 и 192.

[3] Слово о покаянии [1920 A].

Четыре столетия, с того времени и доныне, монашеский чин был почитаем и превозносим верующими до такой степени, что исповедь и откровение грехов, разрешение их и епитимии были переданы монахам[1].

Пытаясь найти объяснение такой устойчивой традиции в византийском монашестве, современные ученые делают различие между, с одной стороны, духовным руководством и откровение помыслов, и, с другой, таинством исповеди. И. Озэрр в очень решительных выражениях доказывает, что откровение помыслов не имело сакраментального смысла, и что роль не имевших сана духовных отцов носила «скорее психологический, чем богословский или канонический» характер[2]. «Требуется еще доказать, — настаивает ученый, — действительно ли они давали сакраментальное отпущение грехов»[3]. Однако монашеские источники не делают никакого различия между «сакраментальным» отпущением грехов и «несакраментальным» откровением помыслов. Восточная практика исповеди вообще не знала «сакраментельного» отпущения в том смысле, в каком это понималось на Западе — т. е. произнесения особой формулы, в которой подчеркивалась власть священника «вязать и решить»[4].

Разумеется, практика, по которой не рукоположенные в священный сан иноки отпускали грехи, вызывала мощное сопротивление со стороны иерархии и канонистов,[5] и в конце концов она вовсе исчезла в

---

[1] О монашеской дисциплине [1128 ВС]. Этот текст подтверждается другим свидетельством XII в.: одна из миниатюр рукописи Vatic. gr. 1927 на листе 51 об. изображает таинство исповеди, совершаемое монахом, не имеющим священного сана. См.: *Martin*. Illumination, 159.

[2] *Hausherr*. Direction, 100–102.

[3] Там же, 100. Ср.: *Barringer*. Penance, 163.

[4] Подобная формула («...и аз недостойный иерей, властию его мне данною, прощаю и разрешаю тя от всех грехов твоих...») вкралась в некоторые греческие и славянские евхологии лишь вследствие западного влияния после XVII в. См.: *Meyendorff*. Byzantine Theology, 196.

[5] См.: *Holl*. Enthusiasmus, 326–331.

Восточной Церкви, но в промежуток времени от Феодора Студита до Симеона Нового Богослова (IX–XI вв.) она существовала и имела широкое распространение. Заняв ведущую роль в деле духовного руководства мирянами, старцы-иноки расширили и пределы самого духовнического служения: в отличие от раннехристианских духовных наставников, которые, как представляется, были всего лишь своего рода советниками[1], старцы контролировали жизнь своих духовных чад во всех аспектах. Идеал полного послушания, специфичный для монастырей, был постепенно перенесен на отношения между старцем-монахом и духовным чадом-мирянином. Можно сказать, что это был переворот в восприятии духовного отцовства вообще и в практике исповеди в частности.

## 3. Сведения о жизни преподобного Симеона Студита

Симеон Студит, оказавший столь исключительное влияние на Симеона Нового Богослова, был одним из представителей института «старцев». К сожалению, о его жизни известно очень мало; в сочинениях Симеона Нового Богослова и Никиты Стифата сохранились о нем обрывочные свидетельства, и, как мы увидим, их недостаточно для того, чтобы воссоздать его цельный духовный образ.

Начнем с отрывка из 16-го Огласительного Слова Симеона, которое считается автобиографическим[2]; этот текст дает весьма ценные сведения о Студите:

> Я был послушником у одного досточтимого старца, равного великим и высоким святым... Итак, однажды случилось нам войти в город, в котором было у него жилище, для того, чтобы навестить его духовных чад. Проведя весь день с ними, — ибо многим он помогал одним лишь своим присутствием, — вечером вернулись мы в кел-

[1] Относительно духовного руководства в до-монашеский период (I–III вв.) см.: *Campenhausen*. Authority.

[2] См.: *Krivochéine*. SC 104, 236–239 (note 2).

лию, голодные и жаждущие по причине большого утомления и жары, ибо старец не имел обычая где-либо отдыхать; время же было тогда летнее, а старцу лет шестьдесят[1].

Симеон вступил в Студийскую обитель в возрасте двадцати семи лет; Студиту было в тот момент шестьдесят, значит, он родился года за тридцать три до Симеона, т. е., согласно И. Озэрру, в 917 г.[2] (следуя хронологии П. Христу, в 924 г.). Из приведенного текста мы узнаём, что Студит, хотя не был священником, имел много духовных чад и считался старцем. Само то обстоятельство, что ему разрешалось посещать их и проводить целый день вне монастыря, указывает на уважение, с которым к нему относились не только его последователи, но и монастырское начальство.

Продолжая свое повествование, Симеон приводит любопытные сведения об аскетических взглядах Студита и его методах духовного руководства. По возвращении в келлию после утомительного дня юный Симеон отказывался от пищи, опасаясь, что не сможет стать на молитву. Но старец велел ему есть без всякого смущения:

Итак... мы наелись и напились даже сверх необходимого; ел и он, снисходя к моей немощи. Затем, когда стол был убран, он говорит мне: «Знай, чадо, что ни посту, ни бдению, ни телесному труду, ни какому-либо другому из правых действий не радуется Бог, но является только смиренной, нелюбопытной и доброй душе и сердцу»[3].

Ученик удивился услышанному и, поклонившись до земли, испросил благословения и молитв старца. Отпуская его, старец заповедал ему прочитать на ночь лишь Трисвятое (Τρισάγιον)[4] и лечь. После чего,

---

[1] Cat. 16, 8–39.

[2] *Hausherr*. Mystique, XC.

[3] Cat. 16, 51–57.

[4] В византийской практике термином «Трисвятое» обозначалась не только сама молитва «Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Бессмертный, помилуй нас», но и краткий чин, состоящий из собственно Трисвятой

когда Симеон вернулся к себе и стал читать Трисвятое, произошло мистическое озарение, он увидел Божественный свет и в нем — своего старца[1].

Из этого рассказа мы узнаём, что Студит не был ригористом в вопросах аскетического делания: и он сам, и его ученик наелись «сверх необходимого»; он позволил ученику перед сном вместо обычного довольно продолжительного молитвенного правила прочитать лишь краткое Трисвятое. Эти два свидетельства вполне соответствуют рекомендациям Студита, содержащимся в «Слове аскетическом»: там он советует ученику есть все, что предложено, и пить вино[2]; он также упоминает Трисвятое перед сном, говоря: «Лучше внимательно прочитать одно Трисвятое и лечь спать, чем провести без сна четыре часа в бесполезных разговорах»[3]. Легкость, с какой Студит порой позволял ученику ослабить подвижническое правило, не означает, конечно же, что он сам не был подвижником и молитвенником; это лишь указывает на то, что он не ставил «телесный труд» на первое место, а подчеркивал необходимость смирения и чистоты сердца на пути к достижению мистического опыта.

---

песни, молитвы ко Святой Троице и «Отче наш»: с этого чина начинается любое богослужение (так называемое «Трисвятое по Отче наш», или «начальные молитвы»). Ср. употребление термина «Трисвятое» в студийском Ипотипосисе, 2: «Трисвятое и "Господи, помилуй" 12 раз» [PG 99, 1705 B]. Ср. также Типикон Эвергетидского монастыря, 633–634: «Поем Трисвятое и тропари "Помилуй нас, Господи"». См.: *Gautier*. Typicon, 226–227 [27]; ср. также 100, 103, 226 и 975.

[1] Cat. 16, 57–77. Описание мистического озарения очень схоже с тем, что пишет Симеон в 22-м Огласительном Слове. Однако герой 22-го Слова — мирянин двадцати лет от роду; видение же, описанное в 16-м Слове, произошло, когда герой был уже послушником монастыря. Никита Стифат дает понять, что это были два разных случая. См.: Житие, главы 5 и 19.

[2] Слово аскетическое, 25. Ср. также свидетельство Никиты: «Старец, стремясь отсечь его [Симеона] волю, многократно приказывал ему делать противоположное и принуждал его есть и спать». См.: Житие 12, 10–12.

[3] Слово аскетическое, 9.

Симеон говорит о глубокой мистической жизни самого Студита и свидетельствует, что у него бывали видения Божественного света. В 16-м Огласительном Слове Симеон упоминает, что часто слышал от духовного отца «о бывающих с подвижниками Божественных озарениях с неба, о множестве света и собеседованиях Бога с людьми через него»[1]. В 5-м Нравственном Слове Симеон пересказывает свою беседу со Студитом после первого видения света как диалог между человеком, который только что впервые пережил мистический опыт, и тем, кто давно обладает подобным опытом:

> И если существует тот, кто ранее объяснял ему такие вещи как прежде познавший Бога, он идет к нему и говорит: «Я видел!» А тот говорит: «Что ты видел, чадо?» — «Свет, о отче, сладкий-сладкий, но чтобы сказать тебе, каков он, разум мой бессилен... Явился мне, отче, этот свет. Здание келлии моей исчезло, и мир миновал, убежав, как думаю, от лица Его, я же остался один, сопребывая со светом. Не знаю, было ли тело сие тогда там... Радость же была у меня невыразимая, которая и ныне со мною, любовь и великое желание, так что потоки слез полились у меня...». Итак, отвечая, [старец] говорит ему: «Это Он, чадо!»[2]

Очевидно, что глубина мистического опыта, которым обладал Студит, и привлекла к нему Симеона; можно предположить, что многие другие духовные чада были привлечены к Студиту именно этим[3], также как и даром исцеления, которым обладал Студит[4].

И. Озэрр высказал предположение, что прозвание Εὐλαβής («Благоговейный»), которое он переводит как Réservé («Сдержанный»), досталось Студиту от его противников, которые будто бы насмешливо «обвиняли его в большом недостатке скромности (сдержанности)»[5]. Нам,

---

[1] Cat. 16, 9–12.

[2] Eth. 5, 294–310.

[3] *Turner*. Fatherhood, 62.

[4] Житие, 72, 12.

[5] *Hausherr*. Mystique, LXXIX.

однако, представляется, что для такого предположения нет серьезных оснований: нет никаких свидетельств о том, чтобы термин εὐλαβής когда-либо употреблялся в ироническом ключе. Гораздо вероятнее, что это прозвание было почтительно присвоено Студиту его духовными чадами по аналогии с библейским Симеоном (*Лк*. 2:25). Кроме того, если бы термин εὐλαβής в самом деле был саркастическим прозвищем, вряд ли им стал бы пользоваться Симеон Новый Богослов, говоря о своем духовном отце.

Студит, по всей видимости, не был образованным человеком: Симеон говорит о своем духовном отце как «непричастном урокам грамматики»[1], а Никита называет его «неграмотным» (ἀγράμματος)[2]. Однако подобные выражения — не более чем общепринятые в житиях святых клише. По замечанию Х. Тернера, тот факт, что Студит дал Симеону книгу Марка Подвижника, показывает, что Студит по крайней мере умел читать и разбирался в духовной литературе; к тому же очевидно, что книга принадлежала ему, а не была монастырской собственностью[3], следовательно, у Студита была своя библиотека. Кроме того, авторству Студита принадлежит по крайней мере один письменный труд («Слово аскетическое»); это показывает, что он был вполне способен и сам изъясняться письменно.

Некоторые современные авторы, писавшие о Студите, обратили внимание на свидетельства, встречающиеся и у Симеона, и у Никиты, как будто указывающие на то, что Студит был юродивым, т. е., по выражению Л. Ридена, «человеком, который служит Богу под маской безумия»[4]. Такой тип святости, основанный на буквальном понимании слов апостола Павла «мы безумны Христа ради» (*1 Кор*. 4:10) и «немудрое Божие премудрее человеков» (*1 Кор*. 1:25), известен на Православном Востоке с V в.[5] и встречается в византийской и русской духов-

[1] Cat. 6, 195.

[2] Житие, 72, 13.

[3] *Turner*. Fatherhood, 62.

[4] *Rydén*. The Holy Fool, 106.

[5] Первой известной истории юродивой считается египетская монахиня Исидора, о которой рассказывает Палладий (420 г.): Лавсаик, 34 [98–100].

ности на протяжение многих столетий. Среди ученых нет единого мнения относительно того, был ли Студит юродивым. К. Холль выражает удивление странными поступками Студита, как их описывает Симеон[1]. И. Розенталь-Камаринеа убеждена, что Студит был юродивым в полном смысле слова[2], а Л. Риден говорит, что Студит «юродствовал время от времени»[3]. И. Озэрр занимает сдержанную позицию в этом вопросе, хотя и признает некоторую двусмысленность имеющихся свидетельств о Студите[4].

Рассмотрим эти свидетельства, чтобы прийти к удовлетворительному выводу. У Никиты есть место, где приводятся обвинения, выдвинутые против Студита Стефаном Никомидийским: тот был уверен, что Студит — «грешник» (ἁμαρτωλός), Симеон же почитал его святым[5]. Чтобы пояснить причину таких обвинений со стороны Стефана, Никита пишет:

> Заранее умертвив плоть крайним бесстрастием и еще при жизни обезвредив ее естественные движения, так что приближающиеся к нему тела он воспринимал как мертвый — мертвые, [Симеон Студит] надевал личину страстности (ὑπεκρίνετο τὴν ἐμπάθειαν), во-первых, желая скрыть имеющееся у него сокровище бесстрастия... а во-вторых, чтобы некоторых, а может быть, и всех лежащих долу этой приманкой незаметно вытащить из бездны погибели и спасти от смерти... Синкелл хватается за этот способ чудной ловли как за благовидный предлог для обвинения[6].

Двусмысленные и неконкретные выражения Никиты не позволяют понять, в каких конкретных действиях проявлялась мнимая «страстность» Студита. Не следует забывать и того, что Никита лично не

---

[1] *Holl*. Enthusiasmus, 18.

[2] *Rosenthal-Kamarinea*. Studites, 515–519.

[3] *Rydén*. The Holy Fool, 111.

[4] См.: *Hausherr*. Mystique, LXXIX.

[5] Житие 81, 13 и сл.

[6] Житие 81, 2–13.

знал Студита и все, что он сообщает о нем, он мог взять только из сочинений Симеона или из устных бесед с ним. Что касается Симеона, то для него Студит был воплощением бесстрастия[1]. Говоря о бесстрастности Студита, Симеон указывает на некоторые черты в его поведении, которые «по нормам современного монашества могли бы показаться странными»[2]. Следующее место из Гимна 15-го в этом смысле весьма показательно:

*Симеон Святой, Благоговейный, Студит,*
*Он не стыдился членов всякого человека,*
*[Не стыдился] ни видеть некоторых обнаженными,*
*ни сам быть видимым обнаженным.*
*Он имел всего Христа и сам был Христом...*
*И оставался недвижимым, невредимым и бесстрастным*[3].

Задаваясь вопросом, при каких обстоятельствах Студит мог видеть обнаженных людей или сам показываться другим в обнаженном виде, ученые нашли «параллели» в житиях двух византийских юродивых, Симеона Эмесского и Андрея. В житии Симеона Юродивого описывается, как он, сняв всю одежду, вошел в женскую баню; разъяренные женщины выгнали его оттуда с побоями и насмешками. Когда же его спросили, как он себя чувствовал в компании обнаженных женщин, ответ был: «Поверь мне, брат, словно полено среди поленьев, так и я был среди них, не ощущая, что имею тело, и не думая, что нахожусь среди телесных существ»[4]. Андрей Юродивый тоже имел обыкновение ходить обнаженным[5] и тоже, находясь среди блудниц, чувствовал себя «подобно мертвецу или подобно бесчувственному полену»[6].

---

[1] См.: *Василий (Кривошеин), архиепископ*. Симеон, 320–321.

[2] *Turner*. Fatherhood, 63.

[3] Hymn 15, 206–212.

[4] Житие св. Симеона Эмесского, 82–83 [148–149].

[5] Житие св. Андрея Юродивого [696 BC].

[6] Там же [652 C — 653 A].

Можно задать вопрос: насколько эти эпизоды соответствуют тому, что нам известно о Студите? Помимо сходства в употреблении стандартных сравнений (а именно, плоти с поленом), нет больше никаких прямых аналогий; нет, в частности, и указаний на то, чтобы Студит ходил нагим по улицам или входил в женскую баню. Кроме того, ни Симеон, ни Никита не называют Студита термином σαλός (юродивый). Сравнивая жизнь Студита с житиями известных юродивых, мы видим существенные различия: Студит был общежительным монахом, а те чаще жили в городах среди мирян; его почитали в монастыре и в городе как старца, к тем же и монахи, и миряне относились с пренебрежением. Неизвестно ни одного случая, когда юродивый был бы старцем в полном смысле слова — духовником мирян.

Нам представляется, что существует совершенно тривиальное объяснение приведенного текста из 15-го Гимна Симеона: Студит просто иногда посещал баню, будь то в монастыре или в городе, и уж, конечно, не женскую, а мужскую. Как констатирует К. Манго, «представители византийского клира посещали бани столь же регулярно, как и представители любых других слоев городского общества»[1]. Большинство монахов, должно быть, также посещали бани, хотя, может быть, и не столь часто, как миряне и клирики: ученые указывают, что «монастырские уставы на этот счет расходятся, от посещения бани два раза в месяц до трех раз в год, но чаще всего указывается срок — раз в месяц»[2]. От самого Феодора Студита нам известно, что даже в его время в Студийской обители было «банное заведение с банями и прочими удобствами»[3]. Симеон Новый Богослов, перечисляя недвижимое имущество монастырей своего времени, упоминает и бани (λουτρά)[4].

Вместе с тем, в монашеских кругах посещение бань всегда рассматривалось как некое ослабление аскетической дисциплины[5]. Уместно

---

[1] *Mango*. Image, IV, 338–339.

[2] *Kazhdan — Constable*. People, 69. Различные монастырские правила относительно мытья в банях см. в книге: *Berger*. Bad, 60 ff.

[3] См.: Большое Оглашение, I, 36.

[4] Cat. 5, 732–734.

[5] Ср.: *Диадох Фотикийский*. Гностические главы, 52 [114].

здесь вспомнить два повествования из «Луга духовного». В одном говорится, как монахи просили игумена построить в монастыре баню рядом с источником, и тот, нехотя, согласился, «снисходя к слабости братии». Как только постройка была завершена, вода в источнике иссякла, и вернулась лишь после того, как игумен дал распоряжение разрушить баню[1]. В другом повествовании старец Александр сокрушается о том, что «отцы наши никогда не умывали лица своего, а мы открываем общественные бани»[2]. Посещение бань рассматривалось как слабость, а непосещение их считалось подвигом и добродетелью[3]. Для ревнителей аскезы из монашеской среды достаточно было того факта, что Студит (пусть, может быть, и изредка) ходил в баню, чтобы объявить его ничуть не большим подвижником, чем другие, и отнюдь не святым. Как уже упоминалось, Студит не был ригористом в аскетических правилах, в отличие от «стандартных» святых византийской аскетической и агиографической литературы, которые обычно не спят, не едят и не моются: все это считается «снисхождением к плоти», противоречащим идеалу святости и подвижничества.

Таким образом, мы приходим к следующему заключению: нет никаких прямых свидетельств о том, что Студит был юродивым, или что он «предавался нудизму»[4]. Равным образом, ничто не подтверждает предположение Х. Граф о том, что «в жизни Студита были случаи, никак не совместимые со святостью: его ученики и Никита постарались сделать все, чтобы их скрыть, хотя и не смогли вовсе обойти их молчанием»[5].

---

[1] *Иоанн Мосх*. Луг духовный, 80 [2937 A — 2940 A].

[2] Там же, 168 [3036 A]. Последнее замечание отражает обычай некоторых византийских обителей предоставлять свои бани в пользование мирянам: о такой практике см.: *Magdalino*. Bath, 173 ff.

[3] Об **ἀλουσία** (букв. «немытии») как традиционной монашеской добродетели см.: *Hunger*. Badwesen. Уже в IV в. Афанасий свидетельствует об Антонии, что тот «не мыл тело свое водой»: Житие преп. Антония 47, 2 [262]. Григорий Богослов восхваляет своего друга Василия Великого за **ἀλουσία**. См.: Слово 43, 61 [258]. Однако сам Григорий принимал «утешение банями»: Письмо 126 [93]. Ср.: *Magdalino*. Bath, 116.

[4] *Gouillard*. Procès, 11.

[5] *Graef*. Director, 609.

Тем не менее, позволительно предположить, что Симеон Студит, не будучи юродивым, в каком-то отношении иногда подражал юродивым. Говоря о некоторых необычных чертах в поведении Студита, Никита объясняет их его смиренным желанием скрыть свое бесстрастие[1]. Мысль о том, что бесстрастный должен скрывать свое состояние, притворяясь, будто одержим некими страстями, принадлежит Иоанну Лествичнику[2]. Он же приводит некоторые случаи из житий святых юродивых как примеры их смирения и бесстрастия[3]. Развивая идею Лествичника, Симеон в своем 8-м Огласительном Слове говорит, что «притворно изображающий, по примеру святых отцов, некую страстность, будучи сам бесстрастным, для спасения и пользы многих, достоин похвалы и блажен»[4]. Весьма возможно, что речь здесь идет о Студите. Однако нам по-прежнему недостает какой-либо прямой параллели между Студитом и юродивыми.

Никита говорит, что Студит провел сорок пять лет в монашестве и имел дар исцеления и чудотворения[5]. Точный год его кончины неизвестен: И. Озэрр считает, что Студит умер в 986 или 987 г.[6], но, как мы уже показали, нет никакой уверенности в точности его хронологических выкладок. Единственное, что сообщает нам на сей счет Никита: между кончиной Студита и конфликтом Симеона со Стефаном прошло шестнадцать лет[7]. Как бы там ни было, к началу XI в. Студита уже не было в живых.

## 4. Аскетическое учение преподобного Симеона Студита

«Слово аскетическое», единственное дошедшее до нас сочинение Студита, представляет собой не последовательное изложение аскетической доктрины, а подборку разрозненных, не связанных между собою глав. Эти

---

[1] Житие 81, 6–7.
[2] Лествица, 26 [1064 BC].
[3] Там же, 25 [997 BC].
[4] Cat. 8, 16–22.
[5] Житие 72, 10–12.
[6] *Hausherr*. Mystique, XC.
[7] Ср.: Житие 73, 11–12.

главы адресованы преимущественно монахам, насельникам общежительного монастыря. В рукописях сочинение начинается со слова Ἀδελφέ («Брат»), и при обращении к адресату употребляется второе лицо единственного числа: это, возможно, указывает на то, что сочинение было адресовано конкретному ученику Студита. Не Симеон ли был адресатом послания? Как бы там ни было, в «Слове» Студита мы находим несколько тем, которые станут характерными для Симеона: в этом смысле сочинение Студита представляет для нас особый интерес. Нижеследующий обзор основных тем «Слова» показывает, что Студит оказал влияние на Симеона не только как его непосредственный духовный руководитель, но и как аскетический писатель, в своем творчестве предвосхитивший многое из того, что потом углубил и развил его великий ученик.

## А. *Покаяние и слезы*

Тема слез — лейтмотив всего «Слова аскетического»: Студит постоянно возвращается к ней. Мы уже приводили места, где Студит советует плакать за богослужением в храме[1] и не приобщаться Святых Тайн без слез[2]. Он также говорит о «многих слезах» во время вечерней молитвы в келлии[3] и о необходимости молиться в келлии «с сокрушением, вниманием и непрекращающимися слезами»[4]. «Да будет у тебя и плач непрестанный; в слезах же не имей насыщения», — говорит Студит[5]. Плакать следует не только о себе, но и о других[6]. Через плач человек очищается от страстей[7]. Молитва со слезами научает инока всем добродетелям[8]. В свою очередь, сами добродетели и аскетические подвиги способствуют приобретению слез и сокрушения[9].

---

[1] Слово аскетическое, 8.
[2] Там же, 24.
[3] Там же, 5.
[4] Там же, 16.
[5] Там же, 20.
[6] Там же, 19.
[7] Там же, 11.
[8] Там же, 23
[9] Там же, 32.

Для Студита плач напрямую связан с тем, что он называет «Божественным озарением» (ἔλλαμψις θεία), т. е. с мистическим опытом. «Где сокрушение и плач духовный, там и Божественное озарение», — подчеркивает Студит[1]. «Стремись посредством плача очиститься от страстей, — советует он, — чтобы, озарившись благодатью, ты... достиг блаженства чистых сердцем»[2]. И если слезы приводят к Божественному озарению, то само озарение, в свою очередь, производит духовную радость и слезы с умилением[3].

Такое частое обращение к теме слез несомненно свидетельствует о том, что у Студита был собственный опыт плача. Учению Студита о слезах можно найти много параллелей в монашеской литературе, в частности, у Евагрия, который писал: «Прежде всего молись о получении слез, дабы посредством плача смягчить присущую душе твоей грубость... Ибо весьма радуется о тебе Владыка, когда ты молишься со слезами.... Молись со слезами, и будешь услышан во всем, чего просишь»[4]. Иоанн Лествичник посвятил отдельную главу своего произведения «радостотворному плачу» (ὁ χαροποιὸς πένθος)[5]. Очень важные тексты о слезах есть также у Исаака Сирина (мы обратимся к ним в Главе IX). В сравнении с Исааком и Лествичником Студит гораздо более краток. Он не излагает специальную теорию слез и покаяния, но лишь дает некоторые практические советы по этому вопросу.

## Б. *Молитва*

Студит указывает на традиционный монашеский идеал непрестанной молитвы:

> Ум же [дóлжно] всегда обращать к Богу, во сне и наяву, за трапезой и беседой, рукодельем и всяким другим делом, согласно пророческому [слову]: *Всегда видел я пред собою Господа* (*Пс*. 15:8)[6].

---

[1] Слово аскетическое, 9; ср. также 23.

[2] Там же, 11.

[3] Там же, 30.

[4] О молитве, 5–6 [1168 D — 1169 A]. Ср.: О молитве, 78 [1184 C].

[5] См.: Лествица, гл. 7.

[6] Слово аскетическое, 20.

Все мысли данного отрывка соответствуют учению ранних отцов-подвижников. О том, что память о Боге не должна прекращаться даже во сне, говорит, в частности, Диадох Фотикийский[1]. Душа, целый день занятая словом Божиим, не оставит его и во сне, подчеркивает Иоанн Лествичник[2]. О том, что молитву следует продолжать и во время работы, пишут многие авторы[3]. Цитированный Студитом стих из Псалма 15 традиционно понимается в аскетической литературе как указание на непрестанную молитву. Так, Феодор Эдесский пишет: «Если же прилепится кто умом своим неотрывно к Владыке и Богу нашему, то верен Сам Спаситель всяческих [в том, что] избавит такую душу от всякого страстного пленения, как говорит пророк: *Всегда видел я пред собою Господа, ибо Он одесную меня; не поколеблюсь*. Что же сладостнее и надежнее того, чтобы иметь всегда одесную себя Господа?..»[4].

Мы находим у Студита несколько практических советов относительно вечерней и ночной молитвы. Хотя он допускает, что в исключительных случаях вечернюю молитву можно ограничить чтением Трисвятого[5], в обычной ситуации он советует не сокращать вечернее правило, даже если человек крайне утомлен: «Сколько бы кто ни утомился в служении, [если он при этом] лишится молитвы, пусть знает, что потерял нечто великое»[6]. Что касается ночной молитвы, то Студит предлагает следующее последование бдения:

> В часы же бдения должен ты читать часа два и два [часа] молиться в умилении со слезами; и канон [прочитай], какой угодно, и псал-

---

[1] Гностические главы, 32, 5 и сл. [102].

[2] Лествица, 20 [941 C] .

[3] По словам Иоанна Кассиана, египетские монахи всегда трудились, не оставляя богомыслия: Об общежительных установлениях, 3, 2 [32]. Ср.: Изречения старцев, VII, 24 [897 C]: Labora manibus tuis et ora Deum incessanter («работай руками своими и молись Богу непрестанно»). Ср. также: Изречения пустынных отцов, Лукий [253 BC]. См. об этом: *Guillaumont*. Origines, 125–126.

[4] Главы, 90 [321].

[5] Слово аскетическое, 9.

[6] Там же, 16.

мов, если угодно, двенадцать, и «непорочны» (τὸν ἄμωμον), и молитву св. Евстратия: это когда ночи длинны. Когда же они коротки, тогда и последование более краткое, по предоставляемой тебе от Бога силе[1].

Таким образом, все бдение занимает приблизительно шесть часов. Это означает, что в случае совершения ночного бдения монаху вовсе не приходилось спать: в Студийском монастыре перерыв между повечерием и утренним богослужением вряд ли составлял больше шести часов (хотя, возможно, продолжительность его зависела от времени года и длины ночей, как видно из примечания Студита). Что касается рекомендуемой структуры бдения, то она не соответствует в точности ни какой-либо церковной службе, ни традиционному молитвенному правилу: Студит, как будто, сам выработал ее, используя традиционные элементы — чин двенадцати псалмов, канон, Псалом 118 («непорочны») и одну молитву из субботней полунощницы (приписываемую св. Евстратию)[2]. Оговорки «какой угодно» и «если угодно», относящиеся соответственно к канону и чину двенадцати псалмов, свидетельствуют, что Студит оставлял на усмотрение ученика возможность сократить или видоизменить структуру бдения.

Что подразумевает Студит под чтением (ἀνάγνωσις) и молитвой (εὐχή) как двумя элементами бдения? В аскетических текстах первый термин обычно означает чтение псалмов или, реже, иных частей Священного Писания. Второй термин в данном контексте может означать как молитву посредством повторения краткой формулы (νοερὰ προσευχή — «умная молитва»), так и молитву своими собственными словами. Студит придавал большое значение второму роду молитвы; это подтверждается другим местом, где он приводит пример молитвы с воздетыми

[1] Слово аскетическое, 24.

[2] Чин пения двенадцати псалмов — один из самых древних элементов монастырской службы; он существовал в монастырях Египта уже в IV–V вв. См.: *Иоанн Кассиан*. Об общежительных установлениях, 2, 4–6 [20–22]. О Псалме 118 (Μακάριοι ἄμωμοι ἐν ὁδῷ) как составной части полунощницы см. наше замечание в Главе II.

руками и заключает: «К сему, брат, прилагая и другое, что вложит Бог в разум твой, пребывай в молитве...»[1].

Студит также дает рекомендации относительно двух конкретных случаев, которые могут произойти во время молитвы. Во-первых, он предостерегает против ложных видений света на молитве:

> Если, когда ты молишься, [появится] страх или топот, или воссияет свет, или другое что случится, не огорчайся, но даже еще дольше прилежи молитве. Ибо смятение демоническое, страх и исступление (ἔκστασις) бывают для того, чтобы, расслабившись, ты оставил молитву[2].

Здесь Студит вторит Евагрию, который в своем сочинении «О молитве» (во времена Студита оно приписывалось Нилу Синайскому) говорит о подобных явлениях: «Смотри, чтобы не обольстили тебя каким-либо видением лукавые демоны... Прилежащий чистой молитве, если услышит от демонов шум, топот и вопли, не падет...»[3]. Следует отметить, что термин ἔκστασις Студит употребляет в отрицательном значении, в отличие от словоупотребления Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника: для этих двух авторов, так же как и для Симеона Нового Богослова, термин означал мистическое восхищение к Богу[4].

Другая ситуация, рассматриваемая Студитом: кто-либо пришел к монаху в то время, когда тот молится. В этом случае, говорит Студит, следует прервать молитву, открыть дверь, побеседовать с пришедшим и утешить его: «ибо, подобно примирению [с Богом], существует и утешение приходящих»[5]. Этот совет совпадает с тем, что говорит Лествичник: «Часто случается, что, когда мы предстоим на молитве, приходят к нам братия; мы бываем в необходимости решиться на одно из двух:

---

[1] Слово аскетическое, 20.

[2] Там же, 30.

[3] О молитве, 94–97 [1188 BD].

[4] Евагрий также употреблял термин ἔκστασις в отрицательном смысле: см. раздел об экстазе в Главе IX.

[5] Слово аскетическое, 29.

или оставить молитву, или отпустить брата без ответа и опечалить его. Но любовь больше молитвы, потому что молитва есть добродетель частная, а любовь есть добродетель всеобъемлющая»[1]. Однако Студит предлагает открывать дверь только монахам, но не мирским людям: с мирянами надо говорить по окончании молитвы[2]. Когда же посетитель ушел, следует со слезами помолиться о нем[3].

### В. *Духовное руководство и исповедь*

При поступлении в монастырь человек должен исповедать все, что было им совершено с детства, «духовному отцу или игумену, как Самому Богу, *испытующему сердца и утробы* (*Пс.* 7:10), вспоминая, как Иоанн крестил крещением покаяния и все приходили к нему, *исповедуя грехи свои* (*Мф.* 3:6)»[4]. Сравнение покаяния с Крещением, как и тема «второго крещения», т. е. крещения слезами, традиционны в аскетической литературе: они встречаются у Оригена, Григория Богослова, Макария Египетского, Иоанна Лествичника и других авторов[5].

Отметим также и то, что в цитированных словах Студит предполагает две возможности для исповеди: у духовного отца или у игумена. Как мы уже говорили, в студийской традиции нормой считалась исповедь у игумена. Впрочем, в особых случаях разрешалось иметь другого духовного отца. В качестве примера приведем Типикон монастыря св. Мамаса (ок. XII в.), где одна из глав носит название «Об исповеди братии, и что всем следует иметь духовным отцом игумена». Текст предписывает исповедоваться перед игуменом, «даже если он не обладает священным саном». Вместе с тем, иноку может быть назначен другой духовный отец — не по его собственному выбору, а по решению игумена. Текст из Типикона говорит в заключение буквально следующее: «Но это, скажем сразу, мы говорим по крайнему снисхождению, по-

---

[1] Лествица, 26 [1028 B].

[2] Слово аскетическое, 29.

[3] Там же, 31.

[4] Там же, 3.

[5] См. Главу VIII, где эта тема обсуждается подробнее.

скольку Предание отцов не дает инокам никакого права не иметь духовным отцом своего игумена»[1].

Симеон Студит, напротив, рекомендует монаху ходить на исповедь к кому-либо из братии по собственному выбору, а не к игумену, хотя и подчеркивает, что исповедь перед игуменом все-таки остается идеалом:

> Если к кому-либо из братий обители приобрел ты веру и доверие, так что и помыслы свои открываешь ему, никогда не переставай ходить к нему и исповедовать ежедневно и ежечасно нападающие на тебя помыслы. Следовало бы всем к игумену ходить для этого дела; впрочем, поскольку некоторые, по великой немощи и по недоверию к игумену, избегают этого, мы по снисхождению и позволяем это[2].

Как мы видим, в данном вопросе, как и во многих других, Студит не является ригористом: говоря о правиле, он допускает исключения. Возможно, когда он писал эти строки, он имел в виду собственный опыт: он был духовным отцом многих людей, в том числе монахов, которые именно к нему, а не к игумену ходили на исповедь. Именно из-за этого, как мы помним, его духовный сын Симеон был изгнан из Студийского монастыря.

Студит также подчеркивает, что монах должен хранить абсолютное и беспрекословное доверие к своему духовному отцу: «если даже увидишь его впавшим в блуд, не соблазняйся этим». Не следует переходить от одного духовного отца к другому, говорит Студит, иначе ни первый, ни второй не будут доверять нам: «привыкнув бросаться от одного [духовника] к другому, мы уже не прекратим разыскивать столпников, затворников и безмолвников, никому не доверяя и ни в чем не преуспевая...»[3].

Студит подчеркивает, что следует считать своего духовного отца святым и не скрывать от него ни одного помысла[4]. Игумену (духовно-

---

[1] *Дмитриевский*. Описание, I, 1, 673; также 745 и далее. Ср.: *Hausherr*. Direction, 107.

[2] Слово аскетическое, 35.

[3] Там же, 35.

[4] Там же, 21.

му отцу) нужно подчиняться «беспрекословно — до смерти — исполняя все, что он приказывает, даже если это кажется тебе непосильным»[1]. Открывать помыслы надо ежедневно, а сказанное духовным отцом до́лжно принимать с полным доверием, «как из уст Божиих». Монаху не следует ни с кем обсуждать поступки и указания своего духовного отца и ни у кого не спрашивать, прав или не прав был его наставник в том или ином случае[2].

Все эти советы Студита отражают традиционное для восточного монашества понимание духовного отцовства. Сходные рекомендации мы находим у Иоанна Лествичника, аввы Дорофея и других учителей монашеской жизни. Лествичник говорит о том, что не следует сомневаться в своем духовном отце: «Как только придет тебе помысел осудить или осудить игумена, как от блуда, беги от [такого помысла]»[3]. А авва Дорофей рассказывает о своем ученике Досифее, приводя его в пример совершенного послушания: он не скрывал от духовного отца ни одной мысли, но при всякой возможности исповедовал их[4].

Помимо откровения помыслов, Студит советует каждому монаху ежедневно перед сном размышлять о прошедшем дне и осуждать себя за все допущенные грехи и погрешности:

> Самоосуждение же да совершается так. Когда кончится день и настанет вечер, рассуждай в себе: «Как, с помощью Божией, провел я день? Не осудил ли кого? Не досадил ли кому? Не соблазнил ли кого? Не посмотрел ли страстно на чье-либо лицо? Не ослушался ли в чем-либо старшего по службе и не пренебрег ли самой [службой]? Не прогневался ли на кого? Стоя в собрании, не занимал ли ума своего бесполезным? Отягченный леностью, не уклонился ли от церкви или правила?»[5]

---

[1] Слово аскетическое, 18.

[2] Там же, 6. Совет ходить в келлию игумена лишь изредка предполагает, что его всякий день можно было видеть в храме.

[3] Лествица, 4 [681 A].

[4] Житие преп. Досифея [122–145].

[5] Слово аскетическое, 5.

Подобный же совет, задолго до Студита, давал Василий Великий: «Когда день пришел к концу и окончилось всякое делание, телесное и духовное, прежде сна каждый да испытывает совесть в сердце своем»[1]. Авва Дорофей считает, что такое самоосуждение должно совершаться не только вечером, но и утром и далее каждые шесть часов[2].

В заключительных главах «Слова аскетического» Студит дает некоторые советы духовному отцу относительно того, как правильно воспитывать иноков. Из этих глав видна здравая рассудительность Студита, его знание монашеской психологии и искусство духовного руководства. Студит говорит, что духовный отец должен избегать всякого помысла недоверия к ученикам, особенно если они ходят для беседы к кому-то еще[3]. Если ученик, в свою очередь, начнет не доверять духовному отцу по какой-либо причине, например, по зависти к другим ученикам, или по ложному стыду при откровении помыслов, духовный отец должен догадаться об этом по выражению лица ученика и по перемене в его внешнем виде. «Лекарство же для исцеления таковых — молитвы усердные со слезами, умножение любви, частое увещание, телесное утешение и постоянные беседы, иногда кроткие и усладительные, а иногда и строгие...»[4]. Только опытный духовный наставник, испытавший все эти средства на практике, может писать о них с таким знанием дела. Примечательно упоминание «телесного утешения» среди прочих средств: оно показывает реализм Студита и его глубокое понимание психологии молодых монахов, нуждающихся не только в обличениях и наказаниях, но, по временам, и в послаблениях.

Рассуждая о том, как заставить молодого инока побороть склонность к греху, Студит среди прочих рекомендаций советует духовнику представить дело так, будто игумен «имеет твердое намерение» рукоположить этого инока в священный сан: «Таким образом ты, конечно, заставишь его отсечь эту [склонность] или с духовной целью, или по страсти тщеславия, т. е. ради хиротонии»[5]. Иными словами, Студит считает, что

---

[1] Слово аскетическое (40), 5 [881 A].
[2] Слова 11, 117, 7 – 14 [364].
[3] Слово аскетическое, 36.
[4] Там же, 37.
[5] Там же, 39.

в отдельных случаях духовник может воспользоваться хитростью и обмануть своего ученика, пообещав ему рукоположение. Студит говорит о таком «средстве» как весьма распространенном среди духовных наставников его времени: «Ибо духовники часто имеют обычай обещать юным подобные вещи, т. е. священство, дабы [отсечь] страстные наклонности»[1].

Современный читатель вправе спросить: так ли уж хороши подобные способы руководства? Не входя в их оценку, скажем лишь, что Студит и духовники его времени в данном пункте отличались от духовных наставников раннего монашества. По крайней мере, классические произведения монашеской письменности никогда не поощряли стремление молодых иноков к рукоположению[2].

### Г. *Различные аспекты аскетической практики*

По Иоанну Лествичнику, первой ступенью монашеской лестницы является удаление от мира[3], которое есть не что иное, как борьба с собственными страстями, умерщвление собственной воли. Так это понимает Студит:

> Брат, вот что считай совершенным удалением от мира: всецелое умерщвление своей воли, затем беспристрастие к родителям, родным и друзьям и отречение [от них]. Также и то, чтобы обнажиться тебе от всего имущества твоего... и совершенно забыть всех лиц, которых горячо любил... В помысле же твоем [надлежит тебе] положить такое убеждение, что после твоего вступления в обитель умерли все родители твои и друзья, и только Бога и предстоятеля считать отцом и матерью[4].

---

[1] Слово аскетическое, 37.

[2] Ср.: *Иоанн Лествичник*, Лествица, 22 [952 B]: «Не внимай [бесу], когда он внушает тебе желание быть епископом, или игуменом, или учителем».

[3] Ср.: Лествица 1 [632 A], название: περὶ ἀποταγῆς βίου — буквально, «об удалении от жития [мирского]». Ср.: *Авва Дорофей*. Слово 1, название [146].

[4] Слово аскетическое 1; 2; 4.

В этих начальных строках «Слова аскетического» вкратце суммировано несколько основных тем, характерных для монашеской письменности. Свободная воля, дар Божий человеку в момент творения, должна быть совершенно принесена в жертву через полное послушание, ради того чтобы обрести смирение и другие духовные дары. Иоанн Лествичник называет смирение «гробом собственной воли и воскресением смирения»[1], говоря: «Блажен, кто волю свою умертвил совершенно и все попечение о себе предал своему учителю о Господе; он будет стоять одесную Иисуса Распятого»[2]. Итак, умерщвление своеволия есть в некотором роде подражание Христу, самораспятие, которое включает отречение от всего, что дорого человеку.

Тема отречения от родных и друзей типична в равной мере и для аскетической литературы, и для житий святых. Лествичник говорит на эту тему с полной определенностью: «Любовь Божия угашает любовь к родителям; а кто говорит, что он имеет и ту и другую, обманывает сам себя... Не склоняйся на слезы родителей и друзей; в противном случае будешь вечно плакать»[3]. В «Изречениях пустынных отцов» есть рассказ о монахе, который не пожелал увидеться с матерью, когда она издалека прибыла посетить его[4]. Исаак Сирин рассказывает о монахе, который не покинул келлию даже ради того, чтобы увидеть своего родного брата, тоже монаха, хотя тот и был при смерти[5]. Современного читателя может удивить подобный ригоризм, не укладывающийся в рамки сегодняшних нравственных норм. Следует, однако, учитывать, что монашество является полным и максимальным выражением евангельской нравственности, которая тоже далеко не во всем удовлетворяет современным стандартам. Ранние монашеские источники, во всяком случае, не содержат в этом пункте ничего нового по сравнению с тем, что мы находим в словах Христа: «Всякий, кто оставит домы, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли,

---

[1] Лествица, 4 [680 A].

[2] Там же, 4 [704 D].

[3] Там же, 3 [668 A].

[4] Марк Египетский, 2 [296 BC].

[5] Слова подвижнические, 1 [359] = О совершенстве духовном, 41 [312].

ради имени Моего, получит во сто крат, и наследует жизнь вечную» (*Мф.* 19:29). По сути, монашеское отречение от родителей и родственников является прямым и буквальным следованием этим словам Спасителя.

Согласно Студиту, монах должен быть чужд не только родным и друзьям, но и всякому брату в общежитии[1]; он не должен питать особую любовь к кому-то одному, но должен считать всех братий святыми и одинаково любить всех[2]. Это традиционная тема «странничества» (ξενιτεία), т. е. «отчуждения» от всего, что окружает инока в его земной жизни. Авва Агафон в «Изречениях пустынных отцов» дал следующий ответ на вопрос о том, как монаху жить с братиями: «Всю свою жизнь проводи среди них, будто только сегодня ты вступил [в общежитие]. Всю жизнь сохраняй странничество»[3]. Евагрий считает странничество «первой из светоносных добродетелей подвижника»[4]. Иоанн Лествичник посвящает странничеству третью главу своей «Лествицы», указывая, что монах должен жить, будто «иноязычный среди иноязычного народа» (ἀλλόγλωσσος ἐν ἑτερογλώσσοις)[5].

Говоря о необходимости нестяжания, Студит также следует своим предшественникам. Монаху, говорит он, не пристало просить у игумена ничего сверх дозволенного; ему до́лжно иметь лишь один плащ, если же понадобится постирать его, он должен одолжить плащ у другого монаха, пока его собственный не высохнет на солнце[6]. Если келлия монаха обветшала, можно сообщить об этом настоятелю, но если тот не разрешит переменить келлию, следует возрадоваться, «вспомнив о Владыке твоем, *не имевшем, где приклонить голову* (*Мф.* 8:20)»[7]. Иными словами, нестяжание, будучи подражанием Христу, должно быть абсолютным. Студит пишет: «Ничего материального не держи в келлии своей, вплоть

---

[1] Слово аскетическое, 11.

[2] Там же, 10.

[3] Агафон, 1 [109 A].

[4] К Евлогию, 2 [1096 B].

[5] Лествица, 3 [665 C].

[6] Слово аскетическое, 15.

[7] Там же, 21.

до иголки, кроме рогожи, овечьей шкуры, рясы и того, во что одеваешься; если возможно, не [имей] даже подставки для ног»[1].

Параллель к этой рекомендации Студита находим в «Уставе» Пахомия Великого: «Никто не должен позволять себе иметь ничего сверх дозволенного — ни второй одежды, ни шерстяного покрывала, ни овечьей шкуры, ни опоры под голову, ни медной монеты, ни какого-либо утешения»[2]. Таким образом, советуя монаху иметь лишь одну одежду, Симеон оказывается ближе к идеалам Пахомиева общежития, чем к студийской традиции, поскольку студийский Ипотипосис рекомендует каждому монаху иметь две смены одежды[3].

Студит многократно говорит о смирении как одной из главных добродетелей подвижника. «Всякое доброе дело следует исполнять со смирением, вспоминая Сказавшего: *Когда исполните все повеленное вам, говорите: "Мы рабы ничего не стоющие, потому что сделали, что должны были сделать"* (*Лк*. 17:10)»[4]. Монах должен чувствовать себя ничтожным, безвестным и словно бы вовсе не существующим (μὴ ὤν)[5]. Смотря на всех братий как на святых, монах должен одного себя считать грешником и думать, что «все спасутся, один я буду осужден в тот день (т. е. в день Страшного суда)»[6]. Эта фраза напоминает нам слова некоего кожевника, который, как повествуют древние монашеские источники, каждый день, проходя по городу, повторял про себя: «Все жители этого города... пойдут в Царство Небесное, только я один по грехам моим попаду в вечное мучение»[7].

«Слово аскетическое» содержит и отдельные рекомендации, касающиеся монашеской диеты. «Ешь предлагаемое тебе, каково бы оно ни было; подобным образом и вино [пей] с воздержанием», — советует

---

[1] Слово аскетическое, 14.

[2] *Пахомий*. Устав, 25 [Musé on 37, 17].

[3] Ипотипосис, 38 [PG 99, 1720 AB].

[4] Слово аскетическое, 7.

[5] Там же, 19.

[6] Там же, 8.

[7] Изречения старцев, 130 [785 CD]. Ср.: Изречения пустынных отцов. Антоний 24 [84 B]. Ср.: История египетских отшельников, 67 [395].

Студит[1]. Если монах приглашен на трапезу, он должен есть все предлагаемое без разбора[2]. Заметим, что, хотя вино было общепринятым и употребление его даже предписывалось монастырскими уставами, некоторые подвижники возражали против употребления вина, равно как и против посещения бань и против других «телесных утешений». Авва Пимен, в частности, говорил, что монахам вовсе недопустимо пить вино[3]. Макарий Египетский, как повествуют «Изречения пустынных отцов», если кто предлагал ему вино, не отказывался, но на следующий день лишал себя даже воды[4]. Напротив, Варсануфий и Иоанн разрешают монахам пить до трех чаш вина в день[5].

Общее правило относительно пищи, предлагаемое Студитом, таково:

> Поститься же [надлежит] в три четыредесятницы (τρεῖς τεσσαρακοστάς): в Великую — сугубо (διπλᾶς), за исключением великого праздника, субботы и воскресенья; в другие же две — [вкушая пищу] через день (παρὰ μίαν). В прочие же дни года есть по одному разу в день, — кроме субботы, воскресенья и праздника, — но не досыта[6].

Иначе говоря, Студит предписывает есть дважды в день лишь в субботу, воскресенье и праздники, однажды в день — по будням в течение

---

[1] Слово аскетическое, 25.

[2] Там же, 25 и 28.

[3] Изречения пустынных отцов. Пимен, 19 [325 D]. Ср.: *Василий Великий*. Слово аскетическое (40), 4 [877 A], где о вине говорится как о «мерзости» для подвижников.

[4] Макарий, 10 [268 AB]. Ср.: *Chitty*. Desert, 44.

[5] Вопросы, 82–83 [72]. Надо учитывать, что вино, употреблявшееся в монастырях, было слабым и разбавленным водой.

[6] Слово аскетическое, 22. Упомянутые три четыредесятницы, т. е. три поста — Великий (называемый Великой Четыредесятницей), Рождественский (длящийся сорок дней) и, очевидно, Петровский (длящийся от нескольких дней до нескольких недель, в зависимости от времени празднования Пасхи). Двухнедельный Успенский Пост в X в. еще не вошел в повсеместную практику.

всего года и по субботам и воскресеньям Великого Поста; в течение двух больших постов монаху следует есть через день, а Великим Постом воздерживаться сугубо, т. е., очевидно, вовсе не вкушать пищу по будням. Если сравнить это указание с предписаниями устава Пахомия или студийского Ипотипосиса, оно может показаться более суровым. Монахи в Пахомиевом общежитии ели дважды в день, кроме среды и пятницы: в эти дни была, по-видимому, одна трапеза[1]. Студийский Ипотипосис также говорит о двух трапезах, в том числе по субботам и воскресеньям Великого Поста; принимать пищу один раз в день предписывается лишь по будням Великого и Рождественского постов[2].

Среди прочего, Студит дает практические советы о том, как в разных случаях обращаться с людьми. Если кто-либо приходит к монаху с жалобой на игумена, монаху следует утешить его, сказав, что и ему приходилось испытывать подобные затруднения[3]. Если старец (καλόγηρος) спрашивает монаха о некоторых братиях, ему следует промолчать, а если тот настаивает, ответить со смирением: «Поверь мне, отче, не знаю; я — сам по себе[4], должен следить за собственным нерадением. Они все, по благодати Божией, святы и добры; впрочем, каждый что посеет, то и пожнет»[5]. Если болен кто-либо из братии и ты давно не посещал его, то прежде чем прийти самому, пошли к нему сначала что-либо в подарок, а потом уже приди со словами: «Поверь, святой отец, сегодня узнал о твоей болезни и прошу прощения»[6].

---

[1] *Rousseau*. Pachomius, 84–85.

[2] Ипотипосис, 29 [PG 99, 1713 CD].

[3] Слово аскетическое, 26.

[4] Греч. ἰδιώτης ὤν — буквально «будучи частным лицом».

[5] Слово аскетическое, 38.

[6] Там же, 27. Такая рекомендация, наряду с советом обещать рукоположение молодому монаху, как будто указывает, что Студит допускал ложь как средство в некоторых обстоятельствах благоприятное. В связи с этим нелишне привести здесь парадоксальное высказывание Иоанна Лествичника: «Когда мы будем совершенно чисты от лжи, тогда уже, если случай и нужда потребует, и то не без страха, можем употребить ее». См.: Лествица, 12 [856 C].

Мы уже несколько раз упоминали рекомендацию Студита не приобщаться без слез. Следующая рекомендация относительно причащения также показательна: «Держи же [за правило] никогда не принимать Причастие, имея что-либо против кого, вплоть даже до прилога помысла, пока через покаяние не достигнешь примирения»[1]. Эти слова соответствуют Уставу Пахомия Великого: «Монах, который испытывает вражду к кому-либо... пока не возвратится любовь, недостоин принимать в храме ни дар Христов[2], ни причащение»[3].

Как видим, говоря на аскетические темы, Студит в целом продолжает линию ранних монашеских авторов, в частности Иоанна Лествичника. Что же касается его понимания духовного руководства, то здесь он прежде всего опирается на студийскую традицию. Симеон Студит был практиком, а не теоретиком; поэтому в его сочинении практические темы преобладают.

## 5. Развитие аскетических идей преподобного Симеона Студита в творениях преподобного Симеона Нового Богослова

Поскольку «Слово аскетическое» является, как мы уже сказали, собранием разрозненных глав, на основе его трудно составить полное представление обо всех аспектах духовного учения Студита; равным образом, не следует ожидать, что мы там найдем весь спектр аскетических идей, повлиявших на Симеона. Тем не менее стоит остановиться на некоторых темах, впоследствии развитых Симеоном, который показал себя верным учеником и последователем своего духовного отца. В Главе II, говоря о евхаристическом благочестии Симеона, мы ссылались на его 75-е Огласительное Слово, где он развил учение своего духовного отца о причащении со слезами. Помимо этого явного примера, когда слова Студита становятся отправной точкой для рассуждений Симеона, есть и другие примеры, в которых прослеживается весьма тесная связь между двумя авторами.

---

[1] Слово аскетическое, 12.

[2] Очевидно, антидор.

[3] Главы [Musé on 40, 61].

Симеон унаследовал от своего наставника, — а через него от студийской традиции, — понимание духовного отцовства как такого отношения между наставником и учеником, которое основано на абсолютном доверии с обеих сторон и абсолютном послушании со стороны ученика. Студит возражает против того, чтобы ходить по многим наставникам и искать «столпников, отшельников и чудотворцев», и предлагает исповедоваться одному только духовному отцу. Как бы повторяя его, и Симеон говорит: «Не ходи туда и сюда, ища знаменитых монахов, и не любопытствуй о жизни их; но если духовного отца, по благодати Божией, ты нашел, ему одному говори все о себе»[1].

Студит отождествляет слова духовного отца со словами Божиими, когда говорит, что ученику следует принимать все сказанное духовным отцом как исходящее «из уст Божиих». Симеон неоднократно повторяет, что ученик должен воспринимать все слова и указания учителя как «исходящие из уст Божиих»[2] и что ученик должен исповедать духовному отцу все помыслы, «словно Самому Богу»[3]. Волю духовного отца Симеон отождествляет с волей Божией: «Господи... пошли мне человека, знающего Тебя, чтобы, послужив ему, как Тебе, и всей силой моей подчинившись ему, и Твою волю в его воле исполнив, я угодил Тебе, единому Богу...»[4].

Студит говорит, что не следует судить духовного отца, даже если видишь его «впавшим в блуд». Симеон вторит ему, когда пишет:

> Если увидишь, что он ест с блудницами, мытарями и грешниками, не помысли ничего страстного и человеческого, но все бесстрастное и святое, и, видя его снисходящим до человеческих страстей, помышляй в уме своем: *Для всех я сделался всем, чтобы приобрести некоторых* (*1 Кор*. 9:22). Но даже и глазами своими видя, отнюдь не доверяй им, ибо и они заблуждаются, как я узнал на деле[5].

---

[1] Eth. 7, 399–402.

[2] Cat. 14, 16–17. Ср.: Eth. 4, 153–154.

[3] Hymn 4, 27. Ср.: Cap. 1, 28; 1, 55, и др.

[4] Eth. 7, 437–444.

[5] Cat. 20, 80–87.

Симеон слегка смягчил выражения Студита: вместо «впасть в блуд» он пишет «есть с блудницами», что звучит не столь резко благодаря параллели с Евангелием (ср.: *Мф*. 9:11; *Мк*. 2:16; *Лк*. 15:2). Примечательно, что Симеон ссылается на собственный опыт: он сам видел, как его духовный отец «снисходил до человеческих страстей», и признает, что и его глаза ошибались. Можно предположить, что он имеет в виду тот период своей жизни (до поступления в монастырь), когда он был не столь близок к Студиту. По крайней мере, слова Симеона свидетельствуют о том, что были периоды — неясно, долгие или короткие — когда он ставил под сомнение святость своего духовного отца.

Студит говорит об исповеди у игумена как о норме, допуская, тем не менее, исповедь у одного из братий (причем не обязательно в священном сане). Симеон тоже понимает служение игумена как в первую очередь духовное отцовство[1]. Известно, однако, что в своих писаниях он горячо отстаивал право простых монахов, не имеющих священного сана, быть духовными руководителями и принимать исповедь[2]. Мы не будем излагать здесь его учение о власти «вязать и решить» — власти, которая, по его мнению, перешла от епископов к священникам, а позже — к монахам[3], не обязательно имеющим сан. Эту теорию многократно исследовали ученые[4], а мы вернемся к ней в Главе VIII. Сейчас же для нас важно, что в своем решительном заключении «позволено нам исповедоваться монаху, не имеющему священства»[5] Симеон согласуется со Студитом и с монашеской практикой своего времени[6]. Личность Студита, который

---

[1] Говоря о собственном игуменстве, Симеон прямо утверждает, что его первая обязанность — «исследовать дела и помыслы» монахов. См.: Hymn 14, 86.

[2] Ср.: Ep. 1.

[3] Ep. 1, 12.

[4] См.: *Holl*. Enthusiasmus. 128–137; *Василий (Кривошеин), архиепископ*. Симеон, 123–127; *Barringer*. Penance, passim.

[5] Ep. 1, 11.

[6] Р. Бэррингер указывает, что уже за полтора столетия до появления 1-го Послания Симеона монахи, не имевшие священного сана, но принимавшие исповедь, «стали рассматривать свое служение как в некоторой степени вызов епископской власти вязать и решить». См.: *Barringer*. Penance, 201.

не был рукоположен в священный сан, постоянно стояла перед глазами Симеона как живое подтверждение его теории: «Я и сам был учеником такого отца[1], не имевшего рукоположения от людей, но вписавшего меня рукою Божией, т. е. Духом, в ученичество и правильно повелевшего мне принять рукоположение от людей по установившемуся порядку».[2]

В своем понимании монашеской жизни в целом Симеон также очень близко следует Студиту. Оба считают монашество отречением от себя, которое состоит в умерщвлении своей воли, добровольном лишении всякого имущества, отречении от родных и друзей, странничестве, смирении и воздержании. Разумеется, Симеон гораздо полнее развивает все эти темы — просто в силу большего объема своего литературного наследия. Тем не менее, небесполезно привести здесь еще некоторые наиболее прямые параллели между учениями Студита и Симеона.

В то время как Студит говорит о полном умерщвлении своей воли как об удалении от мира[3], Симеон строит на этом изречении целое учение о «животворной мертвости» (ζῳοποιὸς νέκρωσις). Процитировав Студита дословно, Симеон продолжает:

> О блаженный голос, скорее же, [блаженная] душа, удостоившаяся сделаться такой и отрешиться от всего мира! К таковым говорит Владыка Христос: *вы не от мира, но Я избрал вас от мира* (*Ин.* 15:19)... Итак, если ты, брат, не [захочешь] смиряться и подчиняться, переносить скорби, бесчестия, унижения и поругания... то как, скажи, сделаешься чуждым своей воле?[4]

Симеон затем призывает своих слушателей подражать его духовному отцу; если же они считают его «безумным» (μωρός), пусть подражают Самому Христу[5]. Согласно Симеону, «животворная мертвость»

---

[1] Имеется в виду Симеон Студит.

[2] Ep. 1, 16.

[3] Слово аскетическое, 1.

[4] Cat. 6, 273–283.

[5] Cat. 6, 300–301.

является добровольной смертью через отречение от своей воли: без этого невозможно войти в Царство Небесное[1].

Студит рассматривает лишение всякого имущества через раздачу его бедным как необходимое условие монашеской жизни[2]; он также предлагает монаху, когда тот стирает плащ, просить одежду взаймы у другого монаха, «подобно нищему и страннику»[3]. Симеон говорит, что монах должен принести все, что имеет, духовному отцу и более не касаться этого, ибо с самого начала своего монашества он должен «быть и слыть нищим и странником»[4]. Симеон идет еще дальше и призывает всех христиан, а не только монахов, раздавать имения и становиться нищими:

> Кто относится к ближнему, как к самому себе (*Лк.* 10:27), не позволяет себе иметь больше, чем ближний; если же имеет, а не раздает без зависти, пока сам не станет нищим... то не является исполнившим заповедь Владыки[5].

Стоит вспомнить, что Симеон не только призывал раздавать имущество, но и сам осуществил этот идеал на практике, отказавшись при вступлении в Студийский монастырь от семейного наследства[6].

---

[1] Eth. 11, 52–60.

[2] Слово аскетическое, 2.

[3] Там же, 15.

[4] Cap. 1, 24–25.

[5] Cap. 3, 98. Было бы интересно узнать, что побудило А. Каждана проигнорировать этот текст и прийти к ложному заключению о том, что Симеон якобы скептически относился к милостыне: «можно быть или не быть милостивым: это не приближает человека к спасению». См.: *Каждан*. Замечания, 13. Ср.: *Kazhdan*. Symeon [ODByz 3, 1987]; *Kazhdan — Epstein*. Change. 91–92.

[6] Ср.: Житие 9, 1–2. Однако нет свидетельств о том, чтобы Симеон когда-либо нищенствовал в буквальном смысле. Напротив, Никита упоминает книги, одежду и «прочие вещи», принадлежавшие Симеону. См.: Житие 97, 13–21.

Студит говорил о том, что монаху необходимо отречься от родных и друзей и забыть всех, кого любил; родных должен заменить один лишь духовный отец и Бог[1]. Симеон последовал этому совету на деле, когда отверг увещания своего отца не спешить удаляться в монастырь[2]; он также многократно возвращался к этой теме в своих сочинения. В «Главах» он таким образом суммирует взгляды Студита по этому вопросу:

> Те, кто в чем-либо предпочитают своих родителей заповеди Божией, не приобрели веры во Христа... Отречение от мира и совершенное удаление, сопровождаемое отчуждением от всех житейских вещей, обычаев, мнений и лиц, отрицанием тела и воли, в короткое время станет источником огромной пользы для того, кто так горячо оставил мир... Видя скорбь о тебе родителей, братьев и друзей, смейся над демоном, разными способами подбрасывающим тебе все это. Но удались со страхом и со многим усердием умоляй прилежно Бога, чтобы тебе достичь гавани доброго [духовного] отца[3].

В 7-м Огласительном Слове Симеон сравнивает привязанность к родным с петлей, которую диавол накидывает на шею монаха и при посредстве которой тащит его в бездну уныния[4].

Симеон развивает учение о странничестве, которое он понимает как «распятие для мира» (*Гал.* 6:14) и «желание быть с одним Богом и ангелами и вовсе не возвращаться к чему-либо человеческому»[5]. Вслед за Студитом, который советовал монаху не ходить ни к кому в келлию, кроме игумена[6], Симеон пишет: «Храни молчание и от всех устраняйся, в чем заключается истинное странничество... И не входи ни к кому в келлию, кроме отца твоего по Богу, если только не будешь послан настоятелем (τοῦ προεστῶτος) или благочинным (διακονιτοῦ) обители».[7] Отметим,

---

[1] Слово аскетическое, 1–2; 4.
[2] Житие 8, 1–20.
[3] Cap. 1, 12–17.
[4] Cat. 7, 59–64.
[5] Cap. 1, 96.
[6] Слово аскетическое, 9.
[7] Cat. 26, 77–81.

что Симеон здесь упоминает и настоятеля, и духовного отца, — что отражает опыт его жизни в Студийской обители, — в то время как Симеон Студит, скорее, отождествляет настоятеля с духовным отцом.

Тема смирения, намеченная Студитом, получает развитие у Симеона. Приведя слова своего духовного отца о том, что монаху следует быть как бы вовсе не существующим[1], Симеон далее восклицает (как он делает и в других местах, когда цитирует Студита): «О блаженные глаголы, которыми возвещается его сверхчеловеческий, ангельский образ жизни!»[2] Симеон говорит о смирении как подражании Христу, Который смирил Себя, когда Его обвиняли, будто в Нем бес, будто Он обманщик, любит есть и пить вино (*Мф.* 27:63; *Ин.* 7:20; *Мф.* 11:19). «То же и блаженный отец наш, я говорю о святом Симеоне, слышал ради нас, скорее же, из-за нас», — говорит ученик об учителе[3]. Предельное смирение и сораспятие Христу есть не что иное, как «животворная мертвость», через которую человек становится соучастником славы Христовой[4].

Можно заметить незначительные расхождения между Симеоном и Студитом в отношении некоторых деталей подвижничества. Как указывает Х. Тернер, Студит настаивает, что в храм надо приходить первым, а уходить из него последним[5], тогда как Симеон поучает не выходить из храма ранее отпуста (т. е. не обязательно последним)[6]. Есть разница между чином всенощного бдения у Студита[7] и правилом вечерней молитвы[8] у Симеона; впрочем, поскольку речь идет о разных предметах, сходства ожидать и не приходится. Нам, во всяком случае, не кажется, что подобные различия дают достаточно оснований говорить о «независимости» Симеона от своего духовного отца[9]. Разумеет-

---

[1] Слово аскетическое, 19.
[2] Cat. 6, 178–180.
[3] Cat. 6, 301–308.
[4] Cat. 6, 342–368.
[5] Слово аскетическое, 17.
[6] *Turner*. Fatherhood, 159; ср.: Cat. 26, 60–62.
[7] Слово аскетическое, 24.
[8] Cat. 26, 272–285.
[9] *Turner*. Fatherhood, 158.

ся, у Симеона мы находим многие аскетические темы, к которым вовсе не обращался Студит в своем «Слове аскетическом»; очевидно также, что к темам, затронутым Студитом, Симеон прибавляет весьма многое. Однако никому не известно, сколь широкий круг аскетических тем мог обсуждаться Студитом в устных беседах, а также в тех сочинениях, которые до нас не дошли. Как бы там ни было, зависимость Симеона от Студита для нас вполне очевидна.

## 6. Сравнительный анализ мистицизма преподобных Симеона Студита и Симеона Нового Богослова

Эта зависимость станет еще более явной, когда мы сравним высказывания Студита на мистические темы с мыслями его великого ученика на те же темы. «Слово аскетическое» убедительно подтверждает приведенное нами ранее свидетельство Симеона о том, что его духовный отец был мистиком с глубоким личным опытом богообщения. В «Слове» нет последовательной и стройной мистической доктрины; Студит ограничивается отдельными замечаниями, однако их вполне достаточно для того, чтобы утверждать, что он был непосредственным предшественником Симеона в наиболее значительных аспектах мистицизма последнего. Ниже мы приводим эти замечания вместе с параллельными местами из творений Симеона Нового Богослова[1].

В одной из глав «Слова аскетического» Студит пишет:

> Считай себя самым грешным из всех людей. Ибо когда такая мысль укоренится в тебе, тогда зарождается в разуме некое озарение, подобное лучу. И чем больше ищешь его, со многим вниманием и неразвлекаемым разумом, с трудом многим и слезами, тем ярче оно является; являясь же, оно бывает возлюблено [тобою]; будучи

[1] Параллелей с другими авторами мы здесь приводить не будем, поскольку подробное рассмотрение основных мистических тем оставлено нами до Главы IX.

возлюблено, оно очищает; очищая, делает боговидным[1], просвещая и научая отличать хорошее от плохого. Впрочем, брат, много требуется труда, с Божией [помощью], чтобы [это сияние] полностью вселилось в душу твою и осветило ее, как луна [освещает] ночной мрак[2].

Наиболее важные мистические темы Симеона Нового Богослова как бы уже намечены его духовным отцом в цитированном тексте. Несомненно и сходство стиля и выражений. Симеон, описывая Божественный свет, тоже использует образы луны и луча[3]. Тема напряженного поиска Божественного света также характерна для Симеона. Он говорит и о различных этапах созерцания; о появлении света в уме; о любви, которую вызывает Божественный свет; о слезах, сопровождающих видение света; об очищении и обожении как следствиях созерцания Божественного света. Мы еще рассмотрим каждую из этих мистических тем Симеона Нового Богослова; пока же мы хотим лишь подчеркнуть разительное сходство между ним и Студитом.

Следующий отрывок из «Слова аскетического» кое в чем дополняет описание мистического видения: это видение, согласно Студиту, сопро-

[1] Симеон Студит пользуется выражениями Григория Богослова. Ср., в частности: *Григорий Богослов*. Слово 39, 8: «Где страх, там соблюдение заповедей, а где соблюдение заповедей, там очищение плоти — этого облака, помрачающего душу и не позволяющего ей чисто видеть Божественный луч; где же очищение, там озарение...». Ср.: *Его же*. Слово 38, 7: «[Бог] с такой же быстротой озаряет наш ум, если он очищен, с какой летящая молния озаряет взор. Мне кажется, что это для того, чтобы постигаемым привлекать к себе... а непостижимым приводить в удивление, через удивление же возбуждать большее желание, через желание очищать, а через очищение делать богоподобными».

[2] Слово аскетическое, 20.

[3] Ср. образ луны в Hymn 29, 9, а также образ луча в Cat. 22, 314–318. Впрочем, гораздо чаще Симеон пользуется образом солнца для описания Божественного света. Образ луча обычно используется им для описания некоего частичного, неполного видения. Ср.: Hymn 23, 244–249: «Ибо луч я вижу, но солнца не вижу... Видя его, я желаю увидеть и всего Родителя его».

вождается духовной радостью, конец же ему может быть положен произвольно. Сделав предостережение относительно ложных видений света, Студит далее пишет:

> Если же, когда ты совершаешь молитву, иной свет озарит тебя, который я бессилен выразить, [от которого] душа становится исполненной радости, [и появляется] стремление к лучшему и излияние слез с умилением, знай, что это есть Божественное посещение и заступничество. И если долго продержится [такое состояние], то, чтобы не превознестись тебе из-за обилия слез, плени ум свой чем-либо телесным, и таким образом смиришься[1].

Если мы сравним этот текст с характерными для Симеона Нового Богослова мыслями, то увидим, что последний также говорит о Божественной радости со слезами во время мистического видения. Более того, так же как и Студит, Симеон говорит о сознательном прекращении мистического видения для достижения смирения: «С тех пор против воли моей восхожу я на высоту созерцания и добровольно с нее совлекаюсь, дабы [не превысить] меру человеческую и [не утратить] твердыню смирения»[2]. Во многих случаях, однако, Симеон описывает прекращение видения не столько как произвольный акт, сколько как событие, вытекающее из крайней напряженности мистического переживания и из неспособности человека выдержать его интенсивность: «Не вынося видения славы, я отвернулся и убежал в ночь низменных чувств... Ибо, испугавшись и не в силах будучи видеть славу Его, я предпочел выйти [из видения] и пребывать во гробе...»[3].

Говоря о слезах у Симеона Студита, мы упомянули, что он считает слезы средством к достижению мистического просвещения. Связь между самоочищением через покаяние и мистическим опытом подчеркивается в следующем отрывке:

---

[1] Слово аскетическое, 30.

[2] Cat. 17, 65–67.

[3] Hymn 11, 81–89.

Подобает предочищать себя, согласно сказавшему: «Сначала надо очистить себя, а потом беседовать с Чистым»[1]. Ибо когда ум очистится многими слезами и воспримет воссияние Божественного света, — которое, даже если весь мир воспримет его, не уменьшится, — тогда умственно пребывает он в будущем и созерцает его, [как] показывает ему Бог, и об этом радуется духовно, по Апостолу, который говорит: *Плод духовный есть любовь, радость, мир, долготерпение, кротость, воздержание* (*Гал*. 5:22–23)[2].

По учению Симеона, мистическое созерцание является результатом самоочищения через слезы и покаяние: «Ибо само покаяние, притом непрестанно... до самой смерти с болью и скорбью совершаемое, мало-помалу заставляет нас проливать горькие слезы, которыми оно стирает и очищает грязь и скверну души; после же этого творит в нас чистое покаяние... и дает видеть незаходимое сияние...»[3]. Примечательно и то, что единственная святоотеческая цитата в «Слове аскетическом» принадлежит Григорию Богослову, — автору, на которого Симеон ссылается чаще, чем на кого-либо из Отцов Церкви.

Студит показывает, что терпение в покаянии может привести к мистическому опыту:

Будь готов ежедневно к принятию всякой скорби, понимая, что все они [освобождают] от многих долгов... Ибо то, чего *око не видело*, чего *ухо не слышало и* что *на сердце человеку не восходило* (*1 Кор*. 2:9), принадлежит, по неложному обетованию, тем, кто через [перенесение] скорбей, при содействии благодати, являет терпение[4].

Подобное же учение мы находим у Симеона. Те, кто с терпением переносит любые трудности и скорби, узрят «землю обетованную», т. е.

---

[1] Ср.: *Григорий Богослов*. Слово 20, 4, 8–9 [62] .

[2] Слово аскетическое, 32.

[3] Cat. 4, 670–677.

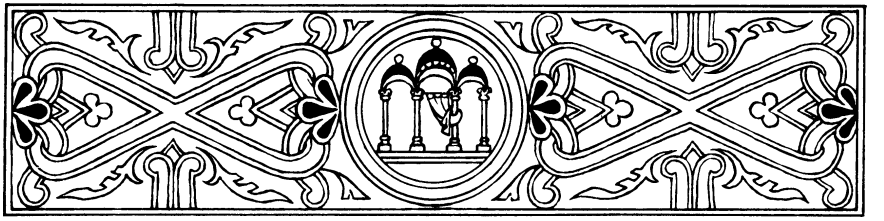
[4] Слово аскетическое, 13.

Божественный свет[1]. Симеон подтверждает это на основании собственного опыта: «Когда я был во всяческом утеснении и скорби и в том, что казалось злостраданием, тогда видел я в себе преизобилующую радость и ликование благодаря откровению и явлению Лика Его»[2]. Цитата в «Слове аскетическом» из *1 Кор*. 2:9 весьма знаменательна: это одно из любимых мест Симеона, на которое он ссылается в своих сочинениях более тридцати раз.

* * *

После проведенного сравнения между аскетическими и мистическими взглядами Симеона Студита и Симеона Нового Богослова нам легче понять причины, по которым влияние учителя на ученика было столь глубоким. Недостаточно сказать, что «его темперамент, его методы духовного руководства и его дарования были близко созвучны запросам Симеона»[3]. Действительно, педагогические методы Студита способствовали тому, что он оказывал влияние на своих духовных чад. Но нам представляется, что для Симеона гораздо важнее было то, что Студит как аскет и мистик умел поделиться с учеником своими богатыми духовными дарами и приобщить его мистической жизни. Именно Симеон Студит стал для Симеона Нового Богослова тем звеном в цепи многовековой монашеской традиции христианского Востока, которое соединило его с богатейшим духовным наследием великой обители Студитов.

[1] Cat. 6, 140–142.
[2] Eth. 10, 285–288.
[3] *Turner*. Fatherhood, 65.



*Глава IV*

# КРУГ КЕЛЕЙНОГО ЧТЕНИЯ ПРЕПОДОБНОГО СИМЕОНА

## 1. Что читал преподобный Симеон? Святоотеческие аллюзии и цитаты в его произведениях

Симеон жил во времена, когда книги были редки и чрезвычайно дороги[1]. Тем не менее в течение всей своей жизни он был окружен книгами. Помимо того, что он ежедневно слышал в храме чтения из Священного Писания, аскетических и агиографических сочинений, он читал книги и в тишине собственной келлии.

В разные периоды жизни Симеону были доступны разные библиотеки. Во-первых, у его родителей в Галати была собственная библиотека, к которой он, должно быть, имел доступ, пока ему не исполнилось 11 лет; после отъезда в Константинополь он также иногда мог пользоваться этой библиотекой: именно там он взял «Лествицу» Иоанна Синайского, когда ему было двадцать лет[2]. В Константинополе Симеон, по словам Ники-

[1] Н. Уилсон доказывает, что в IX в. (т. е. за сто лет до рождения Симеона) рукопись, состоящая из 300–400 листов, могла стоить 15–20 номисм. См.: Byzantine Books, 3 ff. Для сравнения можно вспомнить, что в X в. годовая заработная плата византийского служащего составляла около 40 номисм, и даже протоспафарий получал только 72 номисмы в год. См.: *Mango*. Image, VII, 38–39.

[2] Житие 6, 21–23.

ты, «ревностно предался» чтению[1]; в это время он мог брать книги у своего духовного отца Симеона Студита: по крайней мере, именно Студит дал ему книгу Марка и Диадоха[2]. Библиотека Студийского монастыря, одна из богатейших в византийском мире[3], была доступна Симеону только в течение короткого времени, пока он был там послушником. В монастыре св. Мамаса Симеон сам устроил библиотеку[4]. Кроме того, у Симеона были собственные книги: это ясно из упоминаний Никиты[5].

Конечно, Священное Писание занимало первое и главное место в ежедневном круге чтения Симеона. По свидетельству Никиты, Симеон ежедневно посвящал какое-то время чтению Священного Писания[6]. Сам Симеон подчеркивал необходимость такого ежедневного чтения[7]. Библия была для него, как и для многих поколений христиан, предметом постоянного исследования и вдумчивого изучения (μελέτη).

Трудно восстановить предполагаемый круг келейного чтения Симеона помимо Священного Писания. Симеон не относится к тем авторам, которые постоянно ссылаются на то, что читали: его редкие цитаты из Отцов или аллюзии на них лишь в малой степени проливают свет на его связь со святоотеческой Традицией. В «Житии Симеона», написанном Никитой, есть некоторые ссылки на то, что́ читал Симеон, но и они дают нам очень скудную информацию.

Никита, в частности, указывает, что Симеон постоянно читал «жития древних подвижников»[8]. Житийная литература была любимым

---

[1] Житие 4, 14–15.

[2] Там же 4, 15–16.

[3] О ней мы говорили в Главе III.

[4] Житие 34, 19–20. Устраивая библиотеку, Симеон следовал традиции Феодора Студита и его дяди Платона, а также традиции раннего монашества (см. Главу III). В этой связи можно провести интересное сравнение между Симеоном и другим игуменом XI в., Христодулом Патмосским; последний тоже устроил богатую библиотеку в своем монастыре, собрав, переписав и купив множество рукописей. См.: *Ware*. Christodoulos, 32–33.

[5] Житие 97, 20

[6] Там же 26, 20; 27, 14; 28, 5; 62, 11.

[7] См. Главу I нашей работы.

[8] Житие 26, 20–21.

чтением всех византийцев; что же касается монахов, то они особенно прилежно изучали жития выдающихся преподобных. Как мы увидим далее, Симеон был знаком с этим родом литературы: примерно пятнадцать раз он ссылается в своих творениях на жития святых[1].

Никита говорит, что Симеон «приобрел знание апостольских канонов и преданий, и точное [знание] догматов (**τὴν γνῶσιν τῶν ἀποστολικῶν κανόνων καὶ παραδόσεων, καὶ τῶν δογμάτων ἀκρίβειαν**)»[2]. Из этого весьма расплывчатого утверждения трудно извлечь какие-либо конкретные указания на источники. Тем не менее, из него можно заключить, что Симеон был хотя бы в некоторой степени знаком с канонической, догматической и богословской литературой Восточной Церкви. Что касается канонической литературы, то в 18-м Огласительном Слове Симеон несколько раз ссылается на «апостольские каноны и правила»[3], а в 27-м Огласительном Слове на «священные каноны»[4]. Архиепископ Василий (Кривошеин) высказывает предположение, что в 18-м Огласительном Слове Симеон говорит о так называемых «Апостольских Постановлениях» — собрании из 85-и Правил, приписываемом апостолам, но, вероятно, составленном в IV в.[5] Это вполне вероятно, особенно если принять во внимание тот факт, что «Апостольские Постановления» составляли основное ядро канонического права в Византии. Однако сочинения Симеона едва ли свидетельствуют о каком-то особом интересе с его стороны к конкретным памятникам канонической литературы.

Если говорить о богословской и догматической литературе, то Симеон был, как кажется, знаком со многими сочинениями в этой области. Он ссылается на богословскую классику IV в., особенно на Григория Богослова, который был его любимым писателем (около тридцати цитат), а также на Иоанна Златоуста (около пятнадцати возможных

---

[1] Здесь и далее статистика взята (как и библейская статистика в Главе I) из указателей к SC, а также из книги: *Turner*. Fatherhood, 45–51.

[2] Житие 62, 11–13.

[3] Ср.: Cat. 18, 512; 526; 536; 540–541; 552–553.

[4] Ср.: Cat. 27, 201.

[5] SC 104, 306–307 (note 1). Ср. также ссылку Симеона на «Апостольские Постановления» в его полемике с патриархом Сергием: Житие 83, 8–23.

цитат и аллюзий); Василий Великий цитируется реже (три цитаты и несколько возможных аллюзий). В сочинениях Симеона можно найти отдельные реминисценции из Григория Нисского, Максима Исповедника и Дионисия Ареопагита; однако, ни одного из этих авторов Симеон не цитирует дословно[1].

Как ни странно, Симеон очень редко ссылается на аскетическую литературу, которую он знал, должно быть, очень хорошо. Никита свидетельствует, что Иоанна Лествичника, Марка Подвижника и Диадоха Симеон читал, еще будучи мирянином[2]. Несмотря на это, у Симеона есть только две прямые цитаты из Лествичника[3], три из творений

[1] Некоторые параллели между этими тремя писателями и Симеоном указаны в книге: *Fraigneau-Juien*. Sens, 44–56, 79–92, 171–181. Дж. Хасси уже высказывала предположение, что на Симеона «особое влияние оказали» творения Максима Исповедника. См.: *Hussey*. Learning, 202. В. Фелькер тоже различает некоторые следы влияния Максима на Симеона: *Völker*. Praxis, 266–267, 270–272. Тем не менее, трудно найти текстуальные доказательства зависимости Симеона от Максима. Что касается Ареопагита, то ученые расходятся во мнениях относительно степени его влияния на Симеона. Одни отрицают возможность прямого влияния; см.: *Holl*. Enthusiasmus, 98; *Bouyer*. Histoire, 673; *Krivochéine*. Zealot, 117. Другие, наоборот, усматривают связи между Симеоном и Ареопагитом; в частности, В. Фелькер высказывает несогласие с мнением вышеуказанные ученых, однако признает, что «отношение Симеона к Ареопагиту остается спорным вопросом», см.: *Völker*. Praxis, 359–360 и 5. Недавно венгерский ученый И. Перцель выявил несколько параллелей между Симеоном и Дионисием. См.: *Perszel*. Parallèles. Впрочем, среди них нет ни одной прямой параллели, а потому можно возразить, что, вероятно, на Симеона оказал влияние не сам Корпус Ареопагитикум, а лишь некоторые заимствованные из него выражения, в частности, те, что вошли в богослужебное употребление.

[2] Житие 4, 16; 6, 22.

[3] См.: Cat. 4, 540–543; 30, 140–142. В последующих главах настоящего исследования мы укажем на некоторые пункты, сближающие Симеона с Лествичником.

Марка Подвижника и ни одной из писаний Диадоха Фотикийского[1]. Более того, три цитаты из Марка объединены в одном автобиографическом фрагменте[2], и нигде больше Симеон не ссылается на этого автора. Симеон был знаком с «Изречениями пустынных отцов», но ссылается на них довольно редко[3]. Несколько раз он ссылается на своего духовного отца Симеона Студита, но никогда прямо не цитирует Феодора Студита[4], хотя, несомненно, во многих аспектах своего учения опирается на Феодора: нам уже представлялись случаи указать на некоторые параллели.

Макарий Египетский и Исаак Сирин — два писателя-мистика, чье учение во многих отношениях близко Симеону. Тем не менее ни тот, ни другой не цитируется Симеоном напрямую, хотя существуют очевидные параллели между ним и этими двумя авторами: некоторые будут указаны ниже. По мнению епископа Каллиста (Уэра)[5], «Духовные

---

[1] И. Озэрр возражает, что слова Никиты **Μάρκου καὶ Διαδόχου** можно понять как **Μάρκου τοῦ Διαδόχου**, т. е. как искаженное **Μάρκου τοῦ Ἀσκητῆ**. См.: *Hausherr*. Mystique, 7 (прим. 3). Нам, однако, такое предположение представляется безосновательным, несмотря на то, что сам Симеон в параллельном фрагменте (Cat. 22, 34–35) говорит только о «книге Марка Подвижника о законе духовном». Выражение **Μάρκου τοῦ Διαδόχου**, встречающееся в некоторых рукописях, относится к Диадоху Фотикийскому, а не к Марку Подвижнику. В целом Диадох как духовный писатель ближе всего стоит к Марку; в рукописной традиции творения Марка часто предваряют сочинения Диадоха. См.: *Ware*. Traités, XL.

[2] Cat. 22, 40–51.

[3] Ср. цитату из аввы Лонгина в Eth. 2, 7, 201–203; аллюзии на изречения Арсения Великого в Cat. 6, 71–118; аллюзии на изречения «святых отцов наших» (вероятно, Антония или Пимена) в Cat. 4, 456–458; ср. также: Cat. 21, 31–32.

[4] И это несмотря на то, что в Студийском монастыре (возможно, также и в дочерних обителях) три раза в неделю за богослужением читалось «Малое Оглашение» Феодора Студита: см. Житие преп. Феодора Студита, 36 [152 C].

[5] *Ware*. Symeon [LTK 9, 1215 ff]. «Беседы», дошедшие до нас под именем Макария Египетского (кто бы ни был их подлинным автором), принадлежат

беседы» Макария Египетского сильно повлияли на Симеона. Архиепископ Василий (Кривошеин) заметил явное сходство между «Великим Посланием» Макария (которое в некоторых манускриптах приписывается Григорию Нисскому)[1] и началом 34-го Огласительного Слова Симеона[2]. Однако, как подчеркивает В. Фелькер, нет никаких тексту-

---

православному Преданию; впрочем, некоторые ученые считают «Беседы» произведением мессалианской духовности. См. раннюю монографию Г. Дерриса: *Dörries*. Symeon (1941). По мнению Э. Лауфа, сам факт, что в основе всех известных антимессалианских списков (а именно, Феодорита Кирского, Тимофея Константинопольского и Иоанна Дамаскина) лежит текст «Бесед» Макария, «заставляет считать, что Беседы — мессалианского происхождения». См.: *Louth*. Origins, 115. Ср.: *Иоанн Дамаскин*. Против ересей, 80 [42–43]. С другой стороны, Г. Деррис, после многолетних исследований изменивший свое мнение о происхождении «Бесед», в позднейшей работе (1978) высказывает мнение, что «Беседы» Макария после смерти их автора были лишь усвоены мессалианами, сам же автор «Бесед» был противником этого учения и отрицал его основные положения. См.: *Dörries*. Theologie, 12–13. О неприятии Макарием учения мессалиан см. также: *Meyendorff*. Messalianism. В целом, мы разделяем позднейшее предположение Дерриса, а также мнение В. Йегера о том, что сходство между отдельными выражениями Макария и мессалиан объясняется тем обстоятельством, что и Макарий, и мессалиане принадлежали к одной и той же монашеской традиции, хотя их пути и разошлись. См.: *Jaeger*. Works. Ср. мнение К. Стюарта, который считает, что невозможно понять, придерживался ли Макарий взглядов мессалиан: *Stewart*. Working, 235 ff. Восточная святоотеческая Традиция в конечном итоге восприняла все литературное наследие Макария как православное. В нашем исследовании мы придерживаемся традиционного отношения Восточной Церкви к Макарию и цитируем его сочинения среди других святоотеческих источников, считая их «подлинным выражением восточно-христианской духовности в ее высшем проявлении». Ср.: *Ware*. Introductory Note, 283.

[1] Об атрибуции Послания см.: *Staats*. Macarius. Epistola, 11ff. (с полной библиографией вопроса на с. 79–81).

[2] SC 113, 270–273 (примечания).

альных подтверждений того, что Симеон был знаком со всем корпусом сочинений Макария[1]. «Духовные беседы» Макария, действительно, были хорошо известны и ценились в монашеских кругах времен Симеона, поэтому не удивительно, если он их читал. «Если Симеон почему-либо и не читал Беседы Макария, — считает Б. Френьо-Жюльен, — ему, по крайней мере, было знакомо течение, к которому они принадлежали, и он сам был близок к нему»[2].

Уже во времена исихастов обратили внимание на сходство между Симеоном и Исааком Сириным[3]. Однако нет прямого текстуального подтверждения того, что Симеон читал сочинения Исаака, хотя его знакомство с этими сочинениями было бы вполне естественным[4]. Греческий перевод аскетических бесед Исаака был сделан в Палестине в конце VIII или начале IX в. (этот сборник также включал, под именем Исаака, четыре гомилии сирийского мистика Иоанна Дальятского). Ко времени жизни Симеона перевод успел выйти за пределы Палестины и стал известен в Константинополе. В середине XI в., вскоре после смерти Симеона, Павел Эвергетидский включил сочинения Исаака Сирина в свою антологию аскетических текстов «Эвергетинос»: сочинения Исаака стали настолько авторитетными, что их цитировали наряду с писаниями Диадоха, Иоанна Лествичника и других великих учителей и подвижников Востока.

Прежде чем перейти к анализу святоотеческих параллелей у Симеона, необходимо сделать две существенные оговорки. Современные ученые нередко склонны рассуждать о предполагаемом круге чтения того или иного византийского автора на основании цитат и аллюзий,

---

[1] *Völker*. Praxis, 357. Ср.: *Hatzopoulos*. Two Outstanding Cases, 49.

[2] *Fraigneau-Julien*. Sens, 197–198.

[3] У нас была возможность изучить рукопись Coisl. 268, которая относится ко времени исихастского возрождения (XIII–XIV вв.). В этой рукописи Беседы Исаака Сирина снабжены святоотеческими параллелями, среди которых много текстов, принадлежащих Симеону; ср.: листы 7, 9 об., 10 об., 25 об., 45, и др.

[4] Ср.: *Krivochéine*. Zealot, 117–118. Ср. также замечание И. Озэрра: «Новый Богослов наверняка читал Исаака Сирина»: *Hausherr*. Penthos, 133.

которые можно найти в его сочинениях. Однако не следует забывать, что в византийскую эпоху существовало множество флорилегиев, содержавших избранные места из сочинений разных авторов (упомянутый «Эвергетинос» служит хорошим примером подобного рода флорилегия)[1]. Не следует забывать о том, что, если автор цитирует сочинение, скажем, Максима Исповедника, это вовсе не означает, что он читал Максима: он мог быть знаком с одним из флорилегиев и цитировать по нему. И, разумеется, если кто-либо цитирует одно из сочинений Григория Богослова, из этого не следует, что он знаком со всеми сочинениями святителя: он может знать одно или несколько.

И другая оговорка. Помимо флорилегиев, широко распространенных в монашеской среде, важным источником, благодаря которому византийские монахи могли ознакомиться с широким кругом литературы, было богослужение. Именно за богослужением читались жития святых, творения таких авторов, как Григорий Богослов, Ефрем Сирин, Феодор Студит и многие другие. Знаменательно, что почти вся литература, цитируемая Симеоном Новым Богословом, относится к кругу церковного чтения. Поэтому не всегда ясно, где заканчивается влияние на него богослужения, а где начинается собственно влияние «келейного чтения».

## 2. Преподобный Симеон и агиографическая литература

### А. *Древние святые как пример для подражания*

Как мы уже упоминали, именно Феодор Студит часто говорил о том, что монахам необходимо хорошо знать жития святых[2]. По словам Феодора, каждый получает великую пользу, читая агиографическую литературу:

---

[1] Другая важная антология XI в. — «Толкование заповедей Господних» Никона Черногорца. См.: *Ware*. Synagoge, 327 ff.

[2] См. Главу II.

Думается мне, даже камни чувствуют эту пользу, не говоря уже о разумном человеке. Ибо благодаря [чтению] просвещается ум человека, отвергая мрак мудрости плотской (*2 Кор*. 1:12), а душа его умиляется и воспаряет к Божественной любви[1].

Эти слова отражают общепринятое в Византии отношение к агиографической литературе, чтение которой считалось важнейшим средством для спасения души.

Из сочинений Симеона видно, что он был хорошо знаком с многими агиографическими источниками[2]. Вслед за Феодором Студитом, он говорит, что монахи должны читать жития древних подвижников и стараться подражать им[3]. Он неоднократно пересказывает известные жития святых, давая собственную интерпретацию агиографическим сюжетам.

Например, известное «Житие Антония Великого», приписываемое Афанасию Александрийскому, находит отражение в 6-м Огласительном Слове, где Симеон поднимает очень важный вопрос — о том, насколько его личный опыт Божественного созерцания отвечает опыту древних святых. Симеону представляется, что и у Антония было мистическое видение Бога, в доказательство чего Симеон пересказывает житие Антония: «Итак, что сделал великий Антоний, сидя во гробе?.. Не был ли он весь мертвым для мира и, лежа в гробнице, не искал ли Бога, способного оживить [его] и воскресить?»[4] Перечисляются подвижнические труды Антония, как они описаны в его житии: он питался только хлебом и водой и боролся с бесами[5]. Но цель этих трудов заключалась в том, чтобы удостоиться увидеть Христа:

...Если бы он не претерпел до конца (*Мф*. 10:22)... он не удостоился бы достолюбезного видения Владыки своего и не услышал бы слад-

[1] Малое Оглашение, 41.

[2] *Turner*. Fatherhood, 51.

[3] Cat. 6, 19–20.

[4] Cat. 6, 40–46.

[5] Ср.: Житие преп. Антония Великого, 7–8 [150–158].

кий голос Его... Ибо умерши, как сказано, произволением за Христа, он лежал, как мертвый, пока не пришел Тот, Кто возрождает к жизни мертвых и не воскресил его из ада, т. е. из мрака душевного, и не вывел его в *чудный свет* лица Своего (*1 Петр.* 2:9). Он же, увидев [Его], освободившись от тех страданий и преисполнившись радости, сказал: «Господи, где же Ты был до сих пор?»[1] И если слова «где Ты был?» принадлежат тому, кто, конечно же, не знал, где был [Христос], то словами «до сих пор» он показал, что [пришел в] созерцание, чувство и сознание пришествия[2] Владыки[3].

Симеон явно считает описываемое событие — личную встречу Антония со Христом — кульминацией всей жизни великого подвижника. По словам автора «Жития Антония Великого», видение Христа началось с того, что Антоний «увидел, что крыша словно бы раскрылась, и луч света сошел на него»; потом он услышал голос Господа, Который сказал ему: «Я всегда был здесь»[4]. Не удивительно, что этот рассказ глубоко трогал Симеона: он тоже имел подобный опыт — тоже созерцал свет, который сходил в его келлию[5], и слышал голос Христа, сказавшего: «Я здесь»[6]. Пересказывая житие Антония, Симеон в действительности говорит о своем собственном опыте.

Говоря о другом древнем подвижнике, Арсении Великом, Симеон вспоминает, что тот, оставив дворцы и царей, пришел в монастырь, «как нищий», смирил себя перед игуменом, выполнял тяжелый физический труд, постоянно проливал слезы, ночи проводил в молитве и «до конца

---

[1] Ср.: Житие преп. Антония Великого, 10 [162–164].

[2] Или «присутствия».

[3] Cat. 6, 50–65.

[4] Житие преп. Антония Великого, 10 [162–164]. Ср. такое же описание появления света в «Изречениях пустынных отцов», Макарий, 33 [276 D]: «...крыша [дома] раскрылась, и появился свет, подобный дневному».

[5] Hymn 40, 8–9. Симеон отмечает, как бы сравнивая свой опыт с видением Антония, что свет являлся ему «не разверзая небес... или крыши дома».

[6] Euch. 1, 159–161.

жизни терпел бедность и нищету»[1]. Для чего он так поступал? — спрашивает Симеон.

> Для того, чтобы самому испытать и увидеть то, что удостоился испытать и увидеть великий Антоний. Но почему же не написано и о нем, что он видел Господа? Неужели он положил столько трудов, а видеть Его не удостоился? Отнюдь! Ибо и он таким же образом удостоился видеть Бога, даже если описавший это не так явно показал сие[2].

Мы видим, как Симеон дает свое толкование агиографическому сюжету: каждый святой, по его мнению, видел Бога, даже если об этом не говорится в его житии. Далее Симеон предлагает читателю самому убедиться в том, что у Арсения был мистический опыт: «Если желаешь точно узнать об этом, прочитай главы, написанные им, т. е. святым Арсением, и узнаешь из них, что и он был истинным боговидцем»[3]. Иначе говоря, нельзя ограничиваться только чтением жития святого: надо стараться находить другие источники, прежде всего подлинные сочинения этого святого, чтобы составить себе ясное представление о его внутренней жизни.

По словам Симеона, истинное содержание агиографической литературы открывается не каждому читающему, а только тем, кто старается в своей собственной жизни подражать святым:

---

[1] Cat. 6, 71–89. Здесь Симеон пересказывает «Житие преп. Арсения Великого», написанное Феодором Студитом [PG 99, 849–882].

[2] Cat. 6, 89–95. Ср. утверждение сирийского писателя VIII в. Иосифа Хаззайа, что Арсений видел Божественный свет: «Блаженный авва Арсений [не вел беседы со своими посетителями]... потому что дух его ликовал... тем Божественным светом, который в нем был... Это созерцание света останавливало его язык и удерживало от разговоров». См.: *Иосиф Хаззайа*. Послание о трех степенях жизни монашеской, 111 [384–387].

[3] Cat. 6, 95–98. Как утверждает архиепископ Василий (Кривошеин), Симеон здесь ссылается на «Изречения пустынных отцов», Арсений, 10 [89 C]: «Если взыщем Бога, то Он явится нам; если будем удерживать Его в себе, Он пребудет с нами». См.: SC 104, 20–21 (note 4).

> Ибо те, кто писал жития святых, показывали только их телесные деяния, как-то: нестяжание, пост, бдение, воздержание, терпение... Духовное же их делание лишь в малой степени, как в зеркале, через [телесные деяния] показывали, чтобы те, кто подобные труды и веру от дел являет, стали сознательными причастниками и дел [святых], и дарований их, прочие же чтобы даже не удостоились слышать о таковых[1].

Таким образом, в агиографической литературе, как и в Священном Писании, есть своя θεωρία (внутренний, сокровенный смысл). Этот внутренний смысл открывается тем «гностикам», которые подражают святым, но он скрыт от «прочих», которые святым не подражают. Симеон явно относит себя к «гностикам» и потому считает, что имеет право на свое толкование житий святых, раскрывающее заключенный в них мистический смысл.

Развивая тему подражания святым, Симеон, по сути, повторяет Феодора Студита, который говорит, что «нам надлежит не только восхищаться святыми, но и подражать им... т. е. общежительный монах [должен подражать святому] общежительному монаху, безмолвник — [святому] безмолвнику, отшельник — отшельнику, игумен — игумену»[2]. В 5-м Огласительном Слове Симеон, описывая Страшный Суд, говорит, что люди будут осуждены, если они не подражали святым и не читали их жития:

> Женам же скажет [Христос]: «Не слышали вы, как в церкви читали и произносили «Житие св. Пелагии, в прошлом блудницы», «Житие преп. Марии Египетской, в прошлом развратной», «Феодоры, прелюбодейцы, а затем чудотворицы», «Евфросинии девы, назвавшейся Смарагдом», и «Ксении, поистине странной и дивной»... Почему же и вы... не подражали им?»[3]

---

[1] Cat. 6, 22–32.

[2] Малое Оглашение, 38.

[3] Cat. 5, 559–572. Все перечисленные Симеоном святые жены жили в V в.

А мужей, которые были царями и правителями, Христос спросит, почему они не подражали святым Ветхого Завета, таким как Давид, который после обличения Нафана «не переставал плакать и проливать слезы день и ночь», а также Моисею, Иисусу Навину и многим другим добродетельным «царям, властителям и богатым»[1]. Патриархам Христос противопоставит Иоанна Златоуста, Иоанна Милостивого, Григория Богослова, Игнатия, Мефодия и Тарасия; митрополитам — Василия Великого, Григория Нисского, Григория Чудотворца, Амвросия и Николая[2]. Богатых будут судить те святые, которые в жизни были богаты, бедных — те, что были бедны, женатых — женатые, а безбрачных — те, что не состояли в браке. Короче, «каждый человек грешный в страшный день Суда напротив себя в жизни вечной и в неизреченном том свете увидит подобного себе и будет осужден им»[3].

---

[1] Cat. 5, 573–675.

[2] Cat. 5, 637–644. Имена патриархов перечисляются не в хронологическом порядке: после Иоанна Златоуста (354–407) следуют Иоанн Милостивый (патриарх Александрийский, † 609), Григорий Богослов (330–390), Игнатий (патриарх Константинопольский, 847–858 и 867–877), Тарасий (патриарх Константинопольский, 784–806), Мефодий (патриарх Константинопольский, 843–847). Имена митрополитов тоже называются не в хронологической последовательности: Василий Великий († 379), Григорий Нисский († 394), Григорий Чудотворец († 270), Амвросий Медиоланский († 397), Николай Мир Ликийских (IV в.). Архиепископ Василий (Кривошеин) подчеркивает, что упоминание Симеоном в этом списке патриарха Игнатия и отсутствие имени патриарха Фотия не случайно: «Симеон, как и большинство монахов его времени, особенно студитов, симпатизировал ему больше, чем Фотию, который им не упомянут». См.: SC 96, 433 (прим. 1). Упоминание Амвросия Медиоланского свидетельствует о том, что этот западный святой был известен и почитаем на Востоке во времена Симеона.

[3] Cat. 5, 666–672.

## Б. *Современные святые*

Еще одна тема Феодора Студита — о том, что надо подражать «не только древним святым, но и тем, которые [состоят] в нашем братстве»,[1] т. е. современникам — получила дальнейшее развитие в творениях Симеона. Перед глазами Симеона всегда стоял образ «живого и сияющего святого» — Симеона Студита, который был его современником, однако по святости не уступал древним подвижникам. Именно вопрос о почитании Симеона Студита стал камнем преткновения во взаимоотношениях между Симеоном и церковными властями его времени и сделался причиной конфликта, который закончился изгнанием Симеона из византийской столицы.

Впрочем, Симеон Новый Богослов не только Студита считал живым святым. Он посвятил 21-е Огласительное Слово некоему Антонию, молодому иноку, который умер, проведя в монашестве недолгие годы: Слово написано в виде надгробной похвалы и напоминает выдающиеся образцы агиографической литературы, такие как «Житие Досифея», автором которого является Дорофей Газский[2]. В этом Огласительном Слове Симеон сравнивает последние слова Антония со словами древних святых:

> «Что ты плачешь, брат? — говорил он. — Я ведь не был отступником от веры в Бога, но ее, как и Его, надеюсь, сохранил. И с тех пор, как пришел я в эту святую обитель... плотского греха я не совершил. Я ел и пил и в беспечности провел дни мои. Но вверяю себя человеколюбию всеведущего Бога и тому, как поступит Он с моим смирением». Итак, чем последние слова и изречения великих отцов больше [слов] брата нашего? Ибо чистоту свою и девство он с дерзновением засвидетельствовал нам, но сохранил и смирение в душе своей непоколебимым...[3]

---

[1] Малое Оглашение, 38.

[2] Ср.: *Василий (Кривошеин), архиепископ*. Заметка, 94–98.

[3] Cat. 21, 22–35.

Смерть Антония Симеон описывает в следующих выражениях:

> И вытянув ноги (τοὺς πόδας ἐξάρας) и сложив руки крестообразно, в безмятежном душевном состоянии и настроении, он так почил сладчайшим сном в глубоком мире и уснул сном, подобающим праведнику, не показав пристрастия ни к чему из настоящего [мира]. Ибо ни о родственниках он не вспомнил, ни друга какого-либо не назвал в этой жизни, ни распорядился о какой-либо тленной вещи, но... обнаженный таким образом от всякого вожделения видимых [вещей] и привязанности [к ним], перешел в умственные царства[1].

Некоторые выражения этого повествования буквально соответствуют описанию смерти Антония Великого, который, согласно его «Житию», тоже уснул в мире и радости, «вытянув ноги» (ἐξάρας τοὺς πόδας)[2]. Но одна деталь описания прямо противоположна: Антоний Великий дает точные распоряжения о том, как следует поделить его одежду между епископами и учениками после его смерти, тогда как герой слова Симеона «не распорядился о какой-либо тленной вещи». Симеон, очевидно, более восхищен мирной и святой смертью своего друга, чем кончиной древнего подвижника: по крайней мере, так было, когда он писал посмертный панегирик своему современнику. Слово, посвященное памяти Антония, Симеон заканчивает призывом к другим монахам «подражать его вере, его подвигу, его исповеданию и покаянию»[3].

Итак, Симеон ставит на один уровень древних, прославленных святых, с одной стороны, и святых своего времени — с другой. Можно даже сказать, что жития древних святых интересуют его лишь в той мере, в какой их опыт похож на его собственный, а также на опыт его эпохи, его окружения. Говоря о жизни Симеона Нового Богослова[4], мы указывали на то, что он был решительно против тенденции «архивизации» («антикваризации») святых, характерной для официальных

---

[1] Cat. 21, 82–88.

[2] Житие преп. Антония, 92, 1 [370–372]. Ср.: *Быт*. 49:33.

[3] Cat. 21, 99–100.

[4] См. Введение.

церковных кругов Византии X–XI вв. (т. е. после завершения корпуса Метафраста). Мнение о том, что святость была возможна в древности, но стала невозможной в его времена, Симеон считал ересью и богохульством. Он многократно высказывался против всякого вида ностальгии по славному прошлому Церкви, призывая своих слушателей обратиться к настоящему:

> Многие каждый день говорят, а мы слышим их говорящими: «Если бы мы жили во дни апостолов и удостоились, как они, видеть Христа, то и мы стали бы святыми, как они...». Так говорят те, что грубее других. А что же более благочестивые? «Если бы, — говорят, — мы жили во времена святых отцов, то подвизались бы и мы. Ибо видя доброе их жительство и подвиги их, мы бы соревновались с ними. Ныне же, вращаясь среди ленивых и нерадивых, мы вместе с ними отводимся [от истинного пути] и погибаем»[1].

На самом деле, возражает Симеон, мы находимся в положении во много раз лучшем, чем все древние святые. Для тех, кто видел Христа во время Его земной жизни, Он был обычным человеком, Который ел с мытарями и грешниками, и весьма удивительно, если бы кто-либо признал Его Богом; сейчас же Он явлен как Бог и прославлен на весь мир, и цари и народы поклоняются Ему[2]. Во времена святых отцов, продолжает Симеон, было намного труднее, чем сейчас, потому что было много ересей, много лжехристов, лжеапостолов и лжеучителей: достаточно вспомнить, сколько претерпели святые Антоний, Савва, Евфимий, Стефан Новый и особенно Василий Великий, а также Григорий Богослов и Иоанн Златоуст[3].

---

[1] Cat. 29, 6–10; 61–67. Подобная ностальгия по «дням, когда жили святые отцы», — не новое явление среди монашества времен Симеона: это лейтмотив «Изречений пустынных отцов»; ср.: Исхирион [241 D — 244 A]; Иоанн Колов, 14 [208 CD]; Пимен, 166 [361 C]; Илия, 2 [184 AB] и 8 [185 AB].

[2] Cat. 29, 20–47.

[3] Cat. 29, 68–98. Примечательно в этом списке имя Стефана Нового: он пострадал в 764 г. при Константине V Копрониме за иконопочитание и по времени относительно близок к Симеону, который родился два века

Однако, продолжает Симеон, «хотя прошлое было ужасным, но и ныне в жизни имеется много еретиков, много волков, аспидов и змей, вращающихся среди нас»[1]. Кто же они? Упомянув Ария, Македония, Савеллия, Аполлинария, Нестория и других еретиков древности, Симеон говорит, что не о них идет речь:

> Но я о тех говорю и тех называю еретиками, которые говорят, что нет никого в наши времена и среди нас, кто способен был бы сохранить евангельские заповеди и стать подобным святым отцам... [чтобы] просветиться, принять Святого Духа и через Него узреть Сына с Отцом. Итак, говорящие, что это невозможно, не одной какой-либо частной ересью обладают, но всеми, если можно так сказать, поскольку эта [ересь] намного превосходит и покрывает все прочие своим нечестием и богохульством. Говорящий это ниспровергает все Божественные Писания... Говорящие так заключают небо, которое открыл нам Христос... Он взывает: *Приидите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас* (*Мф.* 11:28). А эти противобожники (ἀντίθεοι) или, лучше сказать, антихристы (ἀντίχριστοι) говорят: «Это невозможно, невозможно!»[2]

В схолии к этому тексту анонимный комментатор XIV в. говорит: «Он [Симеон] подразумевает епископов, которые говорили ему это: патриарха Сергия, Стефана Алексинского [т. е. Никомидийского] и других, мыслящих подобно им»[3]. Именно этих людей Симеон называет антихристами и против них направляет острие своей полемики.

---

спустя. «Житие св. Стефана» (текст см. в PG 100, 1067–1186), по мнению И. Шевченко, является «жемчужиной агиографии времен иконоборчества». Это житие, написанное в 806 г., вскоре приобрело большую популярность в Византии; см.: *Ševčenko*. Hagiography, 115.

[1] Cat. 29, 99–101.

[2] Cat. 29, 137–167. Симеон постоянно возвращается к этой теме: он говорит об этом в Cat. 6, Cat. 34, Eth. 4, Eth. 9, Ep. 4, Hymn 22 и других сочинениях.

[3] См. цитату в SC 113, 178–179 (глосса).

Унаследовав от Симеона и Феодора Студитов, — а через них от монашеской традиции, — понимание святости как призвания всякого христианина, Симеон обнаруживал, что в официальных кругах его Церкви такое понимание почти исчезло, и решительно высказывался против подобной тенденции.

В этой связи небезынтересно отметить, что Никита Стифат в своем жизнеописании Симеона постоянно проводит параллель между борьбой Симеона за почитание своего духовного отца и борьбой, развернувшейся в иконоборческий период в защиту святых икон. В эпоху иконоборчества существовало расхождение между «официальной» Церковью и теми, кого народ считал истинными «носителями Предания». Светские власти начали иконоборческое гонение, но многие представители епископата и священства их поддержали; защитниками же иконопочитания были в основном монахи и миряне. Защитники икон, такие как Иоанн Дамаскин и Феодор Студит, понимали изображения Христа как живое свидетельство Воплощения Бога, воспринявшего человеческую плоть и преобразившего ее; а поэтому иконоборчество воспринималось ими как отрицание Воплощения Божия, «неуважение к тайне Богочеловечества»[1]. Соответственно, отрицание икон Пресвятой Богородицы и святых воспринималось ими как отрицание возможности для человека в земной жизни достичь преображения и обожения[2]. За иконопочитателями стояло все живое христианское Предание, развивавшееся на протяжении нескольких веков и хранимое церковным народом; иконоборчество же противоречило этому Преданию.

Не был ли конфликт между Симеоном и его оппонентами в действительности продолжением этого затянувшегося спора? Не был ли Симеон одним из носителей Предания, пытавшимся доказать своими тво-

[1] *Флоровский*. Византийские Отцы, 250. Ср. слова патриарха Тарасия и Феодора Студита, сказавших императору Льву Армянину: «Отрицание Божиих икон ведет... к отрицанию Самого Сына Божия, Который... стал человеком, подобно нам, и явил нам Свой Божественный образ». См.: Житие преп. Феодора Студита, 64 [173 B].

[2] *Флоровский*. Византийские Отцы, 252; ср. также: *Ware*. Church, 32–34.

рениями и жизнью, что изначальный христианский идеал святости жив и в его время? Акцент спора переместился с почитания икон на почитание святых[1], но природа конфликта была та же, что и в эпоху иконоборчества: епископы, относившие себя к защитникам Предания[2], на деле защищали его формализацию и искажение, а монах, воспитанный на Предании, защищал его истинный и первоначальный смысл.

Следует всегда избегать схематических обобщений и поспешных выводов: возможно, было бы ошибкой ставить Стефана Никомидийского в один ряд с иконоборцами и уподоблять Симеона Нового Богослова великим исповедникам иконопочитания. Впрочем, в таком сравнении есть доля истины, особенно если вспомнить, как Никита Стифат описывает кампанию против культа Симеона Студита, организованную Стефаном Никомидийским:

> Ободренные поддержкой синкелла и патриарха, враги выкрали образ святого Симеона Студита и принесли его в патриарший дворец. Симеон был вызван к патриарху, которому сказал: «Я не делал ничего чуждого *Преданию Отцов и апостолов* (παραδόσει τῶν πατέρων καὶ ἀποστόλων), потому что именно они советовали нам пи-

[1] Кстати, почитание святых тоже было предметом спора во времена иконоборчества, хотя вопрос этот в ту эпоху оставался вторичным. См.: *Martin*. Controversy, 52 и 190. Иоанн Дамаскин возражал тем, кто отрицал почитание святых: «Ты предпринял войну не против икон, но против святых... А что и святые суть боги, говорит [Писание] (*Пс*. 81:1)... Святые и при жизни были исполнены Святого Духа, также и по смерти их благодать Святого Духа неистощимо пребывает и в душах, и в телах, лежащих во гробах, и в их чертах, и в святых их изображениях, не по причине их сущности, но по благодати и [Божественному] действию». См.: *Иоанн Дамаскин*. Слова против отвергающих святые иконы, 1, 19 [94–95] (текст и глосса). Не удивительно, что Симеон в защиту своей практики ссылался на это сочинение Иоанна Дамаскина (см. ниже).

[2] Вспомним, что Стефан Никомидийский, вероятно, сам был агиографом (см. Вступление), а поэтому продолжил работу по «архивизации святых», начатую Симеоном Метафрастом.

сать образы святых отцов наших и поклоняться им и лобызать их». Процитировав Иоанна Дамаскина[1], Симеон воззвал к своему духовному отцу: «О святой Симеон, ты сделался словно икона Господа нашего Иисуса Христа благодаря твоей причастности Святому Духу! Дай мне силы пострадать за тебя и образ твой, а вернее — за Самого Христа!..» И что же? Они послали людей, чтобы уничтожить иконы святого старца, как во времена Копронима уничтожали иконы[2].

Мы видим, что для Никиты, как и для Симеона, кампания против почитания Симеона Студита была в некотором роде «новым иконоборчеством». Несомненно, Симеон считал себя защитником «Предания Отцов и апостолов», а свою борьбу со Стефаном и Синодом воспринимал как страдание за Христа. Отрицание святости его духовного отца он приравнивал к отказу от идеи святости вообще, а поэтому и от идеи обожения человека. По мнению Симеона, Студит «имел всего Христа и сам весь был Христом»[3]; потому любое неуважение к Студиту было в его глазах оскорблением Христа.

Только в контексте этого драматического конфликта становятся понятны некоторые крайности в учении Симеона, чрезвычайно удивлявшие его современников. Резкое противопоставление «рукоположения от людей» «рукоположению от Духа»[4], т. е. церковной иерархии — иерархии святых, характерное для учения Симеона, также в значительной степени является порождением этого печального, хотя, может быть, и провиденциального конфликта. Без сомнения, Симеон не выступал против иерархического принципа в Церкви вообще. Однако его историческая роль защитника Предания ставила его в оппозицию высшему священноначалию его времени и заставляла уделять больше внимания тем, в ком он видел последователей древних святых, чем носителям высоких иерархических степеней.

---

[1] Первая ссылка — на Точное изложение православной веры, 4, 15, 51 [204–205]; вторая — на Слова против отвергающих святые иконы, 2, 11 [101–102].

[2] Житие 87, 18–93, 11 (в сокращении).

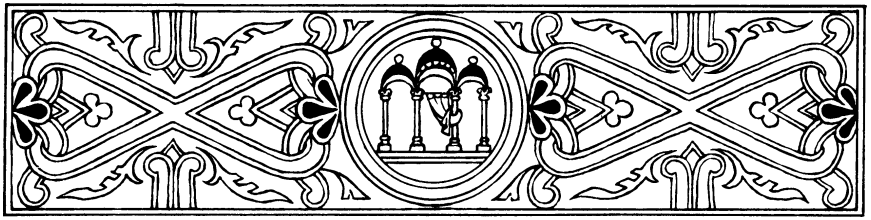
[3] Hymn 15, 209.

[4] Ср.: Ep. 1, 16 [127].

Симеон постоянно говорил о живой преемственности духовного опыта, о той цепи праведности и святости, которая тянется от ранних дней Церкви до настоящего времени. Следующий отрывок из Глав, где говорится о «золотой цепи» святых, может служить суммарным изложением его отношения к феномену христианской святости вообще:

> Святая Троица, через всех простирающаяся от первых до последних, как от чьей-либо головы до ног, собирает всех и сочетает… Ибо святые, приходящие из рода в род… сочетаются с предшествующими по времени святыми, озаряются подобно тем… и становятся некоей золотой цепью, в которой каждый из них — отдельное звено, соединяющееся с предыдущими через веру, дела и любовь, так что они составляют в едином Боге единую цепь, которая не может быть легко разорвана[1].

[1] Cap. 3, 2–4.



*Глава V*

# ТРИАДОЛОГИЧЕСКАЯ ПОЛЕМИКА В ТВОРЕНИЯХ ПРЕПОДОБНОГО СИМЕОНА

Многие страницы творений Симеона касаются триадологических вопросов: три Богословских Слова и Гимн 21 целиком посвящены полемике на триадологические темы. Что стояло за этой полемикой? В настоящей главе мы сделаем попытку несколько прояснить этот вопрос, который еще не исследован в достаточной мере.

## 1. «Отец Мой более Меня»

Для понимания богословских полемических текстов особенно важно знать, с кем полемизирует автор, потому что в таких текстах именно убеждения оппонента обусловливают развитие темы. Кто был оппонентом Симеона в его Богословских Словах, остается неясным. Ж. Даррузес полагает, что им мог быть Стефан Никомидийский, поскольку полемика о Троице в Гимне 21 направлена именно против него[1]. И в Словах, и в Гимне — одна и та же интонация, много сходных тем. Однако главный предмет дискуссии в обоих сочинениях различен: в Словах — это изречение Иисуса Христа «Отец Мой более Меня» (*Ин*. 14:28), а в Гим-

[1] *Darrouzès*. SC 122, 9–10.

не — «мысленное и действительное» различие между Отцом и Сыном. В Словах Симеон обвиняет неизвестного оппонента в субординационизме и скрытом арианстве[1], а в Гимне критикует Стефана главным образом за его попытку рационально объяснить различие между Отцом и Сыном: текст Гимна не содержит указаний на то, что Стефан был склонен к субординационизму.

И все же: кто, если не Стефан? К сожалению, нам немногое известно о богословских спорах в Константинополе во времена Симеона; а то, что мы знаем, по своей тематике мало соприкасается с произведениями Симеона. Например, между 1009 и 1019 гг. в Константинополе шла напряженная полемика против латинян: в нее был вовлечен патриарх Сергий II и его Синод[2]; однако то, что пишет Симеон в своих триадологических трактатах, не имеет никакого отношения к антилатинской проблематике. В тот же период византийские богословы полемизировали с армянами[3]. Есть несколько общих тем в сочинениях Симеона и в византийских трактатах против армян[4]; однако прямых упоминаний этой полемики у Симеона нет.

Благодаря исследованиям В. Грюмеля и особенно «Синодику Православия», который вместе с солидным комментарием опубликован

---

[1] Ср.: «...Ты говоришь о временах, когда Бог был, а Сына не было». См.: Theol. 1, 57–58 (явная аллюзия на арианскую фразеологию IV в.).

[2] В. Грюмель приводит важные документы времен патриарха Сергия: письма к папе римскому по вопросу о Филиокве, акт отлучения папы и Окружные послания восточным патриархам по поводу этого отлучения. См.: *Grumel*. Régestes I, 1, 240–242 (№ 818–812). Стоит заметить, что ни в одном сочинении Симеона Нового Богослова нет ни следа полемики с латинянами: его явно больше интересовала борьба со своими непосредственными противниками внутри Восточной Церкви, чем споры с западными оппонентами. В этом отношении Никита Стифат отличается от Симеона: он был лично вовлечен в полемику с латинянами около 1054 г. Ср.: *Demetrakopulos*. Bibliotheca, ε'–η', 18–36.

[3] Об этой полемике см.: *Darrouzès*. Documents, 89–102; *Garsoian*. Nil.

[4] Ср., например, рассуждения на *Ин*. 14:28 в Богословских Словах Симеона и в «Слове I против армян» Евфимия Пафлагонского [PG 132, 1161D — 1164D] (об авторстве Евфимия см.: *Grumel*. Invectives).

Ж. Гуйяром, мы гораздо лучше осведомлены о византийских еретиках более позднего периода, чем время жизни Симеона[1]. Мы знаем, например, что в 1160-е гг. в Константинополе спорили по поводу *Ин.* 14:28 («Отец Мой более Меня»). Этот спор, связанный с именами Димитрия Лампиноса, Константина из Корфу и монаха Ириника, закончился двукратным обвинением указанных лиц в ереси — в 1166 и 1170 гг.[2] Хотя осуждение произошло почти полтора столетия после смерти Симеона, ересь, должно быть, развивалась в течение некоторого времени, так что споры вокруг слов Христа могли начаться намного раньше. Оппоненты Симеона, возможно, были непосредственными предшественниками еретиков XII в.[3] В этой связи представляется уместным вкратце рассмотреть здесь споры XII в., не углубляясь, впрочем, в исторические подробности их развития.

Но прежде всего вспомним, как *Ин.* 14:28 толковался более ранним Преданием. Этот стих, в частности, весьма подробно обсуждался во времена арианских споров IV в.[4] Александр Александрийский, отвергая арианское толкование, утверждал, что Отец больше Сына, поскольку «только Ему Одному свойственно быть нерожденным», тогда как Сын рожден[5]. Василий Великий говорит об Отце как о «причине» (αἰτία) и «начале» (ἀρχή) Сына[6]. Афанасий подчеркивает, что у Отца нет начала, в то время как Сын рожден от Отца[7].

Наряду с этим толкованием мы находим у Афанасия еще одно, касающееся Боговоплощения: «Как вочеловечившийся, Он говорит, что

---

[1] См.: *Grumel*. Régestes, 1, 263 (№ 850); *Gouillard*. Synodikon [186–215].

[2] О Димитрии см.: DHGE 14 (1960), 210–211. О Константине и Иринике, а также о Соборах 1166–1171 гг., см.: *Gouillard*. Synodikon [216–222]. О развитии ереси после 1180 г., см.: Ibid. [223–224].

[3] Ср.: *Darrouzès*. SC 122, 98–99 (прим. 1).

[4] Об истолковании этого стиха в доникейский период см.: *Simonetti*. Giovanni, 151–152; *Σάκκος*. Πατήρ, I, 73–76.

[5] Послание 1, 12 [568 B].

[6] Против Евномия, 1, 25 [262]. Ср.: *Simonetti*. Giovanni, 156–157.

[7] О Соборах, 27 [741 C].

Отец больше, но будучи Словом Отчим, Он равен Отцу»[1]. Григорий Богослов, не отвергая первое толкование, более склонен ко второму, считая, что слова Христа в *Ин.* 14:28 надо понимать как относящиеся к человеческой природе Спасителя[2]. Он выдвигает основной принцип православного понимания всех подобных «уничижительных» выражений: «Более возвышенные [выражения] относи к Божеству и природе, которая выше страданий и тела, а речения более унизительные — к Сложному, Истощившему Себя ради тебя и Воплотившемуся...»[3].

Другой богослов того же времени, Амфилохий Иконийский, явно отдает предпочтение второму толкованию. Он посвящает целую Беседу спорным словам[4], относя их к «домостроительству плоти» Христа[5]. Говоря как бы от лица Христа, он высказывает мнение, что Христос, являясь одновременно Богом и человеком, мог говорить о Себе двояко:

> Иногда Я говорю о Себе, что Я равен Отцу, иногда, что «Отец Мой более Меня». Я не противоречу Себе, но показываю, что Я — и Бог, и человек... Но если хотите знать, каким образом Отец Мой более Меня, то Я говорил это о плоти, а не о Божественном Лице[6]. Я равен Ему постольку, поскольку рожден от Него; но Он более Меня постольку, поскольку Я рожден от Девы[7].

---

[1] Слово о Воплощении Бога Слова — Против ариан, 3 [989 BC].

[2] Впрочем, и толкование Василия Григорий считает равно приемлемым. См.: *Григорий Богослов*. Слово 30, 7, 5–6 [240], где он говорит: «Отец больше Сына по виновности, и равен по естеству».

[3] Слово 29, 3, 18, 21–25 [216]. Это толкование восходит к Иринею Лионскому. См.: Против ересей, 2, 28, 8. Как указывает С. Саккос, это самое древнее толкование. См.: *Σάκκος*: **Πατήρ**, I, 98.

[4] На греческом сохранились лишь четыре фрагмента этой Беседы. См.: Сочинения, 227–230. Однако сирийская версия содержит почти полный текст. См.: «Отец Мой более Меня» [Musé on 43, 317–364].

[5] «Отец Мой более Меня», 244.

[6] Там же, 348.

[7] Фрагменты, II, 2 [228]. Ср.: *Григорий Нисский*. О Божестве Сына и Духа [565 A], которое также посвящено главным образом обсуждению *Ин.* 14:28:

Иными словами, Отец больше Иисуса Христа как человека, но равен Иисусу как Богу[1]. Амфилохий не склонен считать, что «нерожденность» Отца — достаточное основание для того, чтобы считать, что Отец больше Сына[2].

Таким образом, в раннем святоотеческом Предании мы видим две основные интерпретации *Ин.* 14:28. В позднейших богословских дебатах, например, с монофизитами и монофелитами, эти слова не были центральным пунктом обсуждения. Если к ним все же обращались, то чаще вспоминали вторую интерпретацию. В частности, Анастасий Синайский высказывает мнение, что *Ин.* 14:28 и другие подобные выражения говорят скорее вообще о человеческой природе Христа, чем конкретно о Его теле или плоти[3]. Он дважды цитирует Амфилохия, чья беседа на *Ин.* 14:28, по-видимому, воспринималась в то время как regula fidei (правило веры)[4].

Не вполне понятно, почему в середине XII в. *Ин.* 14:28 опять оказался в эпицентре богословского спора, в который были вовлечены император, восточные патриархи, епископы, клирики, монахи и миряне[5]. В этой

---

«Когда Слово смотрит на Свою человеческую природу, Оно признает, что невидимое более видимого во плоти; но когда Оно возводится мыслью к Божественному, Оно более не вдается в сравнение и сопоставление "большего" и "меньшего"; напротив, Оно провозглашает единство: *Я и Отец одно* (*Ин.* 10:30)».

[1] «Отец Мой более Меня», 354.

[2] Там же, 346.

[3] Путеводитель, XXI, 1, 13–20 [284]. Ср. также: X, 1, 2, 144–150 [155].

[4] Ср.: *Анастасий Синаит*. Путеводитель, X, 1, 2, 128–131 [154]; Слова, IV, 2, 131–137 [94]. Ср. толкование с упоминанием человеческой природы Христа у Кирилла Александрийского: Беседы на Евангелие от Иоанна, 7 [245–246]; Сокровищница, 9 [117 BC]. Ср. подобное же толкование у Максима Исповедника: К Марину, 1 [217 CD].

[5] *Petit*. Documents, 476. Протоиерей Иоанн Мейендорф высказывает предположение, что спорный вопрос мог возникнуть вследствие встречи с западной мыслью. См.: *Meyendorff*. Christ, 200. Относительно связи между Собором 1166 г. и Западом см.: *Classen*. Konzil.

полемике, о которой сохранилось достаточно письменных свидетельств[1], обсуждалось несколько интерпретаций *Ин.* 14:28[2], а именно:

1) Отец больше Сына, потому что Он — «причина» (αἰτία) Единородного Сына;
2) Христос говорит «Отец Мой более Меня», подразумевая Свое человеческое рождение или, в частности, воспринятую Им на Себя человеческую плоть[3];
3) Христос говорит это в отношении Своего истощания (κένωσις)[4];
4) Христос говорит это, воздавая честь Своему Отцу[5];
5) Христос говорит эти слова не от Своего лица, но от лица всего человечества[6];
6) слова Христа следует понимать в соответствии с различием, которое существует κατ᾽ ἐπίνοιαν («мысленно») между Отцом и Сыном.

Только первые две интерпретации были одобрены Соборами как православные[7]; четвертую не одобрили, но и не осудили; третья, пятая и шестая были осуждены.

---

[1] См. эдикт императора Мануила в PG 133, 773–781; Деяния Соборов 1166–1170 гг. у *Petit*. Documents, 479–492. Ср.: *Σάκκος*. Πατήρ, II, 120–186; *Gouillard*. Synodikon, 472–571 [75–81].

[2] См.: *Мануил*. Эдикт, 2 [776 BD]. См. также акты Собора 1166 г. у Саккоса: *Σάκκος*. Πατήρ, II, 120–122, 137–153, 156 ff.

[3] Интерпретация, имеющая в виду плоть Христову, встречается у Амфилохия Иконийского (см. выше). Ср. также *Григорий Нисский*. Слово против Ария и Савеллия [82], и др.

[4] Ср.: *Фотий*. Послание 176 [18–25]; *Иларий Пиктавийский*. О Троице, 9, 51 [429]. См. также: *Σάκκος*. Πατήρ, II, 116–126.

[5] Ср.: *Епифаний Кипрский*. Якорь, 17 [26]. Ср.: *Кирилл Александрийский*. Сокровищница, 11 [152 A].

[6] Такое истолкование идет от Григория Богослова, по мнению которого Христос, говоря о Себе «уничижительно», представляет человеческий род, т. е. говорит как бы не от Своего лица, но от лица воспринятого Им на Себя человечества. См.: *Григорий Богослов*. Слово 30, 4, 26 [234].

[7] См.: *Gouillard*. Synodikon, 482–487 [75] и 519–521 [79].

Подробное рассмотрение причин, по которым эти три интерпретации, восходящие к святоотеческим толкованиям, были осуждены на Соборах 1166–1170 гг., не имеет прямого отношения к главной теме нашей работы[1]. Нас в данном случае интересует прежде всего шестое толкование, где упоминается разделение **κατ᾽ ἐπίνοιαν**, так как именно термин **ἐπίνοια** употреблен Стефаном Никомидийским в вопросе, заданном Симеону.

Выражение **κατ᾽ ἐπίνοιαν** встречается, среди прочих авторов, у Иоанна Дамаскина, который говорит, что некоторые выражения Евангелия о Христе следует понимать «в соответствии с мысленным разделением (**διὰ τὴν κατ᾽ ἐπίνοιαν διαίρεσιν**), т. е. если мысленно (**τῇ ἐπινοίᾳ**) разделить то, что неделимо в действительности (**τῇ ἀληθείᾳ**)...»[2]. Впрочем, *Ин.* 14:28 не включен Иоанном Дамаскиным в число таких выражений. Иоанн Дамаскин был далеко не первым, кто употребил термин **κατ᾽ ἐπίνοιαν**: этот термин восходит к Отцам IV–VI вв., которые пользовались им для описания различных аспектов искупительного дела Христа Спасителя[3].

Разница между учениями Иоанна Дамаскина и еретиков XII в. заключается в том, что первый предлагает разделение **κατ᾽ ἐπίνοιαν** в сослагательном наклонении — как возможный богословский метод, в то время как по мысли еретиков различие между Божеством и человечеством

---

[1] Подробное обсуждение см. в: ***Σάκκος*. Πατήρ**, I, 116–133.

[2] Точное изложение православной веры, 4, 18, 106–107 [216].

[3] См.: *Lampe*. PGL, 528. Афанасий противопоставляет Ария, который «ограничивает термин Слово мысленным значением», Дионисию, который называет Христа истинным Богом «по природе». См.: Изречения Дионисия, 24 [516 B]. Григорий Богослов пользуется этим выражением, когда говорит, что имена, которые мы даем Богу, различны в соответствии с содержанием (**ἐπίνοια**) спора. См.: Слово 26, 13, 18–19 [204]. Леонтий Византийский утверждает, что «человечество Христа... отделено от Его Божества в мысли, а не на деле (**ἐπινοίᾳ καὶ οὐκ ἐνεργείᾳ**)». См.: Главы против Севира [1973 C]. Во всех этих случаях термин **κατ᾽ ἐπίνοιαν** («мысленно») служит антонимом **κατὰ φύσιν** («по природе») или **κατ᾽ ἐνέργειαν** («на деле», «в действительности»).

во Христе или даже различие между Отцом и Сыном существует κατ᾽ ἐπίνοιαν, т. е. это различие воображаемое, а не действительное. И Эдикт императора Мануила, и Синодикон выступают против тех, кто говорит, что различие между человеческой плотью Христа и Его Божественной природой можно видеть «только мысленно» (κατὰ ψιλὴν ἐπίνοιαν)[1]. Определение Собора 1170 г. также упоминает мнение, что Отец больше Сына «в соответствии с мысленным разделением (διὰ τὴν κατ᾽ ἐπίνοιαν διαίρεσιν)»[2]. Синодикон отдельной строкой анафематствует тех, кто считает, что человеческая плоть Христова обладала физическими свойствами лишь мысленно (κατὰ ψιλὴν ἐπίνοιαν), а не на деле[3]: такое понимание близко к докетизму. Следовательно, хотя термин κατ᾽ ἐπίνοιαν встречается у православных Отцов, спор в 1166–1170 гг. вращался вокруг его ошибочного понимания и еретического применения[4].

Если мы теперь обратимся к Симеону, который по времени стоит между, с одной стороны, триадологическими и христологическими спорами IV–VI вв., а с другой, разногласиями 1160-х гг., хотя намного ближе к последним, мы увидим, что многовековая борьба вокруг *Ин.* 14:28 нашла отражение в его Богословских Словах. В них Симеон сначала критикует тех, кто «повторяет сказанное в древности против еретиков и переданное письменно боговдохновенными Отцами»[5]. Затем Симеон излагает учение своего противника:

> «По тому одному, говорит, Отец больше Сына, что Он является причиной (αἴτιος) существования Сына»... Вот каково новое суесло-

---

[1] См.: «В чем Отец больше Христа?», 7 [781 A]; *Gouillard*. Synodikon, 523–526 [79].

[2] *Petit*. Documents, 481.

[3] *Gouillard*. Synodikon, 529–530 [79].

[4] В цитированном выше отрывке Иоанна Дамаскина (Точное изложение православной веры, 4, 18) разделение «в мысли» (κατ᾽ ἐπίνοιαν) предложено в сослагательном наклонении («если в мысли разделить...»), в то время как еретики XII столетия превращали это положение в богословскую доктрину.

[5] Theol. 1, 6–7.

вие и безумное богословие тех, кто не знает причину, по которой так говорилось богословами против еретиков. Ибо не имея достаточной силы, чтобы осмыслить написанное, они суемудрствуют…[1]

Итак, оппонент Симеона не говорит ничего нового, а лишь повторяет интерпретацию *Ин.* 14:28, предложенную Василием Великим и некоторыми другими Отцами IV в.; и Симеон это признает. Однако он убеждает читателя в том, что, хотя в прошлом были причины говорить о Боге таким именно образом, это было вызвано необходимостью бороться с арианами и должно пониматься в контексте антиарианской полемики:

Если неделима была, есть и будет всегда Пресвятая Троица, приведшая все из небытия, то кто же научил, кто измыслил меры и степени, первое и второе, большее и меньшее в Ней? Кто выдвинул [такое учение] о невидимых, непознаваемых, всячески неисследованных и непостижимых? Ибо во всегда соединенных и всегда самотождественных невозможно одному быть прежде другого. Если же хочется тебе говорить, что Отец прежде Сына как от Него родившегося… то скажу тебе и я, что Сын прежде Отца, потому что если бы Он не был рожден, то и Отец не назывался бы Отцом. Если же ты всячески ставишь Отца впереди Сына и называешь Его первым как причину рождения Сына, то я отрицаю и то, что Он — причина Сына. Ибо ты подаешь мысль, что Сына не было прежде, чем Он родился… Но, как сказано, всегда соединенные и всегда самотождественные не могут быть причиной одно другого[2].

При чтении этого текста создается впечатление, будто Симеон отвергает одну из православных интерпретаций *Ин.* 14:28. На самом деле далее он признает, обращаясь к традиционным сравнениям, что Отец есть причина Сына, подобно тому, как ум есть причина слова, источник — потока, а корень — ветвей, но это вовсе не означает, будто Отец

[1] Theol. 1, 13–20.

[2] Theol. 1, 27–48.

«больше» Сына в арифметическом смысле[1]. Симеону гораздо ближе интерпретация *Ин*. 14:28 со ссылкой на человеческую природу Христа. В своем отрицании первого толкования Симеон близок к Амфилохию Иконийскому, который в своей проповеди на слова «Отец Мой более Меня» (о которой шла речь выше) утверждал, что только в мире людей тот, кто рождает, больше того, кто рождается, тогда как в мире Божественном дело обстоит совершенно иначе. Именно эти мысли развивает Симеон, когда делает упор на непостижимость Божественной природы, и, как следствие, невозможность обсуждения того, что является сокровенной тайной бытия Троицы:

> Ибо, говоря о телесном рождении, мы называем отца причиной рожденного сына. [Когда же речь идет] о Божественных не-бытийном бытии (ἀνυπάρκτου ὑπάρξεως), не-рожденном рождении (ἀγεννήτου γεννήσεως), не-ипостасной ипостаси (ἀνυποστάτου ὑποστάσεως) и сверх-сущностном существовании (ὑπερουσίου οὐσιώσεως)... то кто говорит о первом, тому необходимо потом назвать второе и третье... Ибо измерять неизмеримое, произносить неизреченное и изъяснять неизъяснимое рискованно и опасно[2].

Такое внезапное обращение к подчеркнуто апофатической терминологии в духе Дионисия Ареопагита показывает, что Симеон был не склонен пускаться в пространные изыскания по поводу термина «причина». Он, вероятно, считал, что давно прошло то время, когда подобные споры имели смысл. В самом деле, в IV в. христианская доктрина находилась еще в процессе формирования, и от того, насколько верно были подобраны триадологические и христологические термины, зависела судьба Православия. Напротив, в XI в. догматическое учение Церкви было полностью устоявшимся, и споры на терминологические темы могли интересовать только разного рода «суесловов», бездумно «повторяющих сказанное в древности против еретиков». Хорошо зная традиционную догматическую терминологию, Симеон умел при необходимости ею вос-

[1] Theol. 1, 72–75.

[2] Theol. 1, 64–72.

пользоваться. Однако он определенно предпочитал не притягивать человеческие слова и образы к Божественным реальностям: именно поэтому он избегал говорить об Отце как «причине» Сына, что, по его мнению, не имеет смысла вне контекста антиарианских споров.

Нам представляется, что в своей триадологической полемике Симеон как бы суммирует все сказанное предшествовавшими богословами и показывает, что́ из всего этого имело ценность в рамках определенной полемики в прошлом, а что сохраняет ценность и для настоящего времени. Ему намного ближе апофатический подход, чем любая попытка объяснить Божественное в катафатических выражениях. Его оппонент, к которому обращены Богословские Слова, как будто не выражает еретических взглядов, а лишь придает чрезмерное значение некоторым выражениям — вполне традиционным, но взятым вне исторического контекста и обсуждаемым в рационалистическом ключе. Именно этот рационализм, а не определенные истолкования *Ин.* 14:28, составляет сердцевину спора: Симеон считает его опасным отклонением от Православия и борется с ним. История доказала правоту Симеона: все попытки рационально объяснить *Ин.* 14:28 были позднее, а именно в XII столетии, осуждены Церковью.

## 2. «Как ты отделяешь Сына от Отца?..»

Чтобы прояснить суть триадологического спора между Симеоном и Стефаном Никомидийским, нужно взглянуть на 21-й Гимн, где Симеон отвечает на поставленный ему митрополитом вопрос: «Как ты отделяешь Сына от Отца, мыслью (ἐπινοίᾳ) или делом (πράγματι)?»[1] Термин ἐπίνοια сразу же привлекает наше внимание: как мы говорили выше, у этого термина была долгая история в святоотеческом словоупотреблении.

Вопрос Стефана, по всей вероятности, отражает терминологическую полемику, которая велась в то время в Константинополе. Но какой ответ ожидался от Симеона? Вопрос поставлен таким образом, что в любом случае, — ответит ли он «мыслью», или ответит «делом», — его можно заподозрить в ереси. Если Симеон признает, что отделяет Сына от Отца

[1] Житие 75, 16–17.

«делом», т. е. «в действительности», можно обвинить его в том, что он, подобно арианам, считает Отца и Сына разноприродными. Если же он выскажется за «мысленное» отличие, его можно обвинить в ереси Савеллия, который учил, что «есть только одно-единственное Существо, именуемое Сыноотец; не Один происходит от Другого, но Сам из Себя, номинально лишь именуемое Отцом и Сыном, смотря по перемене имен»[1].

Симеон, однако, дает весьма сбалансированный ответ, указывая на неправильность постановки вопроса. Он отвечает митрополиту в форме молитвы ко Христу, как бы подчеркивая тем самым, что вопрос митрополита даже и не заслуживает прямого ответа:

*Ты исполнил Твое домостроительство*
*И сделал тленного подобным Тебе*
*Богом, Ты — Бог пребезначальный,*
*Сопребывающий естеством с Богом собезначальным,*
*Сыном и Словом, рожденным от Тебя,*
*Не мыслью (οὐκ ἐπινοίᾳ) отделенным от Тебя,*
*Но делом (πράγματι) неотделимым от Тебя.*
*Если же и отделяется Он, то не естеством (φύσει),*
*А скорее ипостасью (ὑποστάσει) или лицом (προσώπῳ);*
*Ибо делом (πράγματι) — свойственно говорить*
*нечестивым и безбожным,*
*Мыслью же (ἐπινοίᾳ) — совершенно омраченным*[2].

Далее Симеон переносит спор в область богословского метода и неоднократно возвращается к положению о том, что различия между Ипостасями Святой Троицы — вне пределов человеческих слов и понимания. Только те, говорит он, кто просвещен благодатью Святого Духа, могут принять откровение от Отца, «что Сын рождается неотделимо, как Он один знает»[3]. Вместо бесполезных дискуссий лучше бы

[1] Цитируется по: *Ипполит Римский*. Опровержение всех ересей, 9–11 [244–245].

[2] Hymn 21, 23–34.

[3] Hymn 21, 108–110.

тебе, человек (подразумевается Стефан), молиться Богу в надежде, что тогда «поймешь благодать Духа, что, и отсутствуя, Он присутствует силой [Своей], и присутствуя, не видится естеством Божественным, но пребывает везде и нигде»[1]. Возвращаясь к традиционным святоотеческим сравнениям, Симеон так говорит о Сыне:

> *Как Он происходит? Как слово (λόγος) из ума.*
> *Как отделяется? Как голос от слова (λόγου).*
> *Как воплотился? Как слово (λόγος) написанное*[2].

Эти сравнения, впрочем, нужны лишь тем, кто «отыскивает странные примеры, мысли и предметы (ὅτι ζητοῦσι παραδείγματα ξένα, ἐπινοίας τε καὶ πράγματα)», совершенно неадекватные, когда речь идет о Божественной природе[3]. Симеон переходит к теме полной невыразимости Бога, Который «живет во свете неприступном» (*1 Тим*. 6:16) и Который «мрак сделал покровом Своим» (*Пс*. 17:12), так что никто не может постичь Его, даже Павел, восхищенный на небо и слышавший там неизреченные Божественные глаголы, «которых человеку нельзя пересказать» (*2 Кор*. 12:4)[4]. А «новые еретики», в отличие от Павла, претендуют на то, что постигают Божественную природу:

> *Кто не содрогнется и кто не воспла́чет*
> *Об ослеплении и помрачении ныне говорящих*
> *И заново предлагающих поистине странный выбор*
> *(αἵρεσιν),*
> *Который низвергает в одну пропасть всех —*
> *Вопрошающих и вопрошаемых.*
> *Ибо мыслью ли они отделяют Слово,*
> *Или делом — зломудренно заблуждаются,*
> *С обеих сторон впадая в ересь (αἵρεσιν),*

---

[1] Hymn 21, 149–152.
[2] Hymn 21, 235–237.
[3] Hymn 21, 238–246.
[4] Hymn 21, 262; 290–291.

*Ведь отделять «делом» значит отсекать Слово [от Отца],*
*«Мыслью» же — наоборот, сливать Его,*
*Словно бы Оно вовсе [от Отца] не отделялось*[1].

Итак, Симеон обвиняет Стефана Никомидийского в ереси. В чем, собственно, заключается эта ересь? В том, очевидно, что, как и оппонент Симеона в Богословских Словах, Стефан затевает терминологический спор, который не имеет целью прояснение и уточнение христианской догматики, а лишь направлен на то, чтобы уловить Симеона в сети богословских силлогизмов. Противник Симеона в Богословских Словах откапывал в анналах истории различные термины и формулы, которые, вырванные из того контекста, где они имели смысл, теряли всякое значение. Стефан Никомидийский, оппонент Симеона в 21-м Гимне, тоже жонглирует терминами, лишившимися своего первоначального смысла. Обоих оппонентов Симеона сближает то обстоятельство, что они пытаются рационально объяснить тайну Троицы. И оба предлагают искусственный «выбор» (именно таков первоначальный смысл слова αἵρεσις). Ересь как раз и заключается в том, что человек «выбирает», т. е. изымает из контекста, вырывает из Традиции тот или иной богословский термин и использует его в целях, чуждых Христовой истине.

Оставшуюся часть Гимна Симеон посвящает советам своему вопрошателю «познать себя», «поведать о себе»[2], вникнуть в себя самого или лучше философствовать о себе самом и о том, что относится к нему самому[3], чтобы через это, а также через созерцание природы прийти в покаяние и познание Бога. Эти традиционные для аскетической литературы темы[4] автор развивает здесь в выражениях, очень напоминающих «Слова о богословии» Григория Богослова и трактат «О непостижимости Божией» Иоанна Златоуста.

Анализ триадологической полемики, содержащейся в сочинениях Симеона, показывает, что, во-первых, он хорошо знаком с догматиче-

---

[1] Hymn 21, 302–311.

[2] Hymn 21, 312–313.

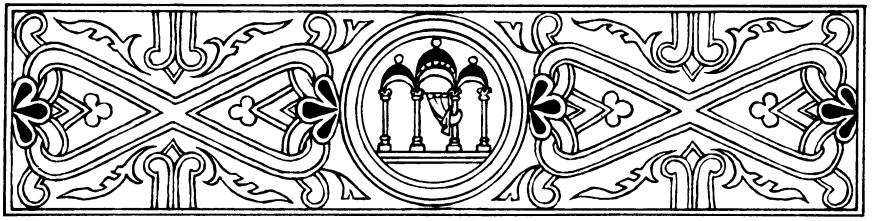
[3] Hymn 21, 391–392.

[4] Ср.: *Neyrand*. SC 174, 155 (прим. 2).

ской литературой Восточной Церкви; он обращается к традиционным истолкованиям и триадологическим сравнениям, восходящим к ранним Отцам. Во-вторых, обсуждая вопросы Божественного бытия, он предпочитает апофатические выражения и отказывается от всякой попытки изложить взаимоотношения между Ипостасями Святой Троицы в рациональной форме: ересь, против которой он выступает, есть не что иное, как богословский рационализм. В-третьих, отстаивая апофатический подход к тринитарным темам, Симеон фактически защищает традицию таких авторов, как Григорий Богослов, Иоанн Златоуст и Дионисий Ареопагит, которые придавали большое значение теме непостижимости Божией[1], хотя каждый развивал ее по-своему.

Нужно также отметить тот факт, что богословская терминология, которой пользуется Симеон для выражения своих мыслей, весьма сбалансирована и точна, даже в Гимнах, где можно было бы ожидать более свободное словоупотребление из-за необходимости вплетать богословские термины в определенный поэтический размер. Как нам кажется, 21-й Гимн и три Богословские Слова — прекрасные примеры того, что Симеон способен выражать догматические идеи и вести полемику со своими оппонентами на высоком богословском уровне.

[1] См. Главу VI.



*Глава VI*

# СВЯТООТЕЧЕСКИЕ ОСНОВЫ БОГОСЛОВИЯ ПРЕПОДОБНОГО СИМЕОНА

В литературном наследии Симеона преобладающее место занимают аскетические и мистические темы; однако он обращается также и ко многим чисто богословским вопросам[1]. В этой главе нам предстоит выявить наиболее очевидные параллели между богословским учением Симеона и учением Отцов более раннего периода. Это исследование поможет нам определить место Симеона в ряду богословов христианского Востока.

Как уже было отмечено, Симеон цитирует Григория Богослова гораздо чаще, чем какого бы то ни было другого церковного писателя. В этом нет ничего удивительного, если учесть, что «Григорий был, после Библии, наиболее цитируемым автором во всей византийской церковной литературе»[2]. Для Симеона, как и для православного Предания в целом, Григорий был «Богословом» в полном смысле слова[3], воплощением

[1] Здесь и далее в этой главе мы употребляем слово «богословие» в его узком, первоначальном значении: «учение о Боге».

[2] *Noret*. Grégoire, 259.

[3] Цитируя Григория, Симеон обычно ссылается просто на «Богослова», не называя его по имени. См.: Cat. 28, 417; Eth. 4, 801. Это опять-таки традиционный для Византии обычай ссылаться на Григория. См.: *Noret*. Grégoire, 259.

истинного христианского богословия. Присвоив Симеону именование «Нового Богослова», православное Предание как бы указывает на прямую преемственность, которая существует между этими двумя авторами. Симеон многим обязан Григорию: это становится особенно очевидным при рассмотрении учения Симеона о Боге в Самом Себе и в Его откровении человеческому роду. Богословское учение Симеона, при всем его своеобразии, можно рассматривать как построенное на основе богословия Григория, а следовательно — на основе православного Предания.

В настоящем разделе, говоря о связи между Симеоном и предшествующими ему Отцами, мы будем особенно пристальное внимание уделять параллелям между двумя Богословами — Симеоном и Григорием.

## 1. Истинный богослов

В вопросе о том, каким должен быть истинный христианский богослов, Симеон непосредственно следует за Григорием. К обсуждению этой темы оба автора обращаются в контексте триадологической полемики, частью которой является спор о постижимости или непостижимости Бога. Григорий говорит, что не каждому позволительно «любомудрствовать о Боге», но лишь тем, кто проводит жизнь в созерцании, кто очищает душу и тело и чей ум свободен от всякого дурного помысла[1]. Богослов, согласно Григорию, должен быть чистым и просветленным, «дабы Свет воспринимался светом»; мы можем рассуждать о Боге лишь когда внутри у нас водворилась тишина и лишь «в такой мере, в какой простирается на это способность и сила слушателя»[2]. Богослов должен обладать Духом, ибо только с Его помощью можно мыслить, говорить и слышать о Боге; только чистые и уподобившиеся Богу могут прикасаться к Чистому[3].

---

[1] Слово 27, 3, 1–4, 13 [76–80].

[2] Слово 28, 1, 1–8 [100].

[3] Слово 2, 39, 3–6 [140]. Более подробно о теме истинного богослова у Григория см.: *Иларион (Алфеев), иеромонах*. Жизнь и учение св. Григория, 232–239. См. также: *Winslow*. Dynamics, 23–43.

Симеон, рассуждая на ту же тему, использует те же идеи и ту же терминологию. Его 1-е Богословское Слово начинается со следующего утверждения: «Говорить или рассуждать о Боге и исследовать то, что относится к Нему, невыразимое делать выразимым и непостижимое для всех объявлять постижимым было бы признаком дерзкой и самоуверенной души»[1]. Во 2-м Слове Симеон выступает против тех, кто дерзает богословствовать, не увидев Бога и не получив благодати Святого Духа:

> ...Мне приходится удивляться многим людям, которые, прежде чем родиться от Духа и сделаться чадами Его, не боятся говорить и философствовать о Боге. Вот почему, когда слышу, что некоторые из них философствуют и нечисто богословствуют о Божественных и недостижимых предметах, объясняя — без вразумляющего Духа — то, что к Нему относится и Его касается, трепещет дух мой, и становлюсь я словно вне себя, обдумывая и рассматривая недоступность для всех Божества и то, как, не зная ни того, что у нас под ногами, ни самих себя, мы [по причине] отсутствия [в нас] страха Божия и по дерзости готовы философствовать о недоступных нам предметах.[2]

Кому же тогда позволительно «философствовать о Боге»? Тем, кому, как говорит Симеон в 21-м Гимне, от Бога Отца через Сына ниспослан Святой Дух, а именно «нищим духом и жизнью, чистым сердцем и телом»[3], «просвещенным светом» Духа[4]. Пока душа не очищена и сердце не просвещено, духовное око не открыто и ум не удостоен созерцания Божественного света, пока человек не ощутил сладость Божества и не обрел Христа в себе, ему не следует «философствовать или говорить о Духе», заключает Симеон[5].

---

[1] Theol. 1, 1–4.

[2] Theol. 2, 35–43. Ср. также: *Василий Великий*. Письмо 235, 2, 13–31 [45–46].

[3] Hymn 21, 45–68.

[4] Hymn 21, 104.

[5] Hymn 21, 161–178.

## 2. Непостижимость Бога

Другим лейтмотивом Симеона, как и Григория, была тема непостижимости Божией — одна из характерных тем восточно-христианского богословия[1]. Григорий, полемизируя с Платоном, утверждавшим, что «постичь Бога трудно, а изречь невозможно»[2], говорит: «изречь невозможно, а постичь еще более невозможно»[3]. Утверждение о непостижимости Божией является, по сути, отправной точкой богословствования Григория, которое потому может быть охарактеризовано как изначально апофатическое[4]. Бог непостижим по Своей сущности (οὐσία), хотя мы знаем о Его существовании из восприятия тварного мира[5]. Следующий хорошо известный текст Григория суммирует его учение о непостижимости Божией; в богословской мысли Григория эта тема неразрывно связана с учением об обожении человека:

> Бог... обладает всецелым бытием и объединяет его в Себе, не имеющее ни начала, ни конца. Как некий океан сущности (πέλαγος οὐσίας), беспредельный и неограниченный, превосходящий всякую идею времени и природы, одним умом Он может быть очерчен — и то весьма неясно и неполно, и не Он Сам, но то, что вокруг Него — когда собирают воедино те или другие представления о Нем в один какой-то облик истины, убегающий прежде, чем будет уловлен, и

---

[1] Ср.: *Иустин*. 2-я Апология, 6; *Климент Александрийский*. Строматы, 5, 81, 2–5; 82, 4; *Ориген*. О началах, 4, 3, 14; *Василий Великий*. Против Евномия, 1, 10; *Иоанн Златоуст*. О непостижимости Божией; и др. Последнее сочинение было знакомо Симеону, в чьих Гимнах (19; 21; 29–31) встречаются семь аллюзий на него. См.: *Turner*. Fatherhood, 50.

[2] Тимей 28c. Эта цитата из Платона очень часто встречается у христианских авторов II–III вв.

[3] Слово 28, 4, 1–6 [107–108].

[4] Ср.: *Winslow*. Dynamics, 28–29. О теме непостижимости Божией у Григория см.: *Иларион (Алфеев), иеромонах*. Жизнь и учение св. Григория, 239–247.

[5] Слово 28, 5, 12–6, 8 [110].

ускользающий прежде, чем будет представлен, с такой же быстротой озаряющий наш ум (ἡγεμονικόν), если он очищен, с какой летящая молния озаряет взор. Мне кажется, что это для того, чтобы постигаемым привлекать к Себе, — ибо абсолютно непостижимое является безнадежно недоступным, — а непостижимым приводить в удивление, через удивление же возбуждать большее желание, через желание очищать, а через очищение делать богоподобными; когда же сделаемся такими, тогда уже [чтобы Бог] беседовал [с нами] как со Своими... [и чтобы нам] беседовать с Богом, соединившимся с богами и познанным ими, может быть, настолько же, насколько Он знает познанных Им (*1 Кор*. 13:12)[1].

Как видим, Григорий, с одной стороны, настаивает на радикальной непостижимости Бога; с другой, — утверждает, что Бога можно «очертить» умом, хотя бы в какой-то степени. Сущность Божия совершенно недоступна, или, вернее, Бог — вне самого понятия сущности; в то же время в Боге есть нечто доступное. Путь, по которому мысль движется к постижению Божественного, состоит из нескольких ступеней: влечение, удивление, желание, очищение, озарение, обожение, богопознание.

Подобный же подход к теме непостижимости Божией мы находим у Симеона[2]. Используя апофатические выражения, Симеон постоянно подчеркивает, что Бог Троица «невыразим, безначален, несотворен, непостижим, неделим и не может быть нами понят или словесно описан»[3]. Богословы древности рассуждали о Божественных предметах лишь ради того, чтобы сокрушить богохульства еретиков, а не ради того, чтобы изъяснить Божественную природу (φύσις)[4]. Священное Писание также не открывает нам, каков Бог, но лишь свидетельствует о том, что Бог существует[5]. Вслед за Григорием, Симеон сравнивает Бога с «великим океаном

[1] Слово 38, 7, 5–22 [114–116].

[2] О теме непостижимости Божией у Симеона см. также: *Василий (Кривошеин), архиепископ*. Симеон, 168–180.

[3] Theol. 1, 139–141.

[4] Theol. 2, 247–251.

[5] Theol. 2, 257–260.

и морем морей» (πέλαγος μέγα καὶ θάλασσα θαλασσῶν), столь безграничным, что постичь его в полноте никоим образом невозможно[1]. Подобно Григорию, Симеон описывает Бога как свет, который ускользает, как только человеку покажется, что он достиг его:

*...Имея свет, ты не имеешь его,*
*Ибо ты имеешь, потому что видишь,*
*Но ни удержать его ты не в силах,*
*Ни взять своими руками.*
*Тебе кажется, что ты ничего не имеешь,*
*Но ты раскрываешь ладони,*
*В них светит солнце,*
*И ты думаешь, что держишь его...*
*Внезапно ты сжимаешь их,*
*И оно оказывается неудерживаемым (ἀκράτητος),*
*И таким образом ты снова ничего не имеешь*[2].

Симеон вторит Григорию, когда высказывает мысль о том, что между нами и Богом существует стена, которая воздвигнута нашими грехами и может быть разрушена лишь покаянием; пока же она не разрушена, мы неспособны не только постичь Бога, но даже понять нашу собственную человеческую природу[3].

Тем не менее, несмотря на непостижимость Божию, мы не оставлены в полной тьме и невéдении. Напротив, продолжает Симеон, нам дано говорить о Боге столько, сколько позволяет наша человеческая природа, дабы не потерять Его полностью из виду из-за слишком продолжительного молчания[4]. Бог «непостижимо постижим» для человеческого ума[5]; Он — «Тот, Кто удостоил нас того, чтобы, [отталкиваясь

[1] Hymn 23, 283–294; Theol. 2, 263–273. См. также сравнение Бога с безбрежным морем у Максима Исповедника: О любви, 4, 1 [193].

[2] Hymn 23, 118–129.

[3] Theol. 1, 253–257.

[4] Theol. 1, 141–144.

[5] Hymn 23, 74–79.

от постижимого] для нас, показать нам то, что выше нас, хотя и неясно и словно некоторым образом в тени»[1]. Степень нашего знания о Боге, согласно Симеону, пропорциональна степени нашей веры[2]. Люди получают познание Бога

> ...посредством разнообразных знамений, загадок, зеркал, таинственных и неизреченных действий, Божественных откровений, неярких осияний, созерцания логосов творения (θεωρίας τῶν λόγων τῆς κτίσεως)[3], и посредством многого другого, при помощи чего ежедневно возрастает вера таковых [людей] и возвышается до любви Божией[4].

Итак, утверждая, что Бог непостижим и непознаваем, Симеон тем не менее уверен, что в Боге есть нечто доступное пониманию. Такое понимание непостижимости Божией традиционно для богословов Восточной Церкви. У его истоков — великие Отцы IV в.; оно развивалось на протяжении всей истории византийской богословской мысли и в конечном итоге, в XIV столетии, было возведено в ранг догмата. По учению Григория Паламы, с именем которого связаны богословские споры XIV в., Бог непостижим в Своей сущности, но может быть постигнут в Своих энергиях. Эти Божественные энергии по природе неотличимы от Самого Бога. Они не являются эманациями Божества в платоно-плотиновском смысле, но «являются Самим Богом в Его действии и откровении миру»[5]. Уже у Григория Богослова мы находим

---

[1] Theol. 1, 222–224.

[2] Theol. 1, 189–191.

[3] Т. е. созерцания сокровенных причин, сокровенного смысла всего, что окружает человека в тварном мире. Подробнее о теме «созерцания логосов творения» у Симеона см.: *Völker*. Praxis, 313–315.

[4] Theol. 1, 194–200.

[5] *Ware*. Church, 68. Мы еще вернемся к этому положению, когда будем раскрывать тему ви́дения Бога у Симеона. О паламизме и его понимании различия между сущностью и энергиями Божиими см.: *Meyendorff*. Study, 202–227; *Lossky*. Mystical Theology, 67–90; *Deseille*. Connaissance, 4; *Pelikan*. Spirit, 269–270; *Ware*. Church, 67–69. Современную научную критику паламизма см. в: *Ivanka*. Plato, 374–421.

подобное же различение между сущностью и энергиями Бога[1]. А по словам Василия Великого, «мы знаем Бога нашего по Его энергиям, но не претендуем на то, что можем приблизиться к Его сущности. Ибо энергии Его нисходят к нам, сущность же Его остается недоступной»[2].

У Симеона мы находим различение между тем, что в Боге совершенно непостижимо, т. е. Его «природой» (φύσις), или «сущностью» (οὐσία), и тем, что человек может постичь, — а именно «таинственными и поистине невыразимыми, посредством осияния Святого Духа, созерцаниями и сверхвеликолепными непознаваемыми познаниями (ἄγνωστοι γνώσεις), т. е. несозерцаемыми созерцаниями (ἀθέατοι θεωρίαι) сверхсветлой и сверхневедомой славы и Божества Сына и Слова Божия»[3].

Терминологически учение Симеона о сущности и энергиях не столь стройно, как учение Григория Паламы: у Симеона можно отметить некоторую непоследовательность в употреблении терминов «природа» и «сущность»[4]. Тем не менее, близость между учениями обоих авторов весьма очевидна: и у Симеона, и у Григория Паламы мы находим

---

[1] Слово 29, 16, 12–23 [210–212]; Слово 31, 5, 10 [284].

[2] Письмо 234, 1 [42].

[3] Eth. 3, 125–129. Подробное изложение учения Симеона о Божественной сущности и энергиях см. в: *Krivochéine*. Essence, 151–170.

[4] Например, Симеон рассуждает, можно ли вообще применять понятие «сущность» к Богу, Который совершенно вне всякой сущности: Hymn 47, 37–42. По мнению Симеона, сущность Божия «над-сущностна»: Hymn 31, 6–14. Тем не менее, в одном месте Симеон утверждает, что видит Бога в самой Его сущности: Hymn 52, 52. А в других местах он говорит, что через созерцание Бога его собственное существо сливается с сущностью Божией: Hymn 7, 25–27. Как пишет архиепископ Василий (Кривошеин), непоследовательность Симеона в использовании этих богословских терминов не означает противоречивости самого учения Симеона: бóльшая часть подобных «противоречий» объясняется парадоксальным и антиномичным характером тайны христианства, к которой Симеон подходил конкретно и экзистенциально. См.: *Василий (Кривошеин), архиепископ.* Симеон, 178; ср.: *Krivochéine*. Essence, 168–170. Следует также принять во внимание то обстоятельство, что спор о различии между сущностью и энергиями Божиими разгорелся в

синтез святоотеческого учения о непостижимости и непознаваемости Бога.

Примечательно, что Симеон усиленно подчеркивает парадоксальное соотношение между радикальной непостижимостью Бога и человеческой способностью постичь Непостижимого. В 23-м Гимне Симеон говорит от лица Бога:

*Как недостижимый, Я не внутри,*
*А как достижимый, не вне нахожусь;*
*Будучи же неограничен —*
*Ни внутри, ни вне...*
*Я все ношу внутри*
*Как содержащий всю тварь,*
*Но нахожусь вне всего,*
*Будучи отделен от всего...*
*Ища же Меня духовно,*
*Ты найдешь Меня неограниченным,*
*А потому, опять же, нигде —*
*Ни внутри, ни вне...*[1]

Таким образом, Бог представляется Симеону парадоксальной тайной, совершенно непостижимой для человеческой мысли. Вместе с тем, по его учению, тайна Бога может быть приоткрыта тем, кто достиг обожения. Но и в этом случае она остается выходящей далеко за пределы человеческого разума.

### 3. Божественные имена

Наиболее известное изложение христианского учения о Божественных именах содержится в одноименном трактате Дионисия Ареопагита.

---

Византии спустя три столетия после Симеона, который не был вовлечен в дискуссию по этому вопросу, а потому от него не стоит ожидать строгой последовательности в использовании тех или иных терминов.

[1] Hymn 23, 20–49.

Однако не автор Ареопагитских творений, живший предположительно в V в., а Григорий Богослов, живший в IV в., был первым христианским писателем, изложившим это учение с большой ясностью[1]. Отправной точкой рассуждений Григория о Божественных именах служит положение о том, что «Божество неименуемо» (τὸ θεῖον ἀκατονόμαστον)[2], поскольку природа Его непостижима. Мысль человека не в состоянии объять Бога, и голос не может выразить Его[3]: поэтому в человеческом языке нет слова или имени, которые были бы достойны Его. Однако дабы как-то описать Его, богословы заимствуют выражения из «того, что окрест Бога» (τὰ κατ᾽ αὐτόν), и создают неясный и слабый образ Его при помощи человеческих слов[4]. Именно на Григория Богослова, по-видимому, ссылался Ареопагит, когда говорил, что «богословы воспевают [Бога] и как безымянного (ἀνώνυμον), и как сообразного всякому имени (ἐκ παντὸς ὀνόματος)»[5]. И у Григория, и у Ареопагита мы находим перечисление имен Божиих[6], причем Григорий особо оговаривается, что из всех имен наиболее угодным Самому Богу является имя «Любовь»[7].

Симеон Новый Богослов высказывает мнение о том, что все слова и выражения, используемые для описания Бога, пришли в мир от Бога, благодаря Которому человек получил способность давать имена тварям; что же касается имени Самого Бога, то оно неведомо нам, за исклю-

---

[1] См.: *Иларион (Алфеев), иеромонах*. Жизнь и учение св. Григория, 247–255. Следует отметить, что учение о Божественных именах разрабатывалось всеми тремя Великими Каппадокийцами. Кроме них, другой великий писатель IV в., Ефрем Сирин, по-своему сформулировал это же учение. См.: *Brock*. Luminous Eye, 60–66, 146–147. Относительно возможного сирийского происхождения ареопагитского учения о Божественных именах см. также: *Louth*. Denys, 78–81.

[2] Слово 30, 17, 1 [260].

[3] Слово 30, 17, 9–10 [262].

[4] Слово 30, 17, 11–12 [262].

[5] О Божественных именах, 1, 6, 1–2 [118].

[6] См.: *Григорий Богослов*. Слово 30, 18, 1–30, 31 (имена Христа); *Дионисий Ареопагит*. О Божественных именах, 1, 6–13, 3 (имена Божии).

[7] Слово 22, 4 [226].

чением имени ὁ ὤν ἄφραστος Θεός («Бог Сущий невыразимый»)[1]. Согласно Симеону, неименуемость и невыразимость Бога суть следствия непостижимости Его природы. Обращаясь к Богу в своей «Мистической молитве» (являющейся прозаическим введением к сборнику «Гимнов»), Симеон говорит: «Прииди, сокровище безымянное (ἀκατονόμαστος)... Прииди, имя (ὄνομα) всегда желанное и везде повторяемое, хотя для нас совершенно невозможно сказать, кто Ты, и узнать, каков Ты или откуда»[2]. Природа Божия совершенно неизъяснима (ἀνερμήνευτος), и ни один человек никогда не познал ни имени, ни природы, ни образа, ни вида, ни сущности Бога[3].

Вместе с тем, Симеон прибегает к множеству имен, образов и сравнений, когда говорит о Боге и Его свойствах. Если сравнить перечисление имен Божиих в «Мистической молитве» Симеона с подобными же перечислениями, встречающимися у Григория Богослова и Дионисия Ареопагита, окажется, что некоторые имена являются общими для всех трех авторов, а некоторые встречаются только у Симеона:

> Прииди, свет истинный! Прииди, жизнь вечная! Прииди, сокровенное таинство! Прииди, безымянное сокровище! Прииди, неизреченное могущество! Прииди, непостижимое лицо! Прииди, непрестанное ликование! Прииди, невечерний свет! Прииди, истинная надежда всех стремящихся к спасению! Прииди, лежащих пробуждение! Прииди, мертвых воскресение! Прииди, могущественный,

---

[1] Hymn 21, 248–256 (Ср.: *Исх*. 3:14). Ср. мысль Григория Богослова о том, что имена «Сущий» и «Бог» являются наименованиями Божественной сущности: Слово 30, 18 [62].

[2] Мистическая молитва, 4–14. Этот текст имеет надписание (возможно, сделанное Никитой): «Молитва Святому Духу». Однако текст завершается славословием Святой Троице, а некоторые выражения в нем приложимы скорее ко Христу, чем к Святому Духу («созерцая Тебя», «вкушая и пия Тебя» в строках 48–50, что у Симеона обычно относится к мистическому видению Христа или к Евхаристии). Можно, следовательно, думать, что молитва обращена не к Святому Духу, но к Богу Троице.

[3] Hymn 12, 37–39.

всегда творящий, претворяющий и изменяющий все одним движением воли! Прииди, невидимый, совершенно неосязаемый и неизведанный! Прииди, всегда остающийся неподвижным и [вместе с тем] ежечасно весь движущийся!.. Прииди, радость вечная! Прииди, венец неувядающий! Прииди, порфира великого Бога и Царя нашего! Прииди, пояс кристалловидный и усыпанный драгоценными камнями! Прииди, подножие неприступное! Прииди, царская багряница и поистине самодержавная десница![1]

Такие именования, как «свет», «жизнь вечная», «невечерний свет», «невидимый», «мертвых воскресение», основаны на библейской и литургической традициях. Но Симеона как будто не удовлетворяет традиционный набор имен Божиих, и он изобретает свои, весьма нетрадиционные и поэтичные имена, например, «венец», «подножие», «пояс». Эти и многие другие Божественные имена, которые мы находим в творениях Симеона, но не встречаем у других Отцов, порождены личной глубокой любовью Симеона к Богу, которая не удовлетворялась существующими именованиями и образами и требовала более личного и менее традиционного способа выражения.

Другое перечисление Божественных имен содержится в Гимне 45-м, где Симеон говорит о видении Божественного света:

*Ибо это Единое, когда явится, воссияет и озарит,*
*Когда становится причастным и преподается, бывает*
*всяким благом.*
*Потому не одним, но многими [именами] мы называем Его:*
*Светом, миром, радостью, жизнью, пищей и питием,*
*Одеждой, покровом, скинией и Божественным домом,*
*Востоком, воскресением, упокоением, купелью,*
*Огнем, водой, рекой, источником жизни и потоком,*
*Хлебом и вином, общим насыщением[2] верных,*

[1] Мистическая молитва, 3–18.

[2] Букв.: «лакомством» (καρυκεία).

*Пиршеством и наслаждением, которым мы таинственно*
*наслаждаемся,*
*Солнцем поистине незаходимым, звездой вечно сияющей,*
*И светильником, светящим внутри душевного жилища*[1].

В этом перечислении можно различить три рода Божественных имен: те, что имеют отношение к евхаристической символике («пища», «питие», «хлеб», «вино», «пиршество», «насыщение»); те, что связаны с крещальной символикой («одежда», «купель», «вода», «источник», «поток»); и те, что относятся к мистике света («свет», «восток», «огонь», «солнце», «звезда», «светильник»). Все эти три группы отражают опыт сопричастности человека Божеству: Крещение, Евхаристия и мистическое видение света являются, по Симеону, тремя основными аспектами этого опыта. Многие имена, перечисленные Симеоном, встречаются и у Дионисия Ареопагита, который среди имен Божиих также упоминает «жизнь», «свет», «источник жизни», «солнце», «звезду», «огонь», «воду» и др.[2] Однако для Симеона особенно характерно «опытное» происхождение Божественных имен: если, по Дионисию, неименуемое Божество получает именования, когда бывает «воспеваемо богословами»[3], то, согласно Симеону, Оно становится именуемым, когда «явится, воссияет и озарит», а также когда Оно «становится причастным и преподается».

Подобное же перечисление имен Божиих содержится в следующем отрывке из 1-го Гимна, обращенном ко Христу:

*О Христос, Ты — Царствие Небесное (Мф.* 3:5*),*
*Ты — земля кротких (Мф.* 5:5*),*
*Ты — рай зеленеющий, Ты — чертог Божественный,*
*Ты — неизреченный дворец, Ты — трапеза всех,*
*Ты — хлеб жизни (ср.: Ин.* 6:35*), Ты — новейшее питие,*
*Ты — и чаша воды, Ты — и вода жизни (Откр.* 21:6*),*

---

[1] Hymn 45, 29–39.

[2] Ср.: О Божественных именах, 1, 6 [118–119].

[3] Там же, 1, 6 [118].

*Ты — светильник неугасимый для каждого из святых,*
*Ты — и одеяние, и венец, и раздаятель венцов,*
*Ты — и радость, и упокоение, Ты — и наслаждение,*
*и слава,*
*Ты — и ликование, Ты — и веселие...*[1]

Мы снова видим, как Симеон пользуется именами библейского или литургического происхождения, перемежая их с именами, вышедшими из-под его собственного пера. Если сравнить цитированный отрывок с именами Христа в 30-м Слове Григория Богослова, мы увидим, что, в отличие от Симеона, Григорий сознательно ограничивает себя именами библейского происхождения[2]. Однако в поэтических произведениях Григория, в частности, в его «Песни Христу после безмолвия на Пасху», мы находим менее традиционные имена Христа, например, **πατροφαές** («Свет Отчий»), **υἱόγονος** («Сынородный»), **ὀλβιόδωρος** («Податель блаженства»), **ἆσθμα νόον** («Дыхание ума»), **φερέσβιος** («Носитель жизни») и т. д.[3] Главное различие между Григорием и Симеоном в данном случае заключается в том, что Григорий пользуется языком классической греческой поэзии, тогда как язык Симеона не обусловлен каким-либо литературным источником или поэтическим стилем.

Представляет большой интерес использование Симеоном термина «любовь» (**ἀγάπη**) в качестве одного из имен Божиих. Как мы уже упоминали, Григорий Богослов считал, что это имя наиболее угодно Самому Богу; Симеон же считает, что «любовь» есть даже не имя, но сама сущность неименуемого Бога, Который одновременно непостижим и постижим:

---

[1] Hymn 1, 132–140.

[2] Вот имена Христа, перечисляемые Григорием: Сын, Единородный, Слово, Премудрость, Сила, Истина, Образ, Свет, Жизнь, Правда, Освящение, Избавление, Воскрешение, Человек, Сын Человеческий, Христос, Путь, Дверь, Пастырь, Овца, Агнец, Архиерей, Мелхиседек, Царь Салима, Мир, Царь Правды. См.: Слово 30, 20, 1–21, 31 [266–274].

[3] Песнопения исторические, 38 [1325–1329].

*Кто даст мне тишину и безмолвие от всего,*
*Чтобы я насытился красотой и видением Того,*
*Чья непостижимость воспламеняет эту любовь (πόθος),*
*А ипостасная любовь (ἐνυπόστατος πόθος) в какой-то*
*степени доступна.*
*Ибо любовь (ἀγάπη) есть не имя, но Божественная*
*сущность (οὐσία θεία),*
*Сообщимая и недоступная и совершенно*
*Божественная*[1].

Любовь как мистическая сущность Бога, продолжает Симеон, совершенно непостижима, но когда она «ипостазируется», она «сообщает себя» и становится доступной[2].

Рассматривая учение Симеона о Божественных именах, его ученик и биограф Никита Стифат говорил следующее:

> Итак, способному верно изучить слова этого Божественного отца и исследовать их глубину должно с пониманием смотреть на его исступление и обожение... как он, одержимый влечением к Богу (ἔρωτι κάτοχος τοῦ Θεοῦ) и уязвленный любовью (ἀγάπης), призывал и называл Его различными Божественными наименованиями, подражая в этом великому Дионисию... Божественный отец Симеон как мудрый богослов воспевает Божественную и сверхъестественную Природу как неименуемую (ἀνώνυμον) и как причину всякого имени именуемого (παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου)...[3]

Указав на связь между Симеоном и Дионисием Ареопагитом в том, что касается употребления различных имен Божиих, Никита утверждает, что богатство и разнообразие Божественных имен у Симеона обусловлено тем, что сам Симеон был «одержим влечением» и «уязвлен

---

[1] Hymn 52, 11–14.

[2] Hymn 52, 15–19.

[3] Предисловие, 59–67 и 206–208. Ср.: *Дионисий Ареопагит*. О Божественных именах, 1, 6, 1–2 (см. цитату выше).

любовью» к Богу. Дело, следовательно, не в том, что Симеон «подражает» Дионисию, но скорее в том, что богословие и опыт Симеона соответствуют богословию и опыту предшествовавших ему Отцов.

## 4. Апофатическое богословие

Мы уже несколько раз упоминали о том, что в своих писаниях Симеон широко пользуется апофатической терминологией.

Теоретические обоснования апофатического богословия были сделаны Дионисием Ареопагитом[1]. Однако и до Ареопагита апофатизм, исходящий из представления о непостижимости Божией, был характерен для многих восточно-христианских писателей[2]. Главный принцип апофатического богословия следующий: поскольку о Боге ничего нельзя сказать утвердительно, о Нем следует говорить в отрицательных терминах и описывать Его, так сказать, «от противного»[3]. Иными словами, следует говорить не о том, чем является Бог, но лишь о том, чем Он не является. Апофатический язык имеет мистическую природу: Отцы Церкви нередко прибегают к нему именно тогда, когда речь идет об опытном соприкосновении души с Божеством, о «таинственной взаимосвязи между душой и Богом»[4]. Если катафатическое богословие имеет дело с тем, что можно утверждать о Боге на основании Его действий и проявлений в тварном мире, то апофатическое богословие отражает такое мистическое состояние, «когда, в присутствии Божием, слово и мысль умолкают, и мы повержены в молчание»[5].

Как мы уже говорили в другом месте[6], терминологически апофатизм обычно выражается одним из четырех способов: 1) через прямое

---

[1] См.: О мистическом богословии, 3 [146–147].

[2] Ср.: *Pelikan*. Spirit, 258–259. Относительно патристической концепции апофатического богословия см.: *Hochstaffl*. Theologie, 82–155; *Gendle*. Approach, 245–276.

[3] Ср.: *Pelikan*. Spirit, 32.

[4] *Louth*. Origins, 177.

[5] Ibid., 165.

[6] *Иларион (Алфеев), иеромонах*. Таинство веры, 33.

отрицание, т. е. употребление терминов с отрицательной приставкой ἀ-, ἀν- (не-, без-); 2) через превосходную степень, т. е. использование слов с приставкой ὑπερ- (сверх-); 3) через употребление парадоксальных понятий, заведомо противоположных ожидаемому (например, «мрак» вместо «свет», «незнание» вместо «знания»); 4) через употребление оксиморонов — словесных пар, в которых одно слово семантически противоположно другому («видеть невидимое», «постигать непостижимое»)[1]. Среди предшественников Симеона можно выделить четырех авторов, которые больше, чем прочие Отцы, пользовались апофатической терминологией: Климент Александрийский, Григорий Нисский, Дионисий Ареопагит и Максим Исповедник.

Наиболее известным и классическим примером развитой апофатической терминологии являются Ареопагитики: в них можно найти все упомянутые виды терминологии[2]. Дионисий говорит о Боге в отрицательных и превосходных терминах, называя Его ἄγνωστος (неведомый, непознаваемый), ἀκατάληπτος (непостижимый), ἀκατονόμαστος (неименуе-

[1] Предложенная нами классификация не претендует на исчерпывающую полноту. Можно рассматривать термины с двойной приставкой — превосходной и отрицательной (ὑπεράγνωστος, сверх-непознаваемый) — как еще одну, пятую, категорию. С другой стороны, нашу третью и четвертую категории вполне можно свести в одну, объединив оксимороны с парадоксальными утверждениями.

[2] Отметим разницу между Ареопагитом и Григорием Богословом в их отношении к апофатическому богословию. Оба признают апофатизм одним из способов уравновесить катафатические богословские утверждения и оба широко используют апофатическую терминологию. Однако Дионисий подчеркивает теоретическое превосходство апофатического богословия, которое он определяет как восхождение от низшего к высшему, считая катафатизм схождением от высшего к низшему. См.: О мистическом богословии, 2 [145]. Григорий, напротив, утверждает, что катафатизм более удобен: «Любопытствующий о природе Сущего не остановится на том, чем Он не является, но к тому, чем Он не является, добавит и то, чем Он является, ведь легче что-то одно постичь, чем все по отдельности отрицать». См.: Слово 28, 9, 30–32 [118–120]. Ср.: *Иларион (Алфеев), иеромонах*. Жизнь и учение св. Григория, 227–229.

мый), ἄληπτος (недоступный), ἀμέθεκτος (непричастный), ἀνώνυμος (безымянный), ἀόρατος (невидимый), ἄπειρος (беспредельный), ὑπεράγαθος (сверхблагой), ὑπεράγνωστος (сверхневедомый), ὑπεράῤῥητος (сверхневыразимый), ὑπερούσιος (сверхсущностный), ὑπέρφωτος (сверхсветлый), и даже ὑπέρθεος (сверх-бог)[1]. Дионисий широко использует такие оксиморoны, как «сверхсветлый сумрак»[2], «сверхсущностная Сущность»[3], а также парадоксальные утверждения, например, «будучи выражен, остается невыразимым, и будучи постигнут, остается непостижимым»[4], или «невидением и незнанием увидеть и познать»[5].

Сопоставляя апофатический словарь Симеона со словарем Дионисия[6], мы видим, что оба автора пользуются сходной терминологией. Впрочем, язык Симеона значительно богаче, когда дело касается отрицательной терминологии, и более ограничен в употреблении терминов с превосходной степенью. Симеон использует почти все отрицательные термины, встречающиеся в Ареопагитиках, но добавляет к ним термины собственного изобретения, а также такие, которые он заимствует в других, не-ареопагитских, источниках, например ἀθεώρητος (несозерцаемый)[7], ἀκατανόητος (неуразумеваемый)[8], ἀκράτητος (неудерживаемый)[9], ἀμαράντινος или ἀμάραντος (неувядающий)[10], ἀμετακίνητος (неизменный)[11], ἀμήχανος (невыразимый)[12],

---

[1] Полный перечень см. в: PTS 36, 269–276; 297–298.

[2] О мистическом богословии, 2 [145].

[3] О Божественных именах, 5, 1 [180].

[4] Письмо 3 [159].

[5] О мистическом богословии, 2 [145].

[6] Ср.: *Fraigneau-Julien*. Sens, 100 ff.

[7] Hymn 35, 19. Ср.: *Григорий Нисский*. Против Евномия, 3, 1, 27 [13].

[8] Hymn 20, 227; 31, 31; 47, 38 и др. Ср.: *Григорий Нисский*. Большое Огласительное Слово [62].

[9] Hymn 23, 118; 26, 38, и др.

[10] Соответственно: Мистическая молитва 15 и Hymn 48, 110. Ср.: *Кирилл Александрийский*. Беседы на Евангелие от Луки, 23, 27 [936 C].

[11] Мистическая молитва 10; 48; Hymn 22, 60. Ср.: *Климент Александрийский*. Педагог, 1, 9 [140]; *Григорий Нисский*. О молитве, 2 [23].

[12] Обычно ἀμήχανος κάλλος (невыразимая красота). Ср.: Hymn 22, 202; 24, 283; 47, 49; 49, 29; 49, 78.

ἀναμάρτητος (безгрешный)[1], ἀνεκλάλητος, ἀνέκφραστος, ἀνεκφώνητος, ἀνερμήνευτος (неизреченный)[2], а также никогда ранее не встречавшийся термин ἀνυπερήφανος (негордый)[3], и многие другие.

Среди терминов с приставкой превосходной степени мы находим у Симеона преимущественно термины литургического происхождения, такие как ὑπεράναρχος (пребезначальный)[4], ὑπερδεδοξασμένος (препрославленный)[5], ὑπερευλογμένος (преблагословенный)[6], ὑπερεύσπλαγχνος (премилосердный)[7], ὑπερπλήρης (сверх-полный)[8] и некоторые другие.

Оксимороны используются Симеоном очень обильно. Он говорит о «животворной мертвости»[9], «сверхчувственном чувстве»[10], «неподвижно движущемся» уме[11], «неощутимом ощущении», «внетелесном теле»[12], «непостижимом постижении», «невообразимом образе»[13]. Особенно богат оксиморонами язык Гимнов: здесь мы находим такие выражения, как «мера безмерного»[14], «достижимо недостижимое»[15], «несмешиваемое смешение»[16], «начало безначального»[17], «неизменно

---

[1] Hymn 36, 13; 36, 54, и др.

[2] Соответственно, Hymn 1, 6; Hymn 4, 41; Мистическая молитва, 5; Hymn 23, 5. Эти четыре термина равнозначны ареопагитскому термину ἄῤῥητος (невыразимый), который мы также находим у Симеона. См.: Hymn 1, 6; 20, 242; 36, 59, и др.

[3] Euch. 1, 158.

[4] Hymn 23, 10.

[5] Hymn 24, 198.

[6] Hymn 47, 2.

[7] Hymn 50, 90.

[8] Hymn 31, 70.

[9] Cat. 28, заглавие.

[10] Cap. 2, 2.

[11] Cap. 2, 18.

[12] Eth. 1, 21–22.

[13] Ср.: Eth. 4, 855–860.

[14] Hymn 1, 182.

[15] Hymn 23, 77; 23, 80; 23, 104; 23, 154.

[16] Ср.: Hymn 23, 155; 30, 156; 30, 426; 31, 136.

[17] Hymn 23, 9.

изменяющийся»[1], «разделенный без разделения»[2], «видеть безвидно»[3], «высказывать неизреченное»[4] и другие.

При чтении Симеона порой встречаешь парадоксальные утверждения, смысл которых раскрывается только в контексте апофатической традиции. Симеон говорит о мысленном солнце, которое «все присутствует везде и все никоим образом нигде»[5]; о восхождении того, кто превыше всякого знания, к «всецелому незнанию»[6]; об уме, который «весь покрыт Божественным мраком и светом»[7]; о Боге, Который «всегда пребывает неподвижным и ежечасно весь движется»[8]. Симеон, подобно Ареопагиту, использует на равных противоположные термины, — такие как знание — незнание, свет — тьма, чувство — бесчувствие, — когда речь идет о Боге или человеческом опыте причастности к Божественному:

> Умножение познания Бога становится причиной и источником незнания всего другого, и не только всего другого, но и самого Бога. И обилие Его осияния есть совершенное невидение, а сверхчувственное чувство, выходящее за пределы чувств, есть нечувствие всего, что вне его[9].

Симеон не настаивает на превосходстве апофатического языка над катафатическим, однако, обращаясь к богословским темам, весьма широко пользуется апофатической терминологией. Причина этому, как нам кажется, заключается в мистическом характере его богословия, в его глубоком чувстве непостижимости Бога и в его опыте непосред-

---

[1] Hymn 26, 45; 51, 97.
[2] Hymn 18, 41; 19, 28.
[3] Hymn 50, 34.
[4] Hymn 21, 295; Ср.: *2 Кор*. 12:4.
[5] Cap. 2, 25.
[6] Cap. 2, 13–17.
[7] Cap. 2, 18.
[8] Мистическая молитва 11–12.
[9] Cap. 2, 2.

ственной близости с Богом, — опыте, передать который в положительных выражениях он подчас оказывался не в силах. В этом смысле Симеон близок таким предшествующим ему мистическим писателям, как Григорий Нисский, Дионисий Ареопагит и Максим Исповедник, хотя прямых заимствований из сочинений этих авторов мы у Симеона не находим.

## 5. «Бог есть свет»

Особый интерес Симеона к учению о Боге как свете вызван пережитым им опытом видений света, о котором мы будем подробнее говорить в Главе IX. Здесь же мы ограничимся анализом святоотеческих корней этого богословского учения, которое восходит к Иоанну Богослову[1] и которое было развито многими Отцами Церкви до Симеона, в первую очередь Григорием Богословом. В учении о Боге как свете очевидна прямая связь между тремя авторами, которых Церковь удостоила имени «Богослова»: Иоанном, Григорием и Симеоном.

Для Григория тема Божественного света имела очень большое значение: самую природу Божию он, преимущественно перед любым другим термином, определяет как «свет». Григорий выработал специальную «терминологию света», которая присутствует в большинстве его литературных произведений[2]. С наибольшее полнотой и ясностью учение о Божественном свете выражено Григорием в Словах 38–40, которые особенно ценил Симеон Новый Богослов; он ссылается на них более двадцати раз[3]. Вот отрывок из Слова 40-го, который может служить кратким суммарным изложением учения Григория о Боге как свете:

---

[1] Ср.: *1 Ин.* 1:5 и др. Анализ учения Иоанна Богослова о Боге как о свете см. в: *Dodd*. Gospel, 201–206, 345–361. О патристическом учении о Боге как свете см., в частности: *Pelikan*. Light, 21–36.

[2] *Moreschini*. SC 356, 63; *Idem*. Luce, 535–542. Подробнее о раскрытии данной темы Григорием Богословом см.: *Иларион (Алфеев), иеромонах*. Жизнь и учение св. Григория, 355–362.

[3] *Turner*. Fatherhood, 47.

Бог есть свет высочайший, недоступный, несказанный, ни умом не постигаемый, ни словом не изрекаемый, просвещающий всякую разумную природу. Он — то же в духовном мире, что солнце в чувственном. По мере нашего очищения Он представляется нами, по мере представления возбуждает к Себе любовь, по мере любви нашей вновь умопредставляется; Он созерцаем только Сам Собою и постижим лишь для Самого Себя, изливаясь лишь в малой степени на то, что вне Его. Я говорю о свете, созерцаемом в Отце, Сыне и Святом Духе...[1]

Далее Григорий говорит, что второй после Бога свет — это ангел[2], а третий свет — человек; существует также свет тварного мира. Светом является заповедь Божия (*Быт*. 2:16–17), синайский Закон (*Исх*. 34:29–35), купина неопалимая (*Исх*. 3:2), столп огненный для Израиля (*Исх*. 13:21); свет восхитил Илию на огненной колеснице (*4 Цар*. 2:11) и озарил пастухов при рождении Христа (*Лк*. 2:9); свет — звезда, ведшая волхвов в Вифлеем (*Мф*. 2:9); свет — Божество, открывшееся апостолам в Преображении (*Мф*. 17:2); свет озарил Павла на пути в Дамаск (*Деян*. 9:3); свет — сияние будущего века, когда «праведники воссияют, как солнце (*Мф*. 3:43), и станет Бог посреди их, богов и царей». Крещение также есть свет, «в котором заключается таинство нашего спасения»[3].

Сходство между этим учением и тем, что говорит Симеон о Боге как свете, разительно. В 3-м Богословском Слове мы читаем:

Бог есть свет, и свет беспредельный и непостижимый... Отец есть свет, Сын есть свет, Дух Святой — свет. Они — единый свет[4], простой, несложный, вневременный, совечный, равночестный, равнослав-

---

[1] Слово 40, 5, 1–8 [204].

[2] Ср. также: Слово 38, 9, 7 [120].

[3] Слово 40, 5, 10–6, 28 [204–208].

[4] Ср.: *Максим Исповедник*. Вопросоответы, 8, 15–18 [77]: «Свет есть Бог и Отец, [пребывающий] в Свете, т. е. в Сыне и Святом Духе... как Единый и Тот же самый по сущности, а по образу бытия — Трисиянный (τρισσοφαές)».

ный. Также и то, что от Него, есть свет, как от Света нам подаваемое. Жизнь — свет; бессмертие — свет; источник жизни — свет; вода живая — свет; любовь, мир, истина, дверь Царства Небесного, само Царство Небесное — свет. Брачный чертог — свет, дворец, рай, наслаждение рая, земля кротких, венцы жизни, сами одеяния святых — свет. Христос Иисус, Спаситель и Царь всего — свет. Хлеб пречистой Плоти Его — свет, вино честно́й Крови Его — свет; воскресение Его — свет, лик Его — свет; рука, перст, уста Его — свет, очи Его — свет. Господь — свет, голос Его словно свет от света; Утешитель — свет; жемчужина, зерно горчичное, истинный виноградник, закваска, надежда, вера — свет... Ибо един Бог во Отце, Сыне и Духе Святом — свет неприступный и предвечный... как научен я самим опытом этому наученными...[1]

Симеон постоянно возвращается к мысли о том, что Бог Троица есть один непостижимый свет: эта мысль — краеугольный камень его богословия и мистицизма[2]. Все Божественные свойства Симеон также описывает в терминах света: он говорит о свете Божественной славы[3], свете Божественной благодати[4], свете лика Христова[5], свете Божественной любви[6], свете знания[7], свете Священного Писания[8], свете вечной жизни[1], свете бессмертия[2], бесстрастия[3], Божественных запове-

[1] Theol. 3, 137–166. Упоминание о людях, опытно познавших Божественный свет, может относиться к Симеону Студиту или, в более широком плане, ко всем богословам, которые, подобно Григорию Богослову, развивали тему «Бог есть свет». Симеон подчеркивает, что богословие света основано на личном опыте людей, удостоившихся видения света.

[2] См., в частности, Hymn 33, 1–13, а также Hymn 1, 226; 2, 91; 12, 15–34; 38, 24–32; Cap. 1, 2; Eth. 10, 374–377, и др. Полное изложение учения Симеона о Боге как «свете триипостасном» см. в: *Völker*. Praxis, 315–320.

[3] Eth. 11, 331; Hymn 1, 210; 7, 5; 21, 1–2; 31, 49; 45, 82 и др.

[4] Hymn 2, 19.

[5] Hymn 9, 5; 25, 149; 28, 187.

[6] Hymn 10, 14; 17, 326; 18, 13.

[7] Cat. 26, 315; Cap. 1, 65; 2, 16; Eth. 5, 248–257; Hymn 32, 65; 55, 186, и др.

[8] Eth. 7, 29.

дей[4] и т. д.

Симеон часто сравнивает Бога с солнцем, используя аналогию, ставшую традиционной у Святых Отцов, а еще прежде — в греческой философии[5]. Развивая концепцию Григория о двух солнцах в двух мирах, Симеон пишет:

> Бог от начала сотворил два мира — видимый и невидимый... В двух мирах соответственно сияют и два солнца — одно чувственное, а другое мысленное. И чем для видимого и чувственного является солнце, тем же для невидимого и мысленного является Бог... Один из двух миров, т. е. чувственный, и то, что в нем, освещается этим чувственным и видимым солнцем, другой же, т. е. умственный, и то, что в нем, освещается и озаряется мысленным Солнцем правды[6].

Симеон рассматривает всю историю мира в целом как одно непрерыв-

[1] Hymn 27, 147; ср.: Hymn 52, 99.

[2] Hymn 2, 89.

[3] Hymn 46, 38.

[4] Eth. 9, 142–144; Hymn 47, 3.

[5] Cap. 2, 22–25; Hymn 1, 9–20 и многие другие места (особенно в Гимнах). Относительно платоновских основ сравнения между Богом и солнцем у Григория Богослова см.: *Moreschini*. Platonismo, 1369 ff.

[6] Cap. 2, 22. Ср.: *Григорий Богослов*. Слово 21, 1, 13–15 [112] («Что солнце для существ чувственных, то Бог для духовных; одно освещает мир видимый, Другой — невидимый»). Н. Гарсоян высказала мнение, будто «вера Симеона в то, что Бог сотворил два мира... заводит нас далеко по пути к дуализму». См.: *Garsoian*. Heresy, 108. Исследовательница очевидным образом смешивает два понятия: контраст между чувственным и мысленным мирами, традиционный для святоотеческой литературы, и дуалистическое противопоставление добра и зла, характерное для некоторых еретических течений. У Симеона есть места, где он говорит о двух путях, доступных людям, т. е. пути к Богу и пути к диаволу (ср.: Eth. 11, 560–581), но эта мысль настолько традиционна как для Священного Писания (*Втор*. 30, 19), так и для Предания (см. хотя бы Дидахи 1, 1 [140]), что отождеств-

ное откровение Божественного света. Божественный свет сотворил ангелов[1], эти «вторые светы»[2]. Хотя Божественный свет совершенно трансцендентен видимому миру, Бог не оставил этот мир без всякого света, но сотворил солнце, луну и огонь[3]. Человек был создан по образу и подобию Божию, как «второй мир» (δεύτερος κόσμος)[4], и облечен в «светоносные и Божественные ризы», которых он впоследствии лишился[5]. Сын Божий стал человеком, чтобы мы через нашу сообразность и сопричастность Ему стали «вторыми светами», подобными первому Свету[6]. Все эти идеи мы уже встречали у Григория Богослова; отметим здесь, что и космология, и антропология Симеона (как и Григория) отмечены ощущением присутствия Божественного света во всем мироздании и в каждой твари.

Подобно Григорию, Симеон часто ссылается на опыт библейских персонажей, в частности, Моисея, Илии, Павла, Стефана, а также на некоторые важные события библейской истории — встречу Моисея с Богом в образе купины неопалимой, Преображение Господне и другие: некоторые из этих лиц и эпизодов мы уже упоминали, когда говорили об экзегетическом методе Симеона[7]. Мысль о том, что Бог — свет для праведных и огонь для грешников, которую мы встречаем у Симео-

---

лять ее с дуализмом нелепо. Симеон совершенно недвусмысленно отвергает любой онтологический дуализм и идею равенства между Богом и злом, или соперничества между двумя равными началами, называя подобное учение «богохульным»: Eth. 11, 578–580. Это резко отличает онтологические представления Симеона от манихейства, мессалианства и прочих дуалистических теорий.

[1] Hymn 38, 37–40.

[2] Hymn 50, 150–152; ср.: Eth. 1, 5, 79–83.

[3] Hymn 38, 66–69.

[4] Eth. 4, 799–801; Hymn 33, 18–20. О концепции человека как микрокосма см. Главу VII нашей работы.

[5] Ср.: Hymn 45, 63. О традиционных истоках учения о первозданной светоносной ризе человека см.: *Brock*. Perspectives, IV, 98–104.

[6] Hymn 42, 189–192.

[7] См. Главу I.

на, тоже восходит к Григорию[1]. Следуя Григорию, Симеон устанавливает связь между таинством Крещения и Божественным светом, настаивая на том, что все облекшиеся во Христа должны «созерцать Его свет в свете Святого Духа»[2]. Симеон, подобно Григорию, развивает учение о том, что Божественный свет сияет в достигших обожения «по мере» (κατὰ ἀναλογίαν) их очищения и любви:

> *...И воссияет, как солнце, благодать Твоя, Боже мой,*
> *[Благодать] Всесвятого Духа во всех святых;*
> *И воссияешь среди них Ты — неприступное Солнце;*
> *И все они будут озаряемы по мере*
> *Веры, деятельности, надежды и любви,*
> *Очищения и просвещения от Духа Твоего...*[3]

Следует, наконец, упомянуть и о том, что, хотя Симеон часто пользовался апофатическими терминами при описании Бога как света, он почти никогда не называет Божественный свет «мраком» (γνόφος). Среди великих писателей-мистиков к символизму Божественного мрака тяготели Филон, Климент Александрийский, Григорий Нисский и Дионисий Ареопагит[4]; Григорию Богослову, напротив, ближе был символизм света. Ареопагит утверждает, что «свет неприступный», в котором живет Бог (ср.: *1 Тим*. 6:16), терминологически равнозначен «Божественному мраку»[5], поскольку Бог — за пределами всякого человеческого представления о свете. Восхождение Моисея к Богу завершается его вхождением в «таинственный мрак невéдения», где он оказывается в «совершенной тьме и невидении, весь будучи за пределами всего»[6].

Симеон — один из тех богословов, у кого «богословие мрака... усту-

---

[1] См.: Eth. 3, 596–599; Hymn 34, 59–62. Ср.: *Григорий Богослов*. Слово 40, 36, 15–24 [280–282].

[2] Eth. 13, 236–240.

[3] Hymn 1, 143–146.

[4] Ср.: *Lossky*. Image, 31-43.

[5] Письмо 5, 3 [162].

[6] О мистическом богословии, 1, 3 [144].

пает место богословию нетварного света»[1]: в этом он опять-таки близок к Григорию Богослову. Лишь однажды находим мы у Симеона упоминание о «Божественном мраке» — во 2-й части «Глав», одном из самых «ареопагитских» текстов[2]; но даже здесь «мрак» упомянут в одном ряду со «светом», и тема света абсолютно преобладает:

> Ум, будучи простым, или, скорее, обнаженным от всякой мысли и всецело облаченным в простой Божественный свет... остается в глубине Божественного света, и совершенно не позволяется ему выглянуть вовне. Вот что означают [слова]: «Бог есть свет, и свет высочайший», который «для достигших его является упокоением от всякого созерцания»[3]. Всегда движущийся ум тогда становится неподвижным и лишенным мыслей, когда он весь покрыт Божественным мраком и светом... Все, что там, — непостижимо, неизъяснимо и непонятно; ум оказывается в этих [реальностях], когда минует все видимое и умопостигаемое, и неподвижно движется и вращается в них, живя в жизни превыше жизни, будучи светом во свете, но не светом сам по себе. Ибо он тогда видит не себя, но Того, Кто превыше его, и, от тамошней славы изменяясь мыслью, всего себя совершенно не сознает[4].

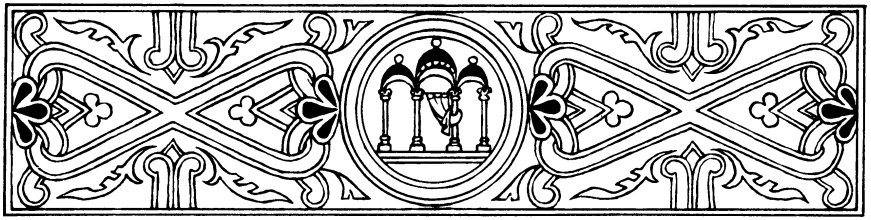
---

[1] *Lossky*. Image, 43.

[2] Вообще в Cap. 2 (25 Глав, входящих в состав 225 Глав богословских, умозрительных и практических) в изобилии присутствуют ареопагитские выражения, редкие для Симеона. Символизм мрака (как и ареопагитский язык в целом) был гораздо более характерен для Никиты Стифата. Ср.: О рае, 55 [220]; Главы практические, физические и гностические, 1, 1 [273]; 1, 42 [282–283]; 2, 50 [311]; 3, 39 [335]; 3, 53 [340] и др. Обсуждая Cap. 2 Симеона, Б. Френо-Жюльен высказывает предположение, что Никита редактировал текст Симеона; впрочем, он признает, что текстуально подтвердить такого рода редакторское вмешательство Никиты невозможно. См.: *Fraigneau-Julien*. Sens, 181.

[3] Симеон объединил в одно предложение два места из Григория Богослова. Ср.: *Григорий Богослов*. Слово 32, 15, 1 [116]; Слово 21, 1, 25–26 [112].

[4] Cap. 2, 17–18.



*Глава VII*

# АНТРОПОЛОГИЯ ПРЕПОДОБНОГО СИМЕОНА В СВЕТЕ ПАТРИСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Следующая наша задача — рассмотреть учение Симеона о природе и назначении человека, указывая на связь между этим учением и традиционной для восточного христианства антропологией[1].

Необходимо сделать несколько предварительных замечаний. Прежде всего отметим, что антропология Отцов Церкви имеет двойные корни: она основана как на библейском откровении, так и на греческой философии. В частности, святоотеческое учение о сотворении человека, о его падении и искуплении целиком основано на Библии. С другой стороны, учения о человеке как микрокосме, о четырех элементах человеческого тела, о трехчастном строении души заимствованы из древнегреческой философии и медицины. Некоторые же идеи, характерные для

[1] Более подробное изложение антропологии Симеона см. в: *Lascaris*. Liberation, 47–118. Изложение святоотеческой антропологии в целом см. в: *Wheeler Robinson*. Man; *Wallace-Hadrill*. Nature; *Jenkins*. Glory. Ср.: *Wingren*. Man (об антропологии Иринея). Ср. также: *Allchin* (ed.). Image.

святоотеческой антропологии, происходят из обоих источников, например, понятие образа и подобия Божиих в человеке[1].

В антропологии Симеона Нового Богослова мы также находим — наряду с библейскими — концепции, заимствованные из греческой философии. Это отнюдь не означает, что Симеон был начитан в философской литературе. Напротив, как нам представляется, его знакомство с нею было весьма ограниченным, поскольку нигде у него мы не находим ссылок на античных авторов[2]. Античные идеи, которыми иногда оперирует Симеон, были либо заимствованы им у более ранних Отцов, либо усвоены в годы обучения в школе. Он, во всяком случае, никогда не обращался прямо к античным источникам для подтверждения своих идей.

---

[1] Ср.: *Быт*. 1:26–27 и *Платон*. Теэтет 176a-b (понятие о человеке как ὁμοίωσις Θεῷ). Относительно библейской основы этого понятия см.: *Lossky*. Image, 127–135. О платонических корнях этого понятия см.: *Merki*. Ὁμοίωσις, 1–7.

[2] В целом Симеон весьма скептически относится к «внешней мудрости»; он употребляет слово «эллинский» в уничижительном смысле, высказываясь против «философов и тех, кто учится эллинским книгам». См.: Hymn 21, 55–56, и др. Несмотря на тот факт, что любой византиец, получавший среднее или высшее образование, в той или иной степени обладал познаниями в области античной поэзии и философии, в церковных кругах преобладало отрицательное отношение к греческой философии: идеи Платона и неоплатоников считались особенно вредными для православия и интерес к ним проявлялся лишь в очень узком кругу интеллектуалов. См.: *Meyendorff*. Hesychasm, VIII, 54–55; *Idem*. Byzantine Theology, 72–73; *Browning*. Enlightenment. Это отрицательное отношение к греческой философии выкристаллизовалось на догматическом уровне на Соборе 1082 г. (против Иоанна Итала) в форме особой анафемы против тех, кто «изучает эллинскую науку и не только считает ее вспомогательным средством для образования, но и следует ее суетным учениям, принимая их за истину». См.: *Gouillard*. Synodikon, 56. В истории византийской цивилизации отрицательное отношение к греческой философии всегда шло бок о бок с положительным, но в монашеской среде безусловно преобладало первое. См.: *Meyendorff*. Trends, 53 ff. Отвергая «мирскую мудрость», Симеон следовал прежде всего монашеской традиции.

## 1. Двойная природа человека

Наиболее четко и лаконично антропологические взгляды Симеона суммированы в следующем тексте:

> Бог от начала сотворил два мира — видимый и невидимый, но одного царя над видимым, имеющего в себе характерные черты обоих миров — как в своем видимом [облике], так и в том, что умопостигаемо... Из всего видимого и мысленного одного человека Бог создал двояким, имеющим тело, составленное из четырех элементов, в которых он участвует и живет при помощи чувства и дыхания, и умной, нематериальной, бестелесной души, неизреченно и непостижимо соединенной с ним, несмешиваемо и неслитно (ἀμίκτως καὶ ἀσυγχύτως) смешанной с ним. Это и есть каждый человек: живое существо (ζῷον) смертное и бессмертное, видимое и невидимое, чувственное и мысленное, способное видеть (ἐποπτικόν) видимое творение и постигать (γνωστικόν) мысленное[1].

Все идеи и выражения в этом отрывке вполне традиционны. Представление о человеке как царе тварного мира является общим для Отцов Церкви[2]. Концепция человека как «живого существа», или «животного» (ζῷον), происходит из греческой философии и ранней святоотеческой мысли, где общепринятое определение человека — «разумное живое существо» (ζῷον λογικόν)[3]. Представление о теле, состоящем из четырех

---

[1] Cap. 2, 22–23. Букв. «смотритель (надзиратель) над видимым творением и умозритель (гностик) мысленного».

[2] Ср.: *Григорий Богослов*. Слово 38, 11, 16 [126]: «царя над тем, что на земле». Ср. также: *Макарий*. Духовные беседы, 26, 1, 8 [206]: «человек был господином неба и земли». Ср.: *Симеон*. Hymn 53, 120–124: «Я сотворил его... господином и владыкой всего видимого [мира], подчинив ему все видимые [твари], как рабов».

[3] Ср.: *Пифагор*. [Фрагменты досократиков, I, 99]; *Секст Эмпирик*. Сочинения, 2, 26 [I, 70]. Ср.: Апостольские постановления, 7, 34, 6 [428]: «Вершина творения — разумное живое существо»; *Иустин*. Фрагменты [1585 B]: «Что есть человек, как не разумное живое существо, состоящее

элементов, — также общее место для греческой философии и святоотеческой литературы[1]. Апофатическое выражение ἀμίκτως καὶ ἀσυγχύτως («несмешиваемо и неслитно») напоминает выражения, употреблявшиеся в эпоху христологических споров (V–VII вв.) для описания соединения двух природ — человеческой и Божественной — во Христе[2]. Идею о том, что человек является «смотрителем» (ἐπόπτης), т. е. судьей, надзирателем видимой твари, ее властителем, как и общее представление о двойственном составе человеческой природы, среди других писателей развивал Григорий Богослов, который говорил об этом в тех же выражениях, какие мы находим у Симеона:

> Художник-Логос созидает живое существо, единое из двух — я имею в виду видимую и невидимую природы; созидает, говорю, человека и... творит как бы некий второй мир, в малом великий, поставляет его на земле как второго ангела, поклонника, составленного [из разных природ], надзирателя (ἐπόπτης) за видимой тварью, посвященного в таинства (μύστην) твари умосозерцаемой, царя над тем, что на земле... земного и небесного, временного и бессмертного, видимого и умосозерцаемого, посредника между величием и смирением, который в одно и то же время есть дух и плоть...[3]

---

из души и тела?»; *Афанасий*. Определения [533 C]: «Человек есть разумное живое существо, нравственное, мыслящее и способное к познанию». Ср.: *Немесий Емесский*. О природе человека, 1 [11]. Ср.: *Симеон*. Hymn 23, 69–71: «Какое существо я имею в виду? Говорю о человеке, существе разумном среди бессловесных».

[1] См. ниже.

[2] Ср.: Орос Халкидонского Собора в ACO 2, 1, 2 [129]. Мысль Симеона о том, что душа соединена с телом «несмешиваемо и неслитно», заставляет вспомнить следующее место из «Рассуждения» Феодора Едесского [329]: «Разумная душа соединена с животноподобным телом... Без изменения или смешения, каждое действует согласно своей природе, но составляют они одно лицо, или ипостась, в двух совершенных природах».

[3] Слово 38, 11, 8–19 [124–126]. Ср.: *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры, 2, 12, 7 и далее [75].

Согласно Григорию, человек — «двоякое существо»[1], он состоит из двух различных и противоположных элементов, тела и души[2], или духа и плоти[3]. Душа человека является образом Божиим, тогда как телом человек «смешан с перстью» видимого мира[4]. Григорий относится к телу двойственно: оно — друг и враг, друг как товарищ души, враг как препятствие в аскетическом подвиге[5]. Напротив, душу Григорий ставит очень высоко: она Божественного происхождения, будучи духом Божиим[6], частицей Божества в человеке[7], «струей невидимого Божества»[8].

Ту же антропологическую дихотомию мы находим у многих Отцов — как до Григория, так и после него. В частности, Максим Исповедник говорит о человеке как «составной природе» (φύσις σύνθετος)[9], т. е. состоящей из тела и души[10]. Иногда Максим говорит о трех элементах человеческой природы: теле, душе и уме[11]; или даже о четырех элементах: теле, душе, духе и уме[12]. Трихотомическое описание человеческого состава (т. е. когда ум расценивается не как часть души, а как самостоятельный элемент) встречается в святоотеческой Традиции реже, чем дихотомическое; однако и оно вполне традиционно для восточной патристики[13].

---

[1] Слово 40, 8, 1 [12 ]. Ср.: *Ellverson*. Nature, 17 ff.

[2] Слово 2, 17, 15 [112]; Слово 2, 18, 12 [114]; Слово 38, 11, 10–12 [124], и др.

[3] Слово 38, 11, 19–20 [126], и др.

[4] Слово 14, 6–7 [865 A].

[5] Там же [865 B].

[6] Песнопения догматические, 8, 1 [446 A]; ср.: Слово 38, 11, 11–12 [124].

[7] Слово 14, 7 [865 C].

[8] Песнопения догматические, 8, 73 [452 A]. Подробнее об антропологии Григория Богослова см.: *Иларион (Алфеев), иеромонах*. Жизнь и учение св. Григория, 306–313.

[9] См.: Послание 12 [488 D].

[10] Мистагогия, 7 [684 C].

[11] Например: Мистагогия, 4 [678 B].

[12] Мистагогия, 4 [678 BC].

[13] О дихотомизме и трихотомизме см.: *Немесий Емесский*. О природе человека, 1 [1].

Симеон иногда использует тройственную схему человеческой природы, например, в 15-м Нравственном Слове, где он аллегорически интерпретирует «три кущи» (*Мф*. 17:4; *Мк*. 9:5; *Лк*. 9:33) как символ тела, души и ума[1], или в 25-м Огласительном Слове, где говорит об изменениях, происходящих в разуме, душе и теле[2]. Однако гораздо чаще Симеон говорит о двойственном составе человека, рассматривая разум как часть души: «Я не трояк, но двояк как человек: душа моя неизъяснимо связана с плотью»[3]. Симеон подчеркивает, что двойственность человеческого естества была явлена в самый момент сотворения человека, которого Бог «создал из праха земного», но «вдунул в лице его дыхание жизни» (*Быт*. 2:7)[4].

Как двоякое существо, человек стоит между Богом и тварным миром, будучи выше всех прочих тварей, потому что «он один среди тварей знает Бога»[5]. Эта мысль ясно выражена в 53-м Гимне, где Симеон говорит от имени Бога, и, что весьма любопытно, именно Бог в этом Гимне пользуется антропологическим словарем Пифагора и Филона:

*Я называю тебя разумным живым существом (ζῷον λογικόν),*
*Человеком двояким (ἄνθρωπος διπλοῦς), невыразимо*
*[Состоящим] из двух природ:*
*Тела видимого,*
*Бесчувственного и неразумного,*
*И души невидимой,*
*По образу Моему,*
*Словесной и умной —*
*Странное чудо! — среди всех,*
*Среди, говорю, тварей.*
*Каких же тварей?*

---

[1] Eth. 15, 50–51.

[2] Cat. 25, 50–61.

[3] Hymn 13, 24–25.

[4] Eth. 13, 31–32. Ср. также: Cat. 26, 140–145 («поскольку ты двояк… то надлежит тебе и питаться как душевно, так и телесно»).

[5] Hymn 23, 74–75.

*Материальных и нематериальных.*
*Ибо материальные — это те, которых ты видишь,*
*А нематериальные — это ангелы.*
*Итак, среди них, говорю тебе,*
*Ты — живой человек (ζῶον ἄνθρωπος) и двойной:*
*Среди чувственных — нематериальный,*
*А среди нематериальных — чувственный*[1].

Прибегая к таким выражениям, Симеон развивает традиционное святоотеческое учение о человеке как посреднике между Богом и тварным миром: это учение, которое мы встречаем уже у Филона[2], он мог заимствовать у Григория Богослова[3] или у Максима Исповедника[4]. Симеон также говорит о человеке как о «втором мире», прямо ссылаясь на Григория: «Каждый из нас приведен Богом в этот мир как некий второй мир, великий в этом малом и видимом, как свидетельствует вместе со мною Богослов»[5]. Понятие человека-«микрокосма» восходит к античной философии[6] и весьма распространено в святоотеческой антропологии. Однако у Григория, как и у Симеона, это понятие сознательно перевернуто: человек является не «малым миром» внутри большой вселенной, но, наоборот, «великим» внутри «малой» вселенной (поскольку у него, в отличие от всего, что населяет видимый мир, есть еще и невидимое измерение — разумная душа).

---

[1] Hymn 53, 102–119. Ср.: Hymn 23, 69–79.

[2] О добродетелях, 9 [Сочинения, V, 286 ff.].

[3] См. отрывок из Слова 38, 11, процитированный выше.

[4] См.: Амбигва, 4 [1305 A]. Ср.: *Thunberg*. Man, 80 ff. Ср. также: *Климент Александрийский*. Строматы 2, 81 [155].

[5] Eth. 4, 799–801. Ср.: *Григорий Богослов*. Слово 38, 11, 13–14 [124–126]: «Бог творит некоторый второй мир — в малом великий». Ср.: *Ориген*. Беседы на Книгу Левит, 5, 2 [336]; *Григорий Нисский*. Об устроении человека [177 D]; *Немесий Емесский*. О природе человека, 1 [15]; *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры, 2, 12 [79].

[6] Ср.: *Демокрит*. [Фрагменты досократиков, I, 153]; *Аристотель*. Физика 252b; *Филон*. О потомстве Каина, 58 [Сочинения, II, 13], и др.

Что касается взаимоотношений между телом и душой в человеке, то некоторые интересные замечания на этот счет сделаны Симеоном в 25-м Огласительном Слове, которое названо «Об изменениях души и тела, которые бывают от стихий, пищи и бесов». Здесь Симеон говорит, что душа и тело постоянно претерпевают многие изменения и движения, однако первая — самовольно, второе же — невольно:

> Душа неизменна по природе и сущности... Тело же и по природе изменчиво, поскольку является составным, и по сущности текуче, поскольку из тленной и текучей материи создано, имея смешение, т. е. состав из взаимно противоположных [элементов]. Ибо из теплого и холодного, как говорят мудрые в этой области, — да так оно поистине и есть, — и из сухого и влажного состоит сущность [тела]. Но само по себе оно лишено и произволения, и воли...[1]

По мнению Симеона, не тело само по себе желает пищи, пития, сна, плотского совокупления и прочего, что обычно считается потребностью тела, но душа ищет удовольствия посредством плоти[2]. Тело не имеет никаких собственных движений, но его ведет душа; и никакие изменения в теле не являются следствием его собственного хотения. Например, болезни бывают вызваны временным нарушением равновесия между элементами тела, «когда один из четырех элементов или сверх нормы увеличивается, или уменьшается, [в зависимости от чего] или доминирует над другими, или, наоборот, другие господствуют над ним и тиранизируют его, что иногда доводит до ревматизма, ампутации конечностей и даже до разрушения всего организма (ζῴου)»[3]. Симеон также описывает перемены, происходящие в теле по причине болезни, объедения, многопития, слишком холодной или слишком жаркой погоды и т. д.[4] В частности, он говорит, что некоторые люди «горячего

---

[1] Cat. 25, 55–69.

[2] Cat. 25, 75–82.

[3] Cat. 25, 126–130.

[4] Cat. 25, 122–155.

сложения», когда воздух слишком сух и горяч, «расслабляются» и неспособны ни на какое дело или движение[1].

Некоторые из этих замечаний, должно быть, отражают личные наблюдения Симеона; однако в большинстве случаев его антропологические рассуждения основываются на том, что он мог узнать из сочинений предшествующих авторов. Если обратиться к творениям Немесия Емесского, Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина, мы найдем в них все антропологические идеи, выраженные Симеоном в 25-м Огласительном Слове, а именно: 1) душа действует по собственному произволению[2]; 2) душа действует посредством тела[3]; 3) тело изменчиво и текуче по природе[4]; 4) тело не изменяется самовластно[5]; 5) тело состоит из четырех элементов[6]; 6) болезнь вызывается нарушением равновесия между четырьмя элементами[7]. Не случайно Симеон, рассуждая на подобные темы, ссылается на «мудрых в этой области».

Представления Симеона о душе и мыслительной способности человека также основаны на святоотеческой антропологии. Он разделяет мнение своих предшественников о трехчастном строении души: он говорит об «умственной мастерской души», в которой сердцевиной явля-

---

[1] Cat. 25, 138–144. Любой европеец, когда-либо попадавший в Стамбул (Константинополь) в разгар лета, когда температура может достигать 40–50 градусов, оценит, сколь справедливы замечания Симеона.

[2] *Максим Исповедник*. Слово о душе [357 D]; *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры, 2, 12, 49–52 [77].

[3] *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры, 2, 12, 46 [77].

[4] *Немесий Емесский*. О природе человека, 1 [7]; *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры, 2, 12, 86–90 [79].

[5] Ср.: *Максим Исповедник*. О любви, 3, 31 [81]: «Все тела по естеству неподвижны. Они приводятся в движение душой». Ср.: Слово о душе [356 AB].

[6] *Максим Исповедник*. О любви, 3, 30 [94]: «Другие... тела состоят из противоположностей, т. е. из земли, воздуха, огня и воды». Ср.: *Немесий Емесский*. О природе человека, 1 [7]; 4 [44–45]; *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры, 2, 12, 59–62 [78]. Это учение восходит к пифагорейской школе: см. Фрагменты досократиков, I, 449.

[7] *Немесий Емесский*. О природе человека, 1 [9].

ется разумная сила (τὸ λογιστικόν), а внутри нее — желательная (τὸ ἐπιθυμιτικόν) и раздражительная (τὸ θυμικόν)[1]. Разумная сила, говорит Симеон, отличает добро от зла и подсказывает желательной силе, что́ следует выбрать, а раздражительная сила сотрудничает с двумя другими силами, «как добрый слуга»[2]. Симеон также следует традиционному учению о том, что душа обладает единым чувством, которое разделяется на пять чувств, когда действует в теле[3].

Об уме (νοῦς) Симеон говорит, что он невещественен и бестелесен[4], постоянно находится в движении и не может оставаться бездейственным[5]. Ум — высшая часть души: именно ум способен восходить на небо и созерцать Божественные тайны[6]. Умом человек может познавать и видеть Бога[7]. Симеон говорит об уме как мистической способности души, называя его «оком сердца», или «оком души»[8].

## 2. Образ и подобие

Тема образа и подобия (ср.: *Быт.* 1:26) является основополагающей для антропологии Отцов Церкви[9].

---

[1] Eth. 4, 392–394. Ср.: *Максим Исповедник*. О любви, 1, 79 [81]; 2, 12 [94] и т. д.; *Немесий Емесский*. О природе человека, 15 [72]; *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры, 2, 12, 94–106 [79–80].

[2] Eth. 4, 403–411.

[3] Eth. 3, 152–171. Ср.: *Немесий Емесский*. О природе человека, 6 [56]; *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры, 2, 18, 1 и сл. [83].

[4] Eth. 15, 98–99. Ср.: *Максим Исповедник*. Вопросоответы, схолия 1 [307]: «ум безвиден».

[5] Cat. 10, 94–95. Ср.: *Немесий Емесский*. О природе человека, 2 [29].

[6] Theol. 1, 412–414 и Eth. 6, 252–255. Ср.: *Дионисий*. О Божественных именах, 7, 1, [194].

[7] Hymn 23, 74–78.

[8] Соответственно, Eth. 1, 12, 420 и Cap. 1, 38. Ср.: Cat. 33, 53–61 (толкование *Лк.* 22:34). Ср.: *Макарий*. Духовные беседы, 7, 8, 85–87 [76] («ум... есть душевное око»).

[9] Среди научных работ, посвященных этой теме, см., в частности: *Cairns*. Image; *Burghardt*. Image; *Wingren*. Man, 14–26 (посвящено Иринею

В святоотеческом Предании существовали различные понимания образа Божия в человеке. Большинство Отцов, особенно в рамках александрийской богословской традиции, усматривало образ Божий в человеческой душе (ψυχή)[1] или, точнее, в ее высшей области — уме (νοῦς)[2]. Некоторые писатели видели образ Божий в свободной воле человека[3]. Многие Отцы также делали различение между «образом» и «подобием»: «образ» — это то, что было дано человеку в самый момент его сотворения; «подобия» же, т. е. уподобления Богу, человек должен достичь в результате нравственного совершенствования и доброделания[4]. Святоотеческие взгляды по этому вопросу суммирует Иоанн Дамаскин в следующих строках:

> ...Бог из видимой и невидимой природы Своими руками творит человека по Своему образу и подобию. Из земли Он образовал тело человека, душу же разумную и мыслящую дал ему Своим вдуновением. Это мы и называем образом Божиим, ибо выражение «по образу» указывает на умственную способность (τὸ νοερόν) и свободную волю (τὸ αὐτεξούσιον), тогда как выражение «по подобию» означает уподобление Богу в добродетели, насколько оно возможно для человека[5].

---

Лионскому); *Sullivan*. Image (рассматривает главным образом учение Августина), и др.

[1] Ср.: *Григорий Богослов*. Песнопения догматические, 7, 4 [447 A]; *Максим Исповедник*. Главы богословские, 1, 11 [1088 A]; Мистагогия, 7 [684 D]. Иоанн Златоуст подчеркивает, что тело не есть образ Божий. См.: Беседы на Книгу Бытия, 8, 3–4 [72 и сл.].

[2] Ср.: *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры, 3, 18, 20–22 [157–158]: «Что означает "по образу", если не ум?» Ср.: *Филон*. Об устроении мира, 69 [Сочинения, I, 23].

[3] *Максим Исповедник*. Главы богословские, 1, 11 [1088 A].

[4] *Ириней Лионский*. Против ересей, 5, 6, 1 [77]; *Климент Александрийский*. Строматы, 2, 22 [186]; *Ориген*. О началах, 3, 6, 1 [280]; *Диадох*. Гностические главы, 89 [149–150]; *Максим Исповедник*. О любви, 3, 25 [154], и др.

[5] Точное изложение православной веры, 2, 12, 16–21 [76].

Некоторые авторы, кроме того, видели образ Божий в главенствующем положении, которое человек занимает во вселенной[1], а также в бессмертии человека[2] и в его творческой силе[3]. Следует еще отметить одну специфически христианскую идею, не имеющую корней в эллинистической традиции, а именно — понятие о человеческой личности как образе Божественной Троицы. Эту идею развил, в частности, Григорий Нисский, который усматривал три аспекта тринитарной интерпретации образа Божия: 1) первая человеческая семья, т. е. Адам, Ева и их сын, есть образ Отца, Духа и Сына; 2) духовная часть человека состоит из души (ψυχή), слова (λόγος) и ума (νοῦς), что соответствует трем Ипостасям Святой Троицы; 3) три силы души (разумная, желательная и раздражительная) символизируют Святую Троицу[4]. Для нас имеет значение второй аспект, поскольку он найдет отражение у Симеона. Как утверждает Григорий, наша душа, ее умное слово (νοερὸς λόγος) и ум (νοῦς) суть образ Святой Троицы: душа, несотворенная и не имеющая причины бытия, есть образ Отца; разум, как порождение души, олицетворяет Сына; мысль же, исходящая из души, есть образ и подобие Святого Духа[5].

Симеон посвятил Гимн 44 учению об образе Божием в человеке. Название Гимна — «Что значит выражение "по образу", и о том, что человек справедливо признается образом Божиим». Тема Гимна — возрастание человеческой личности от «образа» в совершенное «подобие». Симеон начинает с упоминания о нескольких интерпретациях

---

[1] *Иоанн Златоуст*. Беседы на Книгу Бытия, 8, 3, [72]; *Кирилл Александрийский*. Против антропоморфитов [1068 C — 1072 A], и др.

[2] *Татиан*. Слово против эллинов, 7: человек создан «во образ бессмертия [Божия]». Ср.: *Кирилл Иерусалимский*. Слова огласительные, 4, 18, [477 B].

[3] *Феодорит*. Вопросы на Восьмикнижие [105 C]; *Фотий*. Амфилохии, 253 [39–40].

[4] Об образе и подобии Божием [1329 C — 1340 C]. Относительно тринитарного истолкования образа Божия в святоотеческой мысли см.: *Sullivan*. Image, 165–195.

[5] *Григорий Нисский*. Об образе и подобии Божием [1340 AC].

образа Божия в человеке, которые все основаны на святоотеческом Предании:

*Итак, по образу Слова (Λόγου)*
*Нам дано слово (λόγος),*
*Ибо словесные — от Слова*
*(λογικοὶ γὰρ ἐκ τοῦ Λόγου)...*
*Поистине, по образу [Его] душа всякого человека —*
*Словесный образ Слова (λογικὴ εἰκὼν τοῦ Λόγου)...*[1]
*Бог Слово — от Бога;*
*Он совечен*
*Отцу и Духу.*
*Таким же образом и душа моя —*
*По образу Его,*
*Ибо, обладая умом (νοῦν) и словом (λόγον),*
*Она носит их по существу*
*Нераздельными и неслитными,*
*А также и единосущными:*
*Эти три суть одно в соединении,*
*Но также и в разделении*[2].

Как Отец есть причина исхождения Святого Духа, так душа есть причина исхождения ума, продолжает Симеон. Как ум рождает слово, так Отец рождает Сына[3]. Однако этот образ (εἰκών) человек не может постичь, пока не очистит свой собственный образ от страстей. Когда же он очистится посредством добрых дел, он становится богоподобным и «справедливо признается образом Божиим». И тогда человеку посылается Святой Дух[4], Который

[1] Ср.: Hymn 53, 107–109.
[2] Hymn 44, 30–50. Ср.: Theol. 1, 218–239; Theol. 2, 63–130, и др.
[3] Hymn 44, 74–92.
[4] Hymn 44, 93–149.

*...Сущностно вселится [в тебя],*
*Осветит и озарит,*
*И всего [тебя] переплавит,*
*Тленное сделает нетленным*
*И тотчас обновит*
*Обветшавший дом —*
*Я говорю о доме души твоей.*
*Вместе же с нею Он сделает всецело нетленным*
*Все тело твое*
*И сделает тебя богом по благодати,*
*Подобным Первообразу*[1].

В 44-м Гимне Симеона мы, таким образом, находим несколько ключевых идей: 1) ум есть образ Божий; 2) душа всякого человека есть образ Божий; 3) душа есть образ Святой Троицы; 4) подобие Божие достигается человеком через добродетельную жизнь. В других своих сочинениях Симеон развивает также мысль о том, что образ Божий заключается в господственном положении человека во вселенной[2]. Все эти идеи заимствованы у предшествующих Отцов и отражают традиционный подход к теме образа и подобия.

Как становится ясно из Гимна 44, окончательное раскрытие подобия Божия в человеке есть не что иное, как обожение, высшая точка духовного развития. Симеон неоднократно возвращается к этой мысли, помещая ее в христологический контекст. Он подчеркивает, что каждый христианин должен подражать Христу, чтобы уподобиться Ему[3]. Те, кто подражает Христу, говорит он, в конечном итоге станут «подобными Ему... — людьми по природе и богами по благодати»[4]. Причащаясь Его Плоти в Евхаристии, «мы становимся по благодати

[1] Hymn 44, 154–165.

[2] Ср.: Hymn 33, 18: «Человек, которого Сам Он сотворил по образу Своему и по подобию... господствует над земными тварями... и над страстями — это и есть то, что по образу». Ср.: Euch. 1, 1–13.

[3] Cat. 27, 324–326.

[4] Eth. 10, 730–733.

подобными Самому человеколюбивому Богу и Владыке нашему... удостаиваясь видеть Его, ставшего подобным нам, и будучи видимы Им — мы, ставшие подобными Ему»[1]. Иными словами, видение Бога, подобие Божие и обожение — одно и то же: «Мы — сыны Твои по благодати, и становимся подобными Тебе — богами, видящими Бога»[2].

Такие высказывания Симеона опять-таки сближают его учение с традиционным взглядом восточных Отцов. «Подобие Божие и предел желаемого — стать богом», — говорит Василий Великий[3]. Согласно Дионисию Ареопагиту, «обожение есть, насколько возможно, уподобление Богу и единение с Ним»[4]. Тема обожения — одна из центральных у Симеона: мы еще вернемся к ней в специальном разделе Главы IX. Пока лишь отметим, что Симеон отождествляет подобие Божие в человеке с обожением — мистическим единением человека и Бога, при котором происходит всецелое обновление и преображение человека. Образ Божий в человеке есть как бы некий залог, данный ему в момент сотворения; для того, чтобы раскрыть в себе полноту этого образа, человек должен достичь обожения, когда он весь станет «истинным образом Создателя»[5].

## 3. Предназначение человека

Согласно Максиму Исповеднику, который отражает представления, характерные для всего святоотеческого Предания, человек с самого момента своего сотворения имел предназначение «стать богом»[6]. Иными словами, обожение было целью сотворения человека:

> [Бог] сотворил нас для того, чтобы мы могли стать *причастниками божеского естества* (*2 Петр*. 1:4) и участниками Его вечно-

[1] Eth. 1, 3, 90–95.
[2] Hymn 15, 107–108.
[3] О Святом Духе, 9 [109 C].
[4] О церковной иерархии, 1, 3 [66].
[5] Hymn 44, 143–144.
[6] Вопросоответы, 22, 28–30 [137].

сти, и чтобы таким образом мы могли уподобиться Ему через обожение по благодати[1].

Первые люди должны были восходить к этой славной цели через соблюдение заповеди Божией не вкушать от древа познания добра и зла — древа, которое было «производителем смерти» (θανάτου ποιητικόν)[2]. Однако диавол обольстил их ложной надеждой на обожение (ср.: *Быт.* 3:5), они нарушили заповедь и были из естественного состояния выброшены в мир страстей и плотских наслаждений[3]. С этого момента все поколения людей подпали «под мучительство наслаждения (ἡδονή) и таким образом по справедливости заслужили страдания и... смерть, которую они породили»[4].

Следовательно, грехопадение является поворотным пунктом в судьбе человека. Последствия грехопадения не сводятся только к страданиям и смерти; падение коренным образом повредило самую природу человека и все ее элементы — ум, душу и тело. Ум утратил свою изначальную светозарность[5]; его подлинное достоинство омрачилось[6]; он потерял цельность и простоту, разделился внутри самого себя[7]. Душа лишилась естественно принадлежащего ей главенствующего положения, ею стали управлять телесные инстинкты и чувственные удоволь-

---

[1] Мистагогия, 43 [640 BC].

[2] Вопросоответы, 43, 24 [293].

[3] Главы различные, 1, 11 [1181 D — 1184 A]. Это не подлинное произведение Максима, а антология, составленная из его писаний позднейшим компилятором. Бóльшая часть глав заимствована из «Вопросоответов», но главы 1, 1 – 1, 25 остались не идентифицированными. См.: *Disdier*. Oeuvre, 164.

[4] Вопросоответы, 61, 34–41 [87]. Относительно святоотеческого учения о падении человека и первородном грехе см.: *Williams*. Fall, 167–314.

[5] Ср.: *Илия Экдик*. Цветособрание, 89 [297].

[6] *Максим Исповедник*. Вопросоответы, 1, 13 [47].

[7] Григорий Богослов в Песнопениях исторических, 45 [1358 A] различает в падшем человеке два ума: один добрый, другой — злой (разночтение ἔστιν ἐμοὶ διπλοῦς νόος).

ствия[1]. Повреждение ума и души означало утрату человеком «образа и подобия Божия»[2]. Грехопадение повлияло и на тело — оно стало тленным[3]. Составные элементы человеческой природы, изначально предназначенные к гармоничному сосуществованию, оказались в конфликте между собой: тело (плоть) сделалось врагом души и ума[4].

Человек в своем падшем состоянии подвластен греху[5], который не присущ органически человеческой природе[6], но является отклонением от естественного состояния — «болезнью естества»[7] и «смертью души»[8]. И тело, и душа падшего человека подвержены страстям (πάθη), которые, как учит Иоанн Лествичник, чужды первозданному человеку и являются следствием грехопадения[9]. Впрочем, по мнению некоторых других Отцов, страсти суть благие импульсы, изначально вложенные в человека Богом, но после грехопадения искаженные грехом[10]. Путь к Богу для человека после падения неизбежно предполагает борьбу с грехом и страстями; посредством этой борьбы человек надеется вновь обрести потерянный рай.

По причине полного искажения человеческой природы никто не может освободиться от тирании греха и страстей, от страданий и смерти,

---

[1] *Феодор Едесский*. Главы, 7 [305]; *Диадох*. Гностические главы, 78 [135].

[2] *Макарий*. Духовные беседы, 12, 1, 2–5 [107–108].

[3] *Диадох*. Гностические главы, 78 [135–136].

[4] Ср.: *Григорий Богослов*. Песнопения исторические, 46 [1378 A — 1381 A], и др.

[5] *Максим Исповедник*. Вопросоответы, 61, 80–81 [89].

[6] *Максим Исповедник*. Различные главы, 1, 11 [1181 D — 1184 A].

[7] Ср.: *Кирилл Александрийский*. Беседы на Послание к Римлянам [785 A].

[8] Ср.: *Григорий Богослов*. Слово 37, 23, 11 [316].

[9] Лествица, 26 [1028 A]; ср.: *Климент Александрийский*. Строматы, 2, 13 [145]. Как показывает епископ Каллист (Уэр), резко отрицательное отношение к страстям, свойственное многим Отцам Церкви, уходит корнями в стоицизм: *Ware*. Pathos, 317–318.

[10] Ср.: *Исаия Отшельник*. О хранении ума, 1 [30]. Ср.: *Ware*. Pathos, 319–322.

поразивших весь род человеческий[1]. Поэтому Бог стал полноценным человеком, состоящим из тела, души и ума, и, будучи Сам вне греха, добровольно принял на Себя последствия греха — страдания и смерть, дабы уничтожить смерть и освободить человека от ее власти[2]. Воплотившийся Бог прошел через все этапы человеческой жизни, чтобы каждый из них обóжить: начиная с Иринея Лионского, жизнь Христа рассматривается в святоотеческом Предании как «повторение в обратном порядке», «рекапитуляция» (recapitulatio) земной жизни Адама. За непослушание Адама Христос платит Своим послушанием; ложь диавола упраздняется Его правдой; человеческий грех исправлен смертью Единородного[3]. Чтобы полностью искупить человека, Христос отдельно расплачивается за каждый его долг[4]. Искупление, или спасение, равнозначно обожению, которое было целью сотворения человека: в лице Христа человеческая природа уже обожена[5], и при посредничестве Христа надежда на обожение снова открыта каждому верующему в Него[6].

Таковы — в кратком, суммарном изложении — основные мысли Отцов Церкви, касающиеся предназначения человека. На основании этих идей можно утверждать, что, по учению Отцов, предназначение человека обусловлено тремя ключевыми моментами в его истории: его сотворением по образу и подобию Бога, его грехопадением и его искуплением через Воплощение Бога Слова. Как же это учение отражено в сочинениях Симеона?

Прежде всего, Симеон ясно указывает, что, согласно предвечному Божию плану спасения человечества, все люди предназначены к обóжению: благодать Духа Святого стремится воспламенить человеческие души, «чтобы они приближались к огню и по одному, или, если воз-

---

[1] *Максим Исповедник*. Вопросоответы, 61, 36–41 [85–87].

[2] Там же, 61, 61–76 [87].

[3] *Ириней Лионский*. Против ересей, 5, 19, 1 [249–251]. Учение о Христе как Новом Адаме восходит к апостолу Павлу (*1 Кор*. 15:22. 47–49).

[4] Ср.: *Григорий Богослов*. Слово 2, 25 [122–124].

[5] *Максим Исповедник*. Вопросоответы, 22, 28–49 [137–139]. Ср.: Там же, 40, схолия 2 [275], и др.

[6] Ср.: *Максим Исповедник*. Главы богословские, 2, 25 [1136 BC].

можно, все вместе, возжигались и начинали сиять, как боги...»[1]. Нашим прародителям, наделенным свободной волей, было заповедано соблюдать повеления Божии, посредством чего они должны были достичь «совершенного образа и подобия Божия», из поколения в поколения все больше приближаясь к Богу[2]. Адам и Ева, как и все последующие поколения, были призваны восходить к нетленной и бессмертной жизни, к конечному преображению и обожению, когда каждая душа просияет и тело будет преображено в нематериальное и духовное[3].

Однако прародители «прельстились обещанием обожения», которое сделал им диавол[4]. Последовав за ним, они «восстали против Творца и захотели сделаться богами... выйдя из естественных границ своих...»; они отвергли естественный путь к обожению, который заключается в смиренном исполнении заповедей Божиих, и впали в гордость и превозношение[5]. После преступления Адама Бог призывал его к раскаянию[6], но ни Адам, ни Ева не покаялись и потому были осуждены на изгнание из рая[7]. Прародители, лишившись райского блаженства, горько рыдали и сокрушались: «Ибо как можно было не плакать всегда и непрестанно, вспоминая того кроткого Владыку, ту неизреченную сладость, несказанную красоту тех цветов?»[8].

---

[1] Cat. 34, 235–241.

[2] Eth. 10, 36–48.

[3] Eth. 1, 1, 53–63.

[4] Eth. 13, 60. Ср.: *Иоанн Дамаскин*. Житие Варлаама и Иоасафа, 7 [908 B]: диавол обольстил Адама и Еву «обещанием обожения». Ср.: *Фотий*. Амфилохии, 72 [74].

[5] Theol. 1, 357–366. Ср.: *Филофей Синайский*. Главы, 14 [278]: «Адам пал через гордость».

[6] Ср.: Cat. 5, 175–179.

[7] Cat. 5, 216–270.

[8] Cat. 5, 286–289. Адамов плач — распространенная тема в богослужебной традиции Православной Церкви. См. стихиру на вечерне в Прощеное воскресенье: «Изгнан бысть Адам из рая... и седя прямо сего рыдаше, стеня умилительным гласом и глаголаше: увы мне, что пострадах окаянный аз... Но о раю, моли, яко да и аз твоих цветов исполнюся...» [Триодь постная, 70].

После грехопадения человек лишился полного и непосредственного знания Бога: вместо Божественного и духовного знания он получил «плотское знание»; духовно ослепнув, он стал страстно взирать на тварный мир телесными очами[1]. После грехопадения человек сделался подвластным греху, который является стеной между Богом и человеком: те, кто за этой стеной, находятся во тьме и не знают даже себя самих — кто они и куда движутся[2]. Первозданный человек, преступив заповедь Божию, стал «глух, слеп, наг, бесчувствен, смертен, тленен и неразумен»[3]. Все люди после Адама также являются грешниками, преступниками, рабами греха, находящимися под проклятьем и духовно мертвыми[4].

Во многих своих сочинениях, обращаясь к истории человеческого рода, Симеон особо подчеркивает, что Воплощение Бога Слова является поворотной точкой в судьбе человека. Только Сам Бог мог спасти человечество от рабства греху; вот почему Он воплотился и стал человеком:

> Того, кого Он создал Своими собственными невидимыми руками по образу и подобию Своему, захотел Он вернуть в то состояние, из которого он ниспал, — не через кого-то другого, но через Самого Себя, — чтобы более почтить и прославить род наш тем, что Он во всем уподобился нам и стал равным в человеческом уделе[5].

В некоторых сочинениях (Eth. 1; 2; 13; Cat. 5; Hymn 44; 53) Симеон говорит о Воплощении в контексте учения апостола Павла о Христе как Втором Адаме, а также учения Иринея Лионского о жизни Христа как «рекапитуляции» жизни Адама. Чтобы разделить нашу судьбу, Бог становится человеком, подчеркивает Симеон; и, чтобы обожить *всю* человеческую жизнь, Христос должен пройти через *все* ее этапы:

---

[1] Cat. 15, 14–19.

[2] Theol. 1, 257–261.

[3] Eth. 13, 64–66. Ср.: Там же, 89–97.

[4] Cat. 5, 406–413.

[5] Eth. 10, 67–72.

> ...Бог, сойдя, воплотился и родился, как и мы, человеком, кроме греха, и разрушил грех, освятив зачатие и рождение; возрастая малопомалу, он благословил всякий возраст... Он стал рабом, приняв образ раба (*Флп*. 2:7), чтобы нас, рабов, возвести в господское достоинство и сделать нас господами того, кто прежде был нашим тираном... Будучи распят, Он сделался проклятьем... и все проклятье Адамово разрушил. Он умер и смертью Своей победил смерть. Он воскрес и уничтожил силу и действие врага, имевшего над нами власть через смерть и грех[1].

В других местах Симеон говорит, что Бог прожил все возрасты человеческой судьбы, чтобы «воссоздать и обновить того первого человека, а через него и всех, от него рожденных и рождающихся»[2]. Употребляя глагол ἀναχωνεύω («воссоздать», буквально «заново выплавить»), Симеон подчеркивает, что речь идет о полном изменении всей человеческой природы через Боговоплощение. Во Христе не только восстанавливается все, что было повреждено грехопадением Адама; в Нем сама человеческая природа получает новое начало, новое творение, новое рождение. Поскольку первый человек был перстным, говорит Симеон (имея в виду *1 Кор*. 15:47–48), то и все его потомки рождались перстными; Христос же — небесный, и все, кто рождается от Него во Святом Духе, небесны: поскольку родитель — Бог, они также — боги по усыновлению и сыны Всевышнего (ср.: *Пс*. 81:6)[3]. Таким образом, во Христе вся человеческая история получает завершение и оправдание: первоначальная цель сотворения человека, т. е. обожение, уже достигнута в Самом Христе и в людях, получивших от Него новое рождение.

Совершенно очевидно, что взгляды Симеона на предназначение человека полностью соответствуют святоотеческому Преданию, выраженному, в частности, Максимом Исповедником, а также многими другими авторами. Вслед за ними, Симеон развил и учение о «сотрудничестве» (συνέργεια) Бога и человека в деле спасения и обожения чело-

---

[1] Cat. 5, 415–432.

[2] Eth. 13, 86–89.

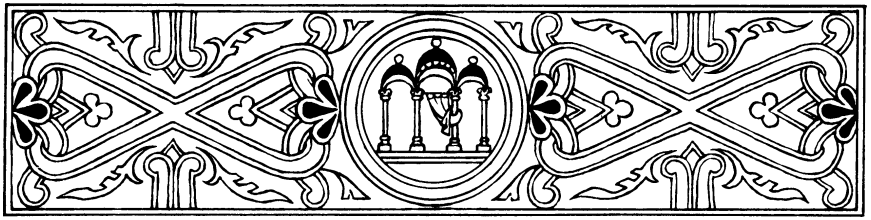
[3] Hymn 44, 256–270.

века[1]. Спасение не навязывается принудительно: оно дается тем, кто сознательно выбирает Христа своим Спасителем и Богом. Бог никогда не принуждает человека к чему-либо против его воли; Он желает, чтобы люди служили Ему по своей свободной воле (αὐτεξούσιον) и свободному произволению (αὐτοπροαίρετον). Бог не является царем и вождем тех, кто не берет своего креста и не идет за Ним (ср.: *Мф.* 16:24), поскольку они — исчадия и рабы врага[2]. Человек должен самостоятельно сделать выбор в пользу Бога. Этот выбор предполагает соблюдение заповедей Божиих, а также борьбу со страстями и грехами[3].

[1] В сердцевине этого учения — мысль о том, что для достижения обожения необходимо взаимодействие между Богом и свободной волей человека. Святые, как считает Иоанн Дамаскин, являются богами по благодати, но лишь благодаря свободному выбору собственной воли они «соединились с Богом... и стали по благодати тем, что Он есть по природе». См.: Точное изложение православной веры, 4, 15, 13–18 [205].

[2] Hymn 43, 30–56.

[3] Исчерпывающее изложение учения Симеона о страстях и борьбе с ними см. в: *Völker*. Praxis, 129–232.



*Глава VIII*

# ЭККЛЕЗИОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ ПРЕПОДОБНОГО СИМЕОНА В СВЕТЕ ПАТРИСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Стремление выявить у Отцов экклезиологические темы обусловлено желанием современных исследователей найти в святоотеческом Предании ответы на сегодняшние дискуссионные вопросы[1]. Наша работа не преследует подобные цели, а потому мы не будем пытаться в систематическом виде изложить патристическую экклезиологию и сравнить с ней экклезиологию преподобного Симеона. Необходимо помнить о том, что в патристическую эпоху учение о Церкви вообще не разрабатывалось систематически. Лишь отдельные экклезиологические вопросы обсуждались теми или иными авторами — главным образом, в контексте тех проблем, с которыми эти авторы сталкивались. Так, например, Киприан Карфагенский развивал свои экклезиологические взгляды в контексте полемики с «исповедниками» и Новацианом.

Во времена Симеона, очевидно, тоже обсуждались некоторые экклезиологические проблемы, возникшие еще в иконоборческий период и

[1] *Murray*. Symbols, 239.

сфокусированные вокруг вопроса о роли иерархии в жизни Церкви. Некоторые свои сочинения, в частности, Послания, Симеон посвятил обсуждению этих предметов. В своих экклезиологических воззрениях Симеон в целом основывается на взглядах богословов ранней Церкви, однако некоторые его идеи порождены монашеской средой, в которой он вращался, и связаны с жизнью современной ему византийской Церкви. В настоящей главе мы будем говорить о том, как Симеон понимал природу Церкви, иерархический принцип в ней и церковные таинства.

## 1. Церковь и спасение

Общеизвестно, что никто из восточных Отцов не сделал четкого догматического определения того, что представляет из себя Церковь; не сделали этого и Вселенские Соборы[1]. Лишь некоторые экклезиологические идеи получили развитие в трудах Отцов Церкви: они в совокупности и составляют то, что принято называть святоотеческой экклезиологией[2]. Эти идеи можно кратко суммировать в следующих четырех пунктах. Во-первых, в самый ранний период существования христианской Церкви, против любых возможных ересей и расколов, был сформулирован принцип: salus extra ecclesiam non est, «вне Церкви нет спасения»[3]. Во-вторых, были определены некоторые свойства Церкви:

---

[1] См.: *Florovsky*. Bible, 57–58; *Evdokimov*. Currents, 26.

[2] Примечательно, что основополагающие идеи восточной экклезиологии были выражены великими богословами II столетия, в частности, Игнатием и Иринеем. Все дальнейшее развитие экклезиологической мысли основано на их идеях; см.: *Durell*. Church, 24–29, 202–254. Среди современных общих работ, посвященных патристической экклезиологии, важное значение имеют следующие: *Bardy*. Théologie (Clément — Irénée); *Idem*. Théologie (Irénée — Nicée); *Bouyer*. Église, 213–627; *Idem*. Incarnation; *Delehaye*. Ecclésia; *Congar*. Église; *Hertling*. Communio; *Mason*. Conceptions; *Mersh*. Christ; *Plumpe*. Mater; *Zizioulas*. Being.

[3] Ср.: *Ориген*. Беседы на Книгу Иисуса Навина, 3, 5 [306]; *Киприан*. Послание 73, 21 [794–795]; 4, 4 [475–476], и др.

согласно Символу веры, она является «Единой, Святой, Соборной и Апостольской»[1]. В-третьих, к Церкви были приложены некоторые образы и метафоры, такие как «тело Христово»[2], «невеста Христова»[3], «матерь верных»[4], «рай», «Ноев ковчег», «храм», «виноградник» и пр.[5]; на основе этих образов были созданы определенные экклезиологические концепции. Наконец, утвердилось учение о Церкви в двух измерениях: земной, «странствующей» Церкви, и «небесной» Церкви века грядущего[6].

Все эти аспекты традиционной экклезиологии присутствуют у Симеона. Он безусловно считает Церковь небесную, которую отождествляет с эсхатологическим Царством, единственным местом спасения:

> *Отделенные же от Божественного тела, то есть*
> *от Церкви*
> *И от лика избранных, скажи,*
> *Куда они пойдут? В какое царство?*
> *В каком месте, ответь мне, они надеются вселиться?*

---

[1] Текст Никео-Цареградского Символа веры см. в ACO 2, 1, 2, [80]; *Hahn*. Bibliothek, 30.

[2] См.: *Bouyer*. Église, 333–371; *Mersh*. Corps; *Wingren*. Man, 159–170, и др.

[3] *Bouyer*. Église, 601–654.

[4] См.: *Delehaye*. Ecclésia, 33–128; *Bouyer*. Église, 655–670.

[5] См.: *Murray*. Symbols (где рассматриваются традиционные образы Церкви: исследование посвящено в основном Афраату и Ефрему Сирину, но затрагивает святоотеческое Предание в целом). См. также статью Брюнэ в DSp 4, 384–401; ср.: *Lampe*. PGL, 430–432.

[6] См.: *Murray*. Symbols, 239–276. Выражение «странствующая Церковь» — западного происхождения; Августин называет Церковь «странницей в чужой стране»: О граде Божием, 18, 51 [650]. Впрочем, это выражение соответствует *Евр*. 13:14 («не имеем здесь постоянного града»; ср. также *Евр*. 11:13; *1 Петр*. 2:11) и общему экклезиологическому подходу восточных Отцов; ср.: Послание к Диогнету, 5, 2 [62]. Ср. также: *Ириней Лионский*. Против ересей, 4, 21, 3 [683].

*Ибо, конечно, и рай — лоно Авраамово,*
*И всякое место упокоения принадлежит спасающимся*[1].

Симеон указывает на свойства Церкви, а именно на ее единство и святость, говоря, что она есть «единое тело... нетленное, непорочное, без какого бы то ни было порока»[2]. Соборный, вселенский, космический аспект Церкви Симеон подчеркивает, когда называет Церковь «миром прекрасным» (**κόσμος ὡραίος**)[3], «миром Божиим» (**κόσμος τοῦ Θεοῦ**)[4], «миром вышним» (**κόσμος ὁ ἄνω**)[5], или «превысшим сего мира миром Церкви первородных»[6]. Апостольский аспект Церкви показан в тех местах, где Симеон говорит об апостольском преемстве иерархии[7].

Говоря о Церкви, Симеон использует и богатый язык образов, на которых и строит свои экклезиологические концепции:

> Мне кажется, что Церковь Христова есть мир украшенный (**κόσμος ὡραϊσμένος**) и сам весь человек[8], в котором, как говорится, обитает и ходит Бог... Мы знаем также, что она называется телом Христовым и невестой... Ибо как Христос есть глава Церкви и Бог, так Он Сам бывает храмом для нее, как, в свою очередь, и сама Церковь стала храмом Его и миром прекрасным... Церковь есть тело Христово и невеста Христова и мир вышний и храм Божий; членами же тела Его стали все святые...[9]

---

[1] Hymn 42, 158–163.

[2] Hymn 42, 146. Букв.: «без всякой морщины».

[3] Eth. 1, 7, 24.

[4] Eth. 1, 7, 37.

[5] Eth. 1, 8, 1–2.

[6] Eth. 1, 8, 13. См. сравнение мира и Церкви у Максима Исповедника: Мистагогия, 2 [668 C — 669 D].

[7] См. следующий раздел настоящей Главы.

[8] См. сравнение Церкви и человека у Максима Исповедника: Мистагогия, 4 [672 B] и 7 [681 C — 684 A]. Ср.: *Thunberg*. Man, 122–123.

[9] Eth. 1, 7, 3 – 8, 3.

В приведенном отрывке налицо целый ряд экклезиологических образов; впрочем, преобладающим является образ Церкви как тела. Этот образ, восходящий к апостолу Павлу и получивший богатое развитие в святоотеческом Предании[1], является центральным для экклезиологии Симеона. Вспомним, как в 4-м Нравственном Слове Симеон предлагает нам аллегорическую интерпретацию слов апостола Павла о «мере полного возраста Христова» (*Еф*. 4:13) при помощи образа тела, в котором каждый член символизирует какую-либо добродетель[2]. В 1-м Слове тот же образ используется применительно к Церкви:

> Все святые поистине суть члены Христа, над всеми Бога, и, как сказано, обязаны быть в Нем прилепленными и соединенными с телом Его, чтобы Он был их Главой, а святые от века и до последнего дня были Его членами, дабы многие стали единым телом Христовым, как один человек...[3]

В этом теле, продолжает Симеон, руками являются те, кто творит волю Божию; плечами — те, кто «несет бремена других» (*Гал*. 6:2); грудью — дающие духовную пищу и питие жаждущим и алчущим (ср.: *Мф*. 5:6); лоном — способные вместить Божии неизреченные и сокровенные тайны; чреслами — приносящие плоды Святого Духа; костями и ногами — являющие мужество и терпение в искушениях[4]. Состоя из всех этих членов, тело Христово является «целым и совершенным»[5].

В другом месте Симеон снова обращается к образу невесты Христовой и развивает его так:

---

[1] Апостол Павел говорит о Христе как Главе и христианах как членах тела Церкви: *Еф*. 1:23; ср.: *1 Кор*. 12:12. См. также: *Игнатий Антиохийский*. Послание к Смирнянам, 1, 2 [132–134]; *Григорий Богослов*. Слово 32, 10 [106]; *Иоанн Златоуст*. Беседы на 1-е Послание к Коринфянам, 30, 1 [365]. Ср.: *Durell*. Church, 12, 132, 144, 207; *Murray*, Symbols, 69–94.

[2] См. Главу I.

[3] Eth. 1, 6, 1–6.

[4] Eth. 1, 6, 6–30.

[5] Eth. 1, 6, 31–33.

> Как невеста до брака получает от жениха только залог, а условленное приданое и обещанные в брачном контракте подарки надеется получить после брака, так и та невеста, [которая есть] Церковь верных и душа каждого из нас, сначала получает от Жениха-Христа только залог Духа, а вечные блага и Царство Небесное надеется получить после исхода из здешней жизни...[1]

Представление о Церкви как невесте Христовой восходит к апостолу Павлу и вполне традиционно для Отцов[2]. Однако Симеон переносит его в эсхатологическую перспективу и пользуется им для выражения идеи о том, что Церковь земная является как бы незавершенной: она ожидает своего исполнения и завершения в будущем веке. Здесь, по сути, отражено учение о Церкви «странствующей», с которым мы встречаемся у Иринея Лионского: он говорил о «чуждой земле» этого мира, на которой созидается Церковь[3], и об осуществлении предназначения Церкви в будущем веке, когда она будет окончательно «устроена по образу» Сына Божия[4]. Согласно Иринею, «по исполнении числа, которое Он Сам предопределил, все вписанные в [книгу] жизни восстанут со своими собственными телами»[5]; именно тогда история рода человеческого будет завершена в соответствии с предопределением Бога Отца.

В своем понимании конечного исполнения Церкви Симеон близок к Иринею: он рассматривает это как постепенный процесс, осуществляемый через принятие в Церковь новых членов. Многие неверующие уверуют во Христа; многие грешники раскаются; все, кто был предопределен ко спасению и еще не родился, родятся и будут приняты Богом прежде всеобщего воскресения:

---

[1] Cap. 3, 50.

[2] Ср.: *Еф*. 5:24–32. Ср.: *Мефодий Олимпийский*. Пир десяти дев, 3, 8 [35–36]; *Григорий Нисский*. На Песнь Песней, 11 [318]; *Анастасий Синаит*. Шестоднев, 12 [1064 A — 1065 A]. Ср.: *Murray*. Symbols, 131–142.

[3] Против ересей, 4, 21, 3, 52–54 [683].

[4] Там же, 4, 37, 7, 173–174 [943]. Ср.: *Durell*. Church, 207.

[5] Против ересей, 2, 33, 5, 8–10 [353].

> Тогда конец и полнота тела Христова наполнится предопределенными (προωρισμένων) Богом, чтобы стать сообразными образу Сына Его. Они — сыны света и дня. Итак, предопределены и записаны, и исчислены все, кому надлежит быть прибавленными и прилепленными к телу Христову. И тогда, став как бы всецелым, так что ни одного члена не будет недоставать, оно наполнится, т. е. завершится[1].

Как видим, и у Иринея, и у Симеона ясно выражена идея предопределения или предназначения. Что стоит за этой идеей в контексте восточно-христианской богословской мысли и, в частности, у Симеона? Ключевой новозаветный текст, связанный с идеей предопределения, — *Рим*. 8:29–30 («Ибо кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего...»). У Павла и у мужей апостольских мы встречаемся с мыслью о том, что Церковь предызбрана[2] и «предназначена от века» волей Божией[3], и что «число предназначенных» должно исполниться прежде всеобщего воскресения[4]. Богословы последующих столетий развили эти идеи. Они постоянно выражали мысль о том, что спасение зависит не столько от усилий человека, сколько от Божией воли и милости[5]. Вместе с тем, в святоотеческих писаниях подчеркивается большое значение свободной воли человека как источника добра и зла, и, следовательно, как средства спасения или возмездия[6].

Таким образом, с одной стороны, существует Божественное «предопределение», т. е. предназначенность людей ко спасению; с другой же, существует свободная воля, которая также влияет на конечную

---

[1] Eth. 1, 8, 1–23.

[2] *Климент Римский*. 1-е Послание к Коринфянам, 29 [148].

[3] *Игнатий Антиохийский*. Послание к Ефесянам, заглавие [56].

[4] *Иустин Философ*. 1-я Апология, 45, 1 [158].

[5] Ср.: *Ориген*. О началах, 3, 1, 18 [230–231]; *Афанасий Александрийский*. Слово о воплощении Бога Слова, 5, 1 [278], и др.

[6] Ср.: *Мефодий Олимпийский*. Пир десяти дев, 8, 13 [98] (свободная воля как источник добра); *Ириней Лионский*. Против ересей, 4, 39, 3 [968–970] (как источник зла).

судьбу человека. Итог традиционному восточному подходу к этой проблеме подводит Иоанн Дамаскин. Он делает различие между Божиим «Промыслом» (πρόνοια), или «предвéдением» (πρόγνωσις), с одной стороны, и «предопределением» (προωρισμός), с другой: «Бог все заранее знает, но не все предопределяет; Он заранее знает то, что находится в нашей власти, но не предопределяет этого»[1]. Иными словами, Божественное предопределение не означает того, чтобы одни люди были заведомо предопределены ко спасению, а другие — нет; спасение — дело совместного творчества человека и Бога.

Предлагая собственное объяснение *Рим*. 8:29–30, — текста, который вызвал столько споров в западной традиции[2], — Симеон возражает против представления о том, будто одни люди предназначены ко спасению, а другие — к погибели. Хотя в целом такое представление чуждо восточной богословской мысли, должно быть, во времена Симеона в Константинополе шла какая-то полемика вокруг подобной мысли — либо среди богословов, либо, что вероятнее, среди простого народа. Об этом свидетельствует сам Симеон, когда сообщает, что «от многих» слышит: «Поскольку кого Бог предузнал, тех и предопределил, кого предопределил, тех и призвал, а кого призвал, тех и прославил, что мне пользы полагать многие труды, если, хотя я и покажу обращение и покаяние, я не предузнан Богом и не предопределен ко спасению?..»[3] На это Симеон дает исчерпывающий ответ. Он утверждает, что *все* призваны Богом к спасению через покаяние:

> О вы! Зачем размышляете не о спасающем вас, а о губящем и, избирая малопонятное из боговдохновенного Писания, похищаете это, извращаете и изъясняете к собственной погибели?.. Не слышите ли ежедневно Спасителя, взывающего: *Живу Я, не хочу смерти грешника, но чтобы обратился и жил* (*Иез*. 33:11). Не слышите ли Его говорящим: *Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное* (*Мф*. 4:17)?.. Разве Он сказал или говорит одним: «Вы не кайтесь,

---

[1] *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры, 2, 30 [103].

[2] Ср.: DTC 6, 2832–3022.

[3] Eth. 2, 1, 1–7.

потому что не приму вас», а другим, т. е. предопределенным: «Вы кайтесь, потому что Я предузнал вас»? Отнюдь! Но каждый день на весь мир и в каждой церкви вопиет Он: *Придите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас* (*Мф.* 11:28)[1].

Бог все знает — и прошлое, и будущее, продолжает Симеон. Но, как земной царь, участвуя в качестве зрителя в соревнованиях по бегу, не является причиной победы или поражения бегунов, так и Бог не является причиной погибели людей. Бог дал нам свободную волю, а также и заповеди, которые мы призваны исполнять; и, хотя Бог всегда сражается вместе с нами, окончательная победа зависит от нашей воли и усилий[2]. Заключая эти мысли, Симеон обращается к читателю: «Так вот, брат, и ты предузнан Богом, и предопределен, и избран, и прославлен, и оправдан, и к жизни вечной призван через веру во Христа и святое Крещение... Итак, трудись в добродетелях и храни заповеди Божии...»[3].

Это учение о всеобщем предопределении ко спасению является развитием святоотеческого учения: подобные же взгляды высказывал, в частности, Иоанн Златоуст[4]. Спасение, считают Златоуст и Симеон, возможно только через посредство Христа и Его Церкви; все призваны и предопределены к нему, но в конечном итоге от нашей свободной воли зависит, принять ли этот призыв и последовать за Христом — или нет.

---

[1] Eth. 2, 1, 9–23.

[2] Eth. 2, 1, 84–105.

[3] Eth. 2, 7, 269–277.

[4] Ср.: Беседы на Послание к Римлянам, 16 [254], где, толкуя *Рим.* 8:29–30, Златоуст выдвигает идею всеобщего призвания: «Если достаточно было бы одного призвания, почему же не все спасаются? Потому что... не только призыв [от Бога], но и произволение призываемых является причиной их спасения. Этот зов — не принуждение, не насилие. Все были призваны, но не все последовали призыву».

## 2. Церковная иерархия

Вопрос о значении церковной иерархии Симеон затрагивает в 3-м Послании, которое посвящено теме апостольского преемства в Церкви:

> Владыка наш и Бог избрал Себе учеников и апостолов и вверил им все тайны Своего домостроительства (οἰκονομία)... Апостолы... выйдя [в мир], учили, проповедуя слово Божие. Большие толпы уверовали во Христа, и церкви были основаны в городах и селах. Когда один из апостолов собирался их оставить и отправиться в другое место или город, он рукополагал на свое место епископов и пресвитеров, а те оставляли им учителей, духовных наставников и игуменов. И эти, в свою очередь, заканчивая жизнь, оставляли на своем месте других, выбирая лиц, достойных такого служения, которых они и рукополагали. И таким образом по преемству такой порядок и чин сохранены до наших дней действием Святого Духа... И так как стада Христовы возрастали и народ Его стал бесчисленным, благодать Святого Духа устроила, чтобы к епископам и пресвитерам прибавлены были монахи... дабы они пасли [народ] и сотрудничали для спасения имеющих быть спасенными.[1]

Архиепископ Василий (Кривошеин) указал на разительное сходство этого места с 1-м Посланием к Коринфянам Климента Римского[2]. Несмотря на то, что за восемь веков, отделяющих Климента от Симеона, учение о церковной иерархии стало гораздо более разработанным, в частности, в Ареопагитиках, Симеон предпочитает опираться на Отца Церкви апостольских времен, чем на Дионисия[3]. Только последняя

---

[1] Ep. 3 [Vatic. gr. 1782, лист 210–210 об.].

[2] См.: *Василий (Кривошеин), архиепископ*. Симеон, 299. Ср.: *Климент Римский*. 1-е Послание к Коринфянам, 42–44 [168–172]. Об апостольском преемстве иерархии вообще см.: *Bouyer*. Église, 401–447.

[3] Вообще ареопагитская идея иерархического строения вселенной как будто чужда Симеону: в его сочинениях мы не находим каких-либо ссылок на нее; ср.: *Stathopoulos*. Gottesliebe, 20.

фраза цитированного текста указывает на тот путь, который прошла Церковь ко времени Симеона: идея о том, что монахи были «прибавлены» к церковной иерархии благодатью Святого Духа, возникла, должно быть, в иконоборческий период, когда монахи пользовались особым почтением у церковного народа, а их роль в жизни Церкви была во многих отношениях даже более значительной, чем роль иерархии и клира[1].

Восприятие Симеоном церковной иерархии как Божественного установления предполагало и мысль о том, что вне апостольского преемства нет истинной Церкви, а следовательно, нет и спасения. Преемники апостолов совершают то же самое, что совершали апостолы: они, по утверждению Симеона, «равны апостолам и сами суть апостолы»[2]. Те, кто не приемлет их, отвергают Иисуса Христа и Бога Отца[3]. По словам Симеона,

> Никто не приходит к вере во святую и единосущную Троицу, если не будет учителем научен вере, и никто не крестится без священника и не становится сам собою причастником Божественных Тайн. А кто не становится причастником их, тот никогда не достигнет вечной жизни[4].

---

[1] Дионисий Ареопагит включает монахов в низшую иерархическую триаду «посвященных», наряду с оглашенными и мирянами, см.: О церковной иерархии, 6, 3 [116]. Симеон придерживается иных взглядов: он относит монахов скорее к иерархии и клиру, чем к мирянам.

[2] Ep. 3 [Vatic. gr. 1782, лист 217 об.].

[3] Ep. 3 [лист 217 об.].

[4] Ep. 3 [лист 217 об.]. В свете приведенных текстов можно убедиться в безосновательности высказываний некоторых современных ученых о будто бы проявленном Симеоном «пренебрежении» к иерархии, см.: *Kazhdan*. Symeon [ODByz 3, 1987] («Симеон пренебрегает понятием иерархичности»); *Kazhdan — Constable*. People, 91 («в сочинениях Симеона не нашлось места» для церковной иерархии); ср. также: *Garsoian*. Heresy, 108 («Симеон отвергает власть иерархии...»).

За этими решительными утверждениями Симеона стоит все святоотеческое Предание. Игнатий Антиохийский постоянно сравнивает епископа и пресвитеров с Христом и апостолами: по его словам, каждый член Церкви должен «повиноваться епископу, так как он председательствует на месте Бога, пресвитеры занимают место собора апостолов, диаконам же вверено служение Иисуса Христа»[1]. Ипполит Римский высказывается в том смысле, что власть «вязать и решить», данная апостолам, осуществляется епископами[2], которым дарована та же благодать Святого Духа[3].

Мы видим, что Симеон с полным почтением относился к иерархическому принципу в Церкви. Однако, как известно, он выступал с резкой критикой епископов, священников и монахов своего времени, заявляя, что некоторые из них не соответствуют требованиями, предъявляемым к священно- и церковнослужителю[4]. Симеон также выражал мысль о том, что власть «вязать и решить» принадлежит не всем священникам, но лишь тем из них, которые «в духе смирения священнодействуют Евангелие и живут в непорочной жизни»[5]. Недостаточно получить «рукоположение от людей» (ἐξ ἀνθρώπων χειροτονίαν)[6]; нужно быть проручествованным (προχειρισθείς), т. е. назначенным, от Бога Святым Духом, — так считает Симеон[7]. Если человек не отрекся от мира, не возненавидел его, не погубил свою душу ради Христа, не удостоился созерцать Божественный свет и принять Святого Духа, бесстрастие и святость, он не должен становиться священником[8].

---

[1] Послание к Магнезийцам, 6, 1 [84]. Ср.: Послание к Траллийцам, 3, 1 [96]; Послание к Смирнянам, 8, 1 [138] .

[2] Апостольское предание, 3 [46].

[3] Опровержение всех ересей [3].

[4] См., например: Hymn 58 и Ep. 3. Ср. также: *Василий (Кривошеин), архиепископ*. Симеон, 117 и сл.

[5] Cat. 28, 263–265.

[6] Cat. 28, 292–293.

[7] Eth. 6, 428.

[8] Hymn 58, 224–248.

При чтении подобных текстов может создаться впечатление, будто Симеон считает, что действительность рукоположения в священный сан, а следовательно, и действительность совершаемых священником таинств напрямую зависит от личных качеств самого священника[1]. Симеон, конечно, не заходит настолько далеко, чтобы утверждать, что таинство рукоположения «недействительно», если священник не является святым, и что «вода остается водой», если Крещение совершает недостойный священник[2]. Однако он вплотную приближается к подобному утверждению, в особенности в своем Послании об исповеди, где он утверждает, что епископы и священники, которые становятся «плотскими, сластолюбивыми, славолюбивыми и склонными к ересям», лишаются Божественной благодати и власти отпускать грехи[3]. О клире своего времени Симеон высказывается следующим образом:

> Итак, ни монахам по внешнему облику, ни рукоположенным и включенным в степень священства, ни удостоенным архиерейского сана, — патриархам, говорю, митрополитам и епископам — просто так, только из-за рукоположения и его достоинства, не дается от Бога отпускать грехи — да не будет! Ибо им дозволено только священнодействовать (ἱερουργεῖν)... и это... только тем, кто из священников, архиереев и монахов может быть сопричислен к ликам учеников Христовых за чистоту[4].

Соответствуют ли эти мысли традиционному учению Православной Церкви? Чтобы ответить на этот вопрос, следует, во-первых, по-

---

[1] Ср.: *Darrouzès*. SC 122, 33. Епископ Каллист (Уэр) обращает внимание на кажущуюся близость подобных взглядов к донатизму; см.: *Ware*. Father, 308.

[2] Ср.: *Darrouzès*. SC 122, 33. Именно такое мнение выражено в «Житии св. Андрея Юродивого» [800 B]: если Евхаристию совершает недостойный священник, Святой Дух не сходит на Святые Дары, и те, кто приходит на подобную литургию, лишаются Святого Духа. Такой крайний взгляд, однако, составляет исключение в византийской церковной литературе.

[3] Ep. 1, 13 [123].

[4] Ibid. [124].

яснить, что Симеон, хотя и упоминает «священнодействие», в первую очередь имеет здесь в виду таинство исповеди. Духовное руководство, включающее в себя совершение исповеди, рассматривается им как харизматическое служение: это — центральная мысль его 1-го Послания, а также и многих других сочинений[1]. Симеон не столько ставит под вопрос действительность таинств, совершаемых недостойными священниками, сколько настаивает на необходимости для человека получить особое призвание от Бога, прежде чем он возьмется за служение духовного отцовства. Иными словами, власть «вязать и решить» не дается автоматически всякому, кто был рукоположен в сан священника; ее требуется стяжать посредством нравственной чистоты и духовного опыта[2].

Во-вторых, не следует забывать, что в восточной Традиции мнение о том, что действенность таинств не зависит от личных качеств священника, никогда не было выражено так же прямолинейно и однозначно, как это было сделано на Западе (начиная с полемики Августина против донатизма). Симеон не одинок в своем предположении, что существует некая взаимозависимость между сакраментальными функциями и личными качествами священника. Нам известен по меньшей мере один литургический текст Восточной Церкви, который предполагает связь между ними, а именно, священническая молитва Литургии Василия Великого: «Да не моих ради грехов возбраниши благодати Святаго Твоего Духа от предлежащих Даров»[3]. В этом тексте нет прямого утверждения о том, что грехи священника становятся препят-

[1] Эта идея основывается на личном опыте отношений Симеона с его духовным отцом, Симеоном Студитом (см. наши соображения по этому поводу в Главе III). Относительно характерного для восточного монашества понимания духовного отцовства как харизматического призвания см.: *Bunge*. Vaterschaft, 37–78.

[2] Отметим, что в Церквах греческого Востока даже и в настоящее время не всем священникам разрешается принимать исповедь, а лишь тем, кто, по достижении определенного возраста, получает благословение епископа на духовническое служение.

[3] Служебник, 503.

ствием для действия благодати и, следовательно, для действительности таинства; однако такая возможность и не исключается.

В-третьих, не случайно в 1-м Послании Симеон говорит о клириках, которые «склонны к ересям» (εἰς αἱρέσεις ἐξέκλιναν). Как мы уже видели, Симеон считал некоторых своих современников «новыми еретиками» и вел с ними резкую полемику, в частности, по вопросам триадологии, но также и по вопросам духовничества и святости. Вполне обосновано предположение о том, что, ставя под вопрос право некоторых современных ему епископов и священников совершать таинства, Симеон исходил из вполне традиционного мнения, согласно которому еретическое духовенство лишено Божественной благодати[1]. Можно сомневаться, насколько прав был Симеон, применяя столь жесткие критерии к некоторым своим современникам. Но даже если его требования были чрезмерными, главную его заботу составляла, несомненно, необходимость сохранить изначальный идеал священника как «образа Христова», а отнюдь не стремление бросить вызов традиционным взглядам на иерархию и таинства.

Наконец, следует указать на связь, которая существует между требованиями, предъявляемыми Симеоном к нравственному состоянию священнослужителей, и высказываниями на ту же тему более ранних Отцов. Задолго до Симеона Григорий Богослов утверждал, что, если человек не возвысился над страстями и не очистил ум, ему не следует принимать на себя священническое служение[2]. Как говорит Григорий,

> Надо сначала очиститься, потом очищать; умудриться — потом умудрять; стать светом — потом просвещать; приблизиться к Богу — потом уже приводить к Нему других; освятиться — потом освящать...[3]

---

[1] Такой взгляд, среди многих других писателей, выражает Киприан Карфагенский: Послание 69, 5 [753–754]; 72, 2 [776–777].

[2] Слово 2, 91 [208].

[3] Слово 2, 71, 9–73, 18 [184–186]; ср.: Слово 2, 95, 8–27. В сочинениях Григория можно найти резкую критику современных ему епископов и священников, напоминающую критику Симеона в адрес его современников. Ср.: *Григорий Богослов*. Песнопения нравственные, 5 [642]; 13 [1229]; 17

Сходные мысли высказывал Иоанн Златоуст[1]. И у Григория, и у Златоуста было весьма возвышенное представление о священстве, и оба они были обеспокоены низким нравственным состоянием современного им епископата и клира. Симеон стремился к тому, чтобы духовно-нравственный уровень византийской Церкви его времени повысился, и его требовательность, так же как и критическую оценку иерархии и клира, следует понимать в контексте этой озабоченности. Слова Симеона в Послании об исповеди и некоторых других произведениях на ту же тему следует воспринимать скорее как пророческие предостережения, чем как вероучительные формулировки или догматические утверждения.

## 3. Таинства

Восточное Предание не знает термина «таинство» в западном его смысле: греческое слово μυστήριον, которое можно перевести и как «тайна», и как «таинство», имеет гораздо более широкое значение, чем латинское sacramentum[2]. Равным образом, восточная святоотеческая Традиция не знает и учения об определенном числе таинств[3]. Попытка исчерпываю-

---

[1262 A — 1269 A], и др. Подробнее об этом см.: *Иларион (Алфеев), иеромонах*. Жизнь и учение св. Григория, 184–195.

[1] См.: О священстве, 6, 4 [317–320]. Ср.: *Климент Александрийский*. Строматы, 6, 13 [504]: «Тот, кто проявил себя как совершенный и как гностик, согласно с Евангелием, может быть вписан в избранный сонм апостолов. Таков в действительности пресвитер Церкви и подлинный служитель воли Божией… не от людей рукоположенный и не потому считающийся праведным, что он пресвитер, но включенный в пресвитерство, потому что он праведен». Здесь ясно выражена мысль о том, что «рукоположения от людей» недостаточно, чтобы быть истинным пресвитером. Ср.: *Rossum*. Problem, 36–38.

[2] См.: *Lampe*. PGL, 891. В частности, Симеон говорит о «страшном таинстве» Божественного озарения (Hymn 1, 1), о «чудном таинстве» оставления мира (Hymn 9, 9), о «новом таинстве» видения света (Hymn 22, 1), о «богатстве таинств» созерцания (Hymn 29, 248), и т. д.

[3] Ср.: *Kelly*. Doctrines, 423. Учение о семи таинствах проникло в Восточную Церковь вследствие западного влияния не ранее XV в. Ср.: *Meyendorff*. Byzantine Theology, 191–192.

ще изложить «сакраментологию» Отцов Церкви и, в частности, Симеона Нового Богослова, оказалась бы еще менее успешной, чем попытка представить их экклезиологию как систематическое учение.

Рассматривая взгляды Симеона на церковные таинства, мы не будем пытаться выстроить эти взгляды в систему. Поскольку мы уже обсуждали его воззрения на Евхаристию (см. Главу II), здесь мы сосредоточимся главным образом на его учении о Крещении, после чего сделаем некоторые заключения, касающиеся его отношения к таинствам в целом.

Прежде всего отметим, что Симеон придает большое значение таинству Крещения в деле спасения людей. Крещение, по его учению, освобождает человека от власти диавола:

> ...Владыка наш, снизойдя с высоты, Своей смертью разрушил смерть, совершенно уничтожив осуждение из-за преступления праотца и посредством святого Крещения возрождая, воссоздая и освобождая нас окончательно от него, полагает в этом мире совсем свободными и не находящимися под тираническим действием врага. Но, изначально почтив нас свободой, Он дает нам больше силы против него, так что желающие побеждают его легко[1].

Крещение есть «духовное возрождение»[2], через которое мы становимся сынами Божиими[3], братьями и членами Христа[4], «сообразными славе образа Божия»[5]. В Крещении человек облекается Святым Духом и получает ангела-хранителя[6]. Симеон признает ценность Крещения младенцев: дети, получившие в Крещении Святого Духа, освящаются Им, находятся под Его защитой, освобождаются от диавола и становятся «овцами духовного стада Христова и избранными агнцами»[7].

---

[1] Cat. 5, 384–387; 445–448.

[2] Eth. 9, 146–147.

[3] Eth. 10, 432.

[4] Cat. 9, 157–160.

[5] Eth. 2, 7, 291–293.

[6] Euch. 2, 17–19.

[7] Ep. 4 [Vatic. gr. 1782, лист 222]. Опять-таки, с большим изумлением читаешь в статье Н. Гарсоян, посвященной «связующим звеньям» между

В то же время Симеон подчеркивает, что «совершенная благодать» не подается автоматически каждому при Крещении: ее следует приобретать добрыми делами[1]. Многие считают, будто «бессознательно» обладают Святым Духом в силу принятого ими Крещения. На самом же деле человек должен сознавать дар, которого он удостоился:

> Вот, я снова [обращаюсь] к говорящим, что они бессознательно (ἀγνώστως) имеют Духа Божия, и мнят, что стяжали Его в себе от Божественного Крещения... к тем, кто признаются, что отнюдь ничего не почувствовали в Крещении, но бессознательно и бесчувственно приняли дар Духа вселившимся в них, с тех пор и доныне в душе их обитающим... Но вот что говорят мудрые... *Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись* (*Гал*. 3:27)... Что же это, во что они облекаются? Бог. Итак, облекшийся в Бога разве не узнает умственно и не увидит, во что облекся? Голый телом чувствует, что оделся, и видит одежду, а душевно нагой, одевшись в Бога, не сознает этого?[2]

Только мертвые, утверждает Симеон, не чувствуют, когда их одевают; т. е. те, кто не сознает, что через Крещение стали обладателями Святого Духа[3].

Симеон считает, что большинство из тех, кто был крещен в младенчестве, позднее теряет благодать Крещения, потому что не исполняет заповедей Божиих[4]. При Крещении мы облеклись во Христа, но совлек-

---

византийскими еретиками и Симеоном, заявления о том, что учение Симеона о Крещении «заставляет вспомнить неопавликианское отвержение крещения младенцев», и о том, что «Симеон молчаливо отрицает действенность крещения младенцев, открыто отвергнутого богомилами и павликианами», см.: *Garsoian*. Heresy, 109. Приведенный нами текст убедительно свидетельствуют о безосновательности подобных обвинений в адрес Симеона.

[1] Cap. 3, 45.

[2] Eth. 5, 1–65.

[3] Eth. 5, 68–74.

[4] Eth. 13, 193–197; 236–241.

лись Его своими злыми делами, «ибо, хотя мы бессознательно были освящены, будучи еще младенцами разумом и возрастом, мы осквернили себя, не говоря уже о том, что ежедневно преступлением заповедей Его оскверняем наши души и тела»[1]. Следовательно, требуется покаяние[2], посредством которого человек возвратит себе то Божественное достоинство, которое потерял по причине своей греховной жизни[3].

Это приводит Симеона к идее «второго крещения», т. е. обновления крещальной благодати в тех, кто утратил ее. Согласно Симеону, чтобы спастись, недостаточно крещения «водою»: надо также креститься Духом Святым. Крещение Духом есть в первую очередь крещение слезами и покаянием:

> [Кающийся] судится и испытывается Божественным огнем и, напитываемый водою слез, орошается всем телом и крещается малопомалу весь Божественным огнем и Духом и становится весь чистым, весь нескверным, сыном света и дня и более уже не сыном человека смертного[4].

Второе крещение также предполагает участие в Евхаристии и мистический опыт[5]. Эта тема особенно подробно развита в 10-м Нравственном Слове, в заглавии которого сказано, что «не все крещенные приняли Христа через Крещение»[6]:

> Ибо не в одной воде Крещения заключается наше спасение, но и в Духе. Таким же образом не только в хлебе и вине Причастия дается отпущение грехов и приобщение жизни, но через таинственно и неслитно соприсущее и смешивающееся с ними Божество[7].

---

[1] Cat. 2, 139–144.
[2] Cat. 2, 144–145.
[3] Cat. 30, 138–140.
[4] Eth. 10, 114–118.
[5] Ср.: *Василий (Кривошеин), архиепископ*. Симеон, 134.
[6] Eth. 10, заглавие.
[7] Eth. 10, 188–192.

Божество же открывается не каждому, но лишь тем, кто «достоин вечной жизни» и стал «сыном света и дня»; остальные не видят света, но пребывают во тьме[1]. «Достойные» — это те, кто исполняют заповеди Божии и искренне каются[2]. Свое учение Симеон обосновывает ссылкой на Священное Писание, а именно, на *Деян.* 8:14–17, где говорится о самарянах, которые не получили Святого Духа: «только были они крещены во имя Господа Иисуса». На этом основании Симеон утверждает, что «не все, кто крестился, сразу получают Святого Духа»[3].

Согласно Симеону, второе крещение не менее важно для спасения, чем первое:

> Как невозможно спастись никому, кто не крестился водою и Духом, так и согрешающему после Крещения [это невозможно], если не крестится свыше и не возродится… Кто не осознает Крещения, которым в младенчестве крестился, но лишь принимает его на веру и десятками тысяч грехов его смывает, отвергая при этом второе крещение, — я говорю о [крещении], которое через Духа, свыше, по человеколюбию Божию подается взыскующим его при помощи покаяния, — тот как сможет иным образом получить спасение? Никак![4]

В другом месте Симеон говорит, что второе крещение, возможно, даже важнее первого, которое является лишь его образом и символом:

---

[1] Eth. 10, 193–197.

[2] Ср.: Eth. 10, 211–234.

[3] Eth. 10, 328–338. Об этом спорном тексте рассуждает Иоанн Златоуст и дает ему довольно прагматическую интерпретацию, считая, что самаряне «приняли духа отпущения [грехов], но не получили духа чудотворения». Он также выдвигает две возможные причины, по которым Святой Дух не был дарован самарянам: либо крестивший их Филипп не даровал им Духа «из почтения к апостолам», либо сам не имел власти даровать Его, потому что эту власть имели только двенадцать апостолов, а Филипп принадлежал к числу семи диаконов. См.: *Иоанн Златоуст.* Беседы на Деяния апостольские, 18, 2–3 [143–144].

[4] Cat. 32, 59–72.

> В первом Крещении вода преднаписует слезы, а миро помазания предзнаменует умное миро Духа. Второе же [крещение] есть уже не образ истины, но сама истина[1].

Именно в этом тексте Симеона Ж. Даррузес усмотрел «сомнительное православие»[2]. Но если мы обратимся к святоотеческой Традиции, мы увидим, что все идеи Симеона имеют параллели в творениях православных Отцов, живших ранее него. О втором крещении говорит, в частности, Иоанн Лествичник:

> Источник слез после Крещения больше Крещения, хотя эти слова и кажутся несколько дерзкими. Ибо Крещение очищает нас от прежде бывших зол, а слезы очищают грехи, сделанные и после Крещения. Приняв Крещение в младенчестве, мы все осквернили его, а слезами снова очищаем его[3].

Учение о втором крещении проходит через все святоотеческое богословие. Климент Александрийский первым упомянул о крещении слезами[4]; среди прочих авторов, развивавших учение о втором крещении, которое есть «крещение слезами» или «крещение огнем», мы видим Оригена, Григория Богослова, Василия Великого, Григория Нисского и Макария Египетского[5]. Следующий текст Анастасия Синаита также весьма близок к учению Симеона:

---

[1] Cap. 1, 36.

[2] SC 51, 36.

[3] Лествица, 7 [804 AB].

[4] «Крестившись вновь слезами»: *Климент*. Какой богач спасется? 42 [190].

[5] Ориген говорит о «крещении огнем» как действии Святого Духа, означающем вступление христианина в более совершенную жизнь, см.: Толкование на Евангелие от Иоанна, 6, 32–33 [141–143]. Григорий Богослов говорит о пяти крещениях, в том числе «слезами», см.: Слово 39, 17 [186–188]. Василий Великий упоминает о крещении огнем как озарении учением Христовым, см.: О Крещении, 1, 2, 10 [132–134]. Григорий Нисский пишет:

> Как возрождаемся мы в водах Крещения, так и очищаемся, когда крестимся вновь в слезах покаяния. Кроме того, ни Крещение, ни слезное покаяние не даются без Святого Духа. Не удивляйся! По небрежению потеряли мы благодать, которую получили при Крещении в младенчестве... но обретаем ее вновь через покаяние и потоки слез[1].

Как следует воспринимать настойчивые утверждения Симеона о необходимости «сознавать» Крещение? Рассматривая взгляды Симеона на Евхаристию (Глава II), мы приводили мнение Григория Нисского о том, что «вода остается водой» для тех, в ком после Крещения не проявилась благодать Святого Духа[2]. Ему вторит Нил Анкирский, говоря, что «тот, кто лицемерно приходит к Церкви Божией, крещается просто водой, а не Духом Святым»[3]. Все это весьма близко к тому, что пишет о Крещении Симеон.

Еще одну параллель к учению Симеона о Крещении мы находим в творениях Марка Подвижника, который говорит, — в тех же выражениях, что и Симеон, — о необходимости сознавать и чувствовать присутствие Святого Духа в таинстве: каждый, кто крещается, получает благодать Святого Духа как бы таинственно (μυστικῶς) и прикровенно, неявно (ἀφανῶς); цель же христианской жизни заключается в том, чтобы через исполнение заповедей Божиих восчувствовать присутствие этой благодати «действенно» или «ясно» (ἐνεργῶς, ἐναργῶς)[4], опытно пережить ее «с полной достоверностью и чувством»

---

«Одним я обещаю здоровье через воду и омовение, болезни же других омываю слезами», см.: Против тех, кто откладывает святое Крещение [417 B]. Ср. учение о крещении огнем и крещении Духом у Макария: Духовные беседы, 26, 23 [216] и 47, 1 [304].

[1] Слово на *Пс*. 6 [1129 C].

[2] Большое огласительное слово, 40 [160–161].

[3] Послание 2, 223 [316 D] и 3, 8 [369 C].

[4] О думающих оправдаться делами, 55–56 [937 CD]; О Крещении [988 C], и др. Подробное рассмотрение темы см. в: *Ware*. Baptism.

(ἐν πάσῃ πληροφορίᾳ καὶ αἰσθήσει)[1]. Согласно Марку Подвижнику, вся христианская жизнь есть постепенное «откровение» благодати Крещения[2]. Таинственное содержание того, что мы получаем в Крещении, сокрыто в нас до тех пор, пока мы не научимся исполнять заповеди; лишь благодаря сотрудничеству с Богом мы «опытно переживаем эти вещи внутри себя и можем исповедать, что Святое Крещение действительно исполнено»[3].

Как и у Симеона, у Марка Подвижника речь идет, скорее, о бесплодности Крещения для тех людей, которые не восчувствовали его, чем о недействительности или «неполноте» самого таинства. «Осознать» означает для Симеона, как и для Марка, — иметь опытное переживание Божественной благодати, которое приходит через соблюдение заповедей Божиих[4]. Такое понимание полностью соответствует традиционному учению Восточной Церкви, согласно которому некоторые люди принимают таинство «в осуждение», а именно те, которые позднее оскверняют таинство сознательно совершаемыми грехами, за что получают осуждение[5]. Крещения недостаточно без христианской жизни: именно на этом настаивают и Симеон Новый Богослов, и Марк Подвижник.

Подводя краткий итог взглядам Симеона на таинства Церкви, можно сказать, что он считал их необходимыми для спасения, но настаивал на том, что принятие таинств должно быть осознанным, т. е. что необходимо восчувствовать получаемую благодать Божию и жить согласно с нею, соблюдая заповеди Божии. Симеон также подчеркивал значение таинств для мистической, таинственной жизни, которая невозможна без их сознательного принятия. Можно сказать, что Симеон

---

[1] Собеседование ума со своей душой, 4 [1108 D]. Ср.: *Макарий*. Духовные беседы, 37, 83 [267].

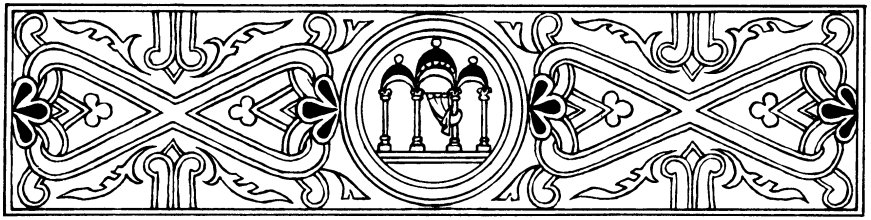
[2] О Крещении [1028 BC]. Ср.: *Ware*. Baptism, 441–442.

[3] О Крещении [993 C]. Ср.: *Ware*. Baptism, 446. Сопоставление понимания Крещения у Симеона и у Макария см. в: *Hatzopoulos*. Two Outstanding Cases, 133 ff.

[4] Ср.: *Симеон*. Eth. 10, 211 и сл.

[5] Ср.: *Кирилл Александрийский*. Толкование на Исаию, 5, 6 [1444 B].

различал в таинствах два измерения: внешнее и внутреннее. Говорил же он по преимуществу о внутреннем аспекте таинств, — а именно, о том, что каждому таинству должно сопутствовать внутреннее переживание его силы и последующее обращение к добру. Без этого участие в таинствах бесполезно и бесплодно. Плодом же таинства является постепенное и полное преображение человеческой личности, ведущее к обожению.



*Глава IX*

# МИСТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ ПРЕПОДОБНОГО СИМЕОНА В КОНТЕКСТЕ СВЯТООТЕЧЕСКОГО ПРЕДАНИЯ

Разграничить аскетическую и мистическую области у Симеона нелегко, поскольку он постоянно развивает аскетические темы в их мистическом аспекте, а на мистические темы говорит, исходя из аскетической практики. Аскетическое учение Симеона целиком основано на монашеской традиции. Мы уже указывали на некоторые важные точки соприкосновения между Симеоном как писателем-аскетом и студийской традицией, представителем которой были как он сам, так и его духовный отец (см. Главу III). Рамки настоящей работы не позволяют нам предложить более полный и всесторонний анализ аскетического учения Симеона[1].

В настоящей главе мы перейдем к мистицизму Симеона и рассмотрим некоторые наиболее характерные темы его мистического учения.

---

[1] Что касается связи аскетических взглядов Симеона и восточно-христианского Предания в целом, то труд В. Фелькера в значительной мере покрывает эту область. Немецкий ученый выявил множество параллелей между Симеоном и более ранними аскетическими писателями, в частности, Иоанном Лествичником и Исааком Сириным; см.: *Völker*. Praxis.

Мы начнем с темы слез и покаяния, после чего последовательно рассмотрим темы боговидения, Божественного света, экстаза, бесстрастия и обожения. Все эти темы представляют собой наиболее характерные составляющие мистицизма Симеона Нового Богослова.

## 1. Слезы и покаяние

Мы уже несколько раз касались темы слез у Симеона: когда обсуждали его истолкование *Мф.* 5:4 (в Главе I), когда рассматривали его отношение к Евхаристии (в Главе II), когда говорили о влиянии на него Симеона Студита (в Главе III) и, наконец, когда разбирали его концепцию «второго крещения» (в Главе VIII). На основании этих уже сделанных замечаний мы можем утверждать, что учение Симеона о слезах имеет традиционные корни, поскольку: а) оно основано на текстах Священного Писания; б) оно соответствует учению Симеона Студита и аскетической практике студийского монашества; в) оно связано с таинствами Церкви, особенно с Крещением и Евхаристией. Попытаемся теперь изложить более подробно учение Симеона о слезах и покаянии и проследить его предысторию в святоотеческом Предании[1].

Во-первых, Симеон говорит о покаянии как о постоянном делании христианина; он говорит о «непрерывном» (ἀδιαλείπτος) покаянии и сокрушении[2], о покаянии, совершаемом «всегда» (ἀεί)[3], о плаче «во все дни и ночи»[4], о покаянии «всегда и непрестанно» (ἀεὶ καὶ διηνεκῶς)[5]. Недостаточно покаяться однажды, говорит Симеон: следует плакать «ежедневно и беспрестанно вплоть до смерти»[6]. Постоянно плакать столь же необходимо для спасения, как быть членом Церкви, креститься

[1] Анализ святоотеческого учения о слезах и покаянии см. в: *Hausherr*. Penthos. Ср.: *Gillet*. Tears; *Lot-Borodine*. Larmes. Некоторые аспекты учения Симеона о слезах бегло затронуты в: *Sylvia Mary*. Tears.

[2] Cat. 27, 79.

[3] Cat. 29, 245.

[4] Cat. 5, 26–27. Ср.: Cat. 28, 274–275; Hymn 8, 28, и др.

[5] Cat. 5, 123.

[6] Cat. 4, 663–665. Ср.: *Марк Подвижник*. О покаянии [981 C — 984 B].

и причащаться: «…без покаяния, и покаяния от души, которого требует от нас Слово, невозможно нам спастись», — утверждает он[1].

Покаяние не есть особое монашеское делание, говорит Симеон, ссылаясь на Толкование Иоанна Златоуста на Псалом 50-й[2]: и тот, кто имеет жену и детей, слуг и большое хозяйство, кто богат и занят мирскими делами, может «плакать ежедневно и молиться и каяться, и даже достигать совершенства добродетели»[3]. Если бы покаяние было доступно одним и невозможно для других, Григорий Богослов не сказал бы: «Все [принесем] слезы, все чистоту, все восхождение ввысь и стремление вперед»[4].

Как видим, Симеон знаком со святоотеческими параллелями к собственному учению о покаянии: среди своих источников он упоминает Григория Богослова и Иоанна Златоуста. В другом месте (см. ниже) он также ссылается на учение о покаянии Иоанна Лествичника. Нам представляется, что учение Симеона о слезах также весьма близко учению Исаака Сирина, который говорит о «постоянном» и «непрестанном» плаче «день и ночь»[5] и вообще в своем аскетическом учении отводит большое место слезам[6]: как мы вскоре увидим, между этими двумя

---

[1] Cat. 5, 15–16.

[2] «А что это истинно, свидетельствует вместе со мною и златословесный Иоанн, великий столп и учитель Церкви, в словах на пятидесятый псалом Давида», — пишет Симеон (Cat. 5, 125–127). Это один из редких случаев, когда Симеон дает точное указание на источник. Впрочем, идентифицировать цитату среди дошедших до нас творений Златоуста ученым не удалось. См.: *Krivochéine*. SC 96, 387.

[3] Cat. 5, 122–135. Не имеет ли Симеон в виду себя и свое первое видение света, которое произошло, когда он еще служил при дворе, занимал ответственную должность в большом дворцовом хозяйстве и был погружен в мирские дела?

[4] Cat. 29, 205–211; ср.: *Григорий Богослов*. Слово 19, 7 [1049 D — 1052 A].

[5] Слова подвижнические, 85 [342–343] = О совершенстве духовном, 35 [253].

[6] См.: *Иларион (Алфеев), иеромонах*. Мир Исаака Сирина, 135–148.

авторами есть совершенно очевидные параллели[1]. Предшественник Исаака, Ефрем Сирин, также был известен в грекоязычном мире как «учитель покаяния»; его непрестанный плач стал легендой. Автор «похвалы» ему пишет: «Когда я начинаю вспоминать потоки его слез, я сам начинаю плакать, потому что почти невозможно пройти с сухими глазами через океан его слез. Не было ни дня, ни ночи, ни части дня или ночи, ни кратчайшего мгновения, когда его неусыпные очи не были бы омываемы слезами»[2]. Таким образом, тема «деннонощного» плача имеет долгую историю в святоотеческом Предании.

Сочинения Симеона содержат некоторые практические рекомендации относительно «методов» покаяния, которые применимы скорее к монахам, чем к мирянам. Особый интерес представляет в этом отношении 30-е Огласительное Слово, где Симеон указывает, каким образом инок должен приобретать слезы и истинное покаяние:

> Встань на молитву, как осужденный. Сотвори, во-первых, «Трисвятое», затем произнеси «Отче наш». Когда же дойдешь до «Господи, помилуй» и возжелаешь воздеть руки свои к высоте небесной, тогда, взглянув на небо чувственными очами, подумав о [руках своих], вспомнив о злых делах своих и о том, сколько согрешил ты при помощи [рук своих], говори в себе самом: «Увы мне, нечистому и скверному! Да не ниспошлет Бог огонь и да не попалит меня, увидев меня бесстыдно простирающим руки мои к Нему и вспомнив беззакония мои, которые я при помощи их совершил!» Итак, обра-

[1] Переписчик Coisl. 268, рукописи XIV в. (на которую мы уже ссылались), указывает некоторые параллели. См., например, лист 45, где копиист приписал на полях Слово Исаака «О безмолвствующих» (см.: *Исаак Сирин*. Слова подвижнические, 15 = О совершенстве духовном, 14), посвященного теме покаяния и слез, рядом со словами «Когда достигнешь области слез, знай, что ум твой оставил темницу этого мира...» следующее примечание: «Симеон [также говорил], что без слез все делание инока бесполезно».

[2] *Григорий Нисский*. О святом Ефреме [829 D]. Авторство Григория Нисского оспаривается. См.: *Quasten*. Patrology III, 279; Clavis II, 224.

тив [руки] назад и соединив их, как ведомый на смерть, восстенав из глубины души, скажи жалобным голосом: «Помилуй меня, грешного и недостойного жить, достойного же всякого мучения», а также и другое, что благодать Божия даст тебе сказать. Вспоминая же греховные свои деяния, бей себя сильно и беспощадно, говоря: «Как сделал ты то-то и то-то, лукавый и ничтожный?» И снова соедини руки и стой, молясь Богу. Затем ударяй снова лицо свое, таская себя за волосы, вырывай их, говоря: «Зачем ты то и то сделал?» И таким образом достаточно избив себя, соедини руки впереди и встань в тишине душевной. Сотворив же два или три псалма со вниманием и поклонившись, размышляй в себе о вышеуказанном. И, может быть, даст Бог, и придут к тебе слезы и сокрушение[1].

Как указывает сам Симеон, этот метод покаяния основан на «Слове о покаянии святого отца нашего Иоанна Лествичника»[2]. В «Лествице», в главе, посвященной покаянию, мы находим впечатляющее описание «темницы» — места, куда падшие иноки добровольно заключали себя:

Одни из них в сокрушении взирали на небо и с рыданием и воплем призывали оттуда помощь. Другие стояли на молитве, связав себе руки сзади, словно преступники. Иные сидели на земле в пепле, скрыв лицо между колен, иные непрестанно били себя в грудь, иные орошали землю слезами, а другие, не имея слез, били сами себя. Иные рыдали о душах своих, другие сидели, непрестанно качая головой, подобно львам, рыкали и стенали из глубины сердца и утробы[3].

Сравнивая это описание с «методом» Симеона, можно увидеть много общих элементов: руки за спиной, ударение себя в грудь, воспоминание о греховной жизни — все это либо сопутствует покаянию, как в

[1] Cat. 30, 147–175 (в сокращении).

[2] Cat. 30, 139–142. См.: Лествица, 5 [764 B — 781 A].

[3] Лествица, 5 [765 AC] (в сокращении).

«темнице» Лествичника, либо вызывает его, как у Симеона. Вместе с тем, есть и различия: Симеон не говорит о «падших» иноках, но дает рекомендации всем монашествующим. Очевидно, однако, что, предлагая свой метод покаяния, Симеон вдохновлялся приведенным у Лествичника описанием монастырской практики VII в.; можно предполагать, что Симеон и сам следовал этому методу.

И Иоанн Лествичник, и Симеон описывают покаяние как весьма болезненное явление[1]. Вместе с тем оба автора говорят о духовной радости, которая является плодом покаяния и рождается от непрестанного плача. 7-я глава «Лествицы» целиком посвящена «радостотворному плачу»; в ней Лествичник изумляется тому, «каким образом плач и так называемая печаль заключают в себе радость и ликование, как соты — мед»[2]. В свою очередь, Симеон постоянно говорит о «сладости слез», которую испытывает кающийся[3]. Первые слезы новоначальных бывают горькими, но эту горечь Бог впоследствии, по мере преуспеяния подвижника в покаянии, заменяет на сладость умиления. В 23-м Огласительном Слове Симеон описывает духовное состояние того, кто достиг этой заключительной стадии покаяния:

> Сострадательный Бог скоро услышит его и скоро подаст ему отдохновение от боли и избавление от скорби сердца его... Он изольет на него благость Свою и превратит боль его в радость, и горечь его претворит в сладкое питье и заставит изблевать яд змия, поедающий его утробу... И [радость его] будет, словно процеженное вино напротив солнца, еще более сияя и блистая и еще чище являя свой цвет, веселя и осиявая лицо пьющего его напротив солнца[4].

---

[1] Ср. также параллель между кающимся и больным, испытывающим великое томление в сердце: Cat. 23, 8 и сл.

[2] Лествица, 7 [812 A]. О «радостотворном плаче» у Лествичника см.: *Chryssavgis*. Ascent, 147–150. Учение Лествичника о слезах подробно рассмотрено в: *Völker*. Scala, 154–187.

[3] Ср.: Cap. 3, 11.

[4] Cat. 23, 95–107; 154–157.

Образ солнца, просвечивающего через чистое вино, указывает на то, что слезы у Симеона носят экстатический и мистический характер. Архиепископ Василий (Кривошеин) усматривает прямую параллель между приведенным текстом и темой «трезвого опьянения», традиционной для мистической литературы — как христианской, так и античной[1]. Пользуясь символикой вина и опьянения[2], Симеон следует предшествующим авторам, у которых эта тема весьма разработана — в частности, Исааку Сирину[3]. Тема «сладости покаяния» тоже близка многим Отцам Церкви. Иоанн Златоуст, в частности, говорит о «счастье», заключенном в плаче[4]. Нил Анкирский говорит, что «сокрушение о грехах приносит весьма сладкую печаль и горечь, которая на вкус подобна меду»[5]. Исаак Сирин проводит различие между слезами двух родов:

> Бывают слезы сожигающие, и бывают слезы укрепляющие. Поэтому все те слезы, которые исходят из сущности сердца от сокрушения о грехах, иссушают и сожигают тело... И сперва человек по принуждению вступает на эту степень слез, и ими отверзается ему дверь для входа на вторую степень, лучшую первой: и это есть страна радости, из которой человек приемлет милость. Это уже слезы, проливаемые по благоразумию: они и украшают, и укрепляют тело, и исходят без принуждения сами собою... Тело получает от них некое насыщение, и радость отпечатлевается на лице[6].

---

[1] *Krivochéine*. Ivresse, 368. Среди грекоязычных писателей, у которых встречается эта тема, ученый упоминает Филона, Плотина, Оригена, Кирилла Иерусалимского, Евсевия Кесарийского, Григория Нисского, Иоанна Златоуста и Макария Египетского, см.: *Krivochéine*. Ivresse, 368–369. Исчерпывающее рассмотрение этой темы см. в: *Lewy*. Ebrietas, 73–164.

[2] Ср.: Cat. 23, 158–201.

[3] См.: *Иларион (Алфеев), иеромонах*. Мир Исаака Сирина, 258–265.

[4] Беседы на Послание к Колоссянам, 12 [303].

[5] Послание 1, 220 [164 AB]. Образ меда, которым пользуется и Лествичник, подчеркивает сладость, как у Симеона — образ вина.

[6] Слова подвижнические, 85 [338] = О совершенстве духовном, 35 [245–246]. Образ елея играет здесь ту же роль, что образы вина и меда в текстах, приведенных выше.

Как видим, Исааку знакомы «сожигающие» слезы покаяния и сокрушения, однако акцент делается на сладости слез умиления[1]. Близость между Исааком, Лествичником и Симеоном в этом пункте очевидна.

Говоря о слезах, Симеон постоянно указывает, что их плодом является очищение и обожение. По словам Симеона, человек должен проводить жизнь «в вере, в чистоте, в страхе Божием, в благоговении, в сокрушении и слезах, благодаря которым он внутренне очищается и исполняется Божественного света и весь становится [исполненным] Духом Святым в сокрушенной душе...»[2]. Напротив, если в нас нет плача и слез, то нет и истинного покаяния, без которого человек не может приобрести духовное смирение, соединиться со Святым Духом через очищение и прийти к познанию и созерцанию Бога[3].

В сочинениях Симеона тема слез часто связана с темой любви к Богу. Он считает, что любовь к Богу должна быть такова, чтобы «при одном только упоминании имени Христова воспламенялся [человек] тотчас желанием увидеть Его и источал слезы»[4]. Подобную же мысль выражает Исаак Сирин: «Когда память о Боге возбудилась в уме [человека], тогда сердце его немедленно возбуждается любовью к Нему, а очи его обильно источают слезы»[5].

Симеон также упоминает о слезах сострадания к другим людям и слезной молитве обо всем мире. Он говорит о некоем человеке (возможно, о себе самом в третьем лице), который «плакал и стенал» о своих учениках; он также упоминает человека, который «о падших словом или делом и пребывающих в пороках так печалился и рыдал, словно думал, что он один за всех них должен дать ответ и быть предан мучению»[6]. В другом месте Симеон прямо говорит о собственных слезах,

---

[1] Выражение «сладкий плач» не однажды встречается у Исаака, см., в частности: О совершенстве духовном, 22 [165] и 35 [229].

[2] Cat. 1, 178–181.

[3] Cap. 3, 23.

[4] Cat. 18, 288–290.

[5] Слова подвижнические, 85 [348] = О совершенстве духовном, 35 [261].

[6] Cat. 8, 42–55. Ср.: Cat. 18, 290–293.

пролитых им в молитве за вверенных его руководству иноков[1]. Симеон считает, что истинный христианин должен непрестанно плакать о грешниках[2]. Сострадание к ближним и плач о них сродни тому состоянию самоуничижения, при котором человек всех людей и всякую тварь считает блаженными и святыми по сравнению с собой:

> Очи его станут источниками, скорее источающими потоки слез, чем дающими [способность] видеть. Всякого человека, словно ангела, ублажает человек тот... и всякое животное и всякого гада, пресмыкающегося по земле, и все, имеющее дух жизни, ублажит он, говоря: «Как благословенно все созданное Богом...». Всякую душу сочтет он единой и почтит как святую перед Господом и, словно нечистый, будет благоговеть перед всеми[3].

Ту же тему благоговения перед всякой тварью, являющегося плодом покаяния и сокрушения, мы встречаем у Исаака Сирина:

> И что есть сердце милующее?.. Возгорение сердца у человека о всем творении, о людях, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари. При воспоминании о них и при воззрении на них очи у человека источают слезы от великой и сильной жалости, объемлющей сердце. И от великого терпения умаляется сердце его... И о бессловесных, и о врагах истины, и о делающих ему вред ежечасно со слезами приносит молитву, чтобы сохранились и очистились; а также и о естестве пресмыкающихся молится с великой жалостью, которая возбуждается в сердце его до уподобления в сем Богу[4].

---

[1] См.: Cat. 19, 62 и сл.

[2] Cat. 31, 65–66.

[3] Cat. 23, 35–45.

[4] Слова подвижнические, 81 [306] = О совершенстве духовном, 74 [507]. В этом тексте Исаака Сирина главная мысль — сострадание и милосердие, у Симеона же (Cat. 23, 35 и сл.) на первом месте стоит тема самоуничижения; тем не менее ясно, что оба автора говорят о сходном духовном состоянии, вызванном непрестанным плачем.

Тема слез часто связана у Симеона с темой боговидения: в этом он опять-таки очень близок к Исааку. Приведем одну из самых ярких параллелей между этими двумя авторами: их истолкование *Мф.* 5:4 («Блаженны плачущие, ибо они утешатся»). Симеон пишет:

> Блаженны всегда горько плачущие о грехах своих, ибо осенит их свет и горькие слезы их преложит в радость. Блаженны озаряемые Божественным светом и видящие немощь свою и сознающие безобразие душевной одежды своей, ибо они будут непрестанно плакать и омоются потоками слез. Блаженны приблизившиеся к Божественному свету и внутрь него вошедшие и все ставшие светом, сраствори́вшись с ним, ибо они совершенно совлекли осквернённую одежду и более не будут плакать горькими слезами[1].

А у Исаака Сирина мы читаем:

> *Блаженны чистые сердцем*, потому что нет времени, когда бы не услаждались они этой сладостью слез, и в ней всегда зрят они Господа. Пока еще слезы на глазах их, они сподобляются видения откровений Его на высоте молитвы своей; и нет у них молитвы без слез. Это и означает сказанное Господом: *Блаженны плачущие, ибо они утешатся*... И если слезы временно плачущего и сетующего могут не только вести его к безмолвию, но и совершенно очистить и освободить ум его от страстной памяти, то что скажем о тех, которые с ве́дением день и ночь упражняются в сем делании?.. Все святые стремятся к сему входу, потому что слезами отверзается перед ними дверь для вхождения в страну утешения.[2]

У обоих авторов слезы тесно связаны с ви́дением Бога: фактически, это две стороны одного постепенного процесса преображения челове-

---

[1] Eth. 10, 822–828.

[2] Слова подвижнические, 85 [342] = О совершенстве духовном, 35 [253]. Ср.: Слова подвижнические, 30 [130] = О совершенстве духовном, 2 [16]: те, кто исполнен Божественного света, плачут день и ночь.

ческой личности. По учению Исаака и Симеона, горькие слезы — средство достичь видения Божественного света. Кода человек видит Бога, слезы его становятся сладкими. Чистый сердцем видит Бога непрестанно и созерцает Его откровения, видит Божественный свет и сам становится светом. Человек уже не проливает горькие слезы, ибо он утешен Богом. Но сладкие слезы тогда проливаются непрестанно, потому что стали неотъемлемой частью мистической жизни человека.

## 2. Боговидение

Обсуждение темы слез у Симеона привело нас к одной из самых важных сторон его мистики и богословия: к его учению о боговидении.

Рассмотрим сначала, как тема боговидения отражена в Предании. Как указывает В. Лосский, уже в Библии мы находим два ряда текстов о видении Бога, которые как будто противоречат один другому и являются взаимоисключающими: «Наряду с текстами... в которых мы находим отрицание возможности какого бы то ни было видения Того, Кто невидим, непознаваем, неприступен для тварных существ, есть другие, которые побуждают нас искать предстояния перед Лицом Бога, обещают видение Бога "как Он есть"»[1].

Среди текстов первой группы — *Исх*. 33:20–23 («Лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых»)[2], *1 Тим*. 6:16 («Бог... обитает в неприступном свете, Которого никто из человеков не видел и видеть не может»), *Ин*. 1:18 («Бога не видел никто никогда»), и другие[3]. Ко второй группе Лосский относит следующие места: *Быт*. 32:24–30 («я видел Бога лицем к лицу, и сохранилась душа моя»), *Исх*. 33:11 и *Втор*. 34:10 (Бог говорит с Моисеем «лицем к лицу», как с другом), *Иов* 19:25–27 («...я во плоти моей узрю Бога. Я узрю Его сам...»), *1 Ин*. 3:2 («увидим Его, как Он есть»), *1 Кор*. 13:12 («Теперь мы видим, как бы сквозь тусклое стекло, тогда же лицем к лицу»).

---

[1] *Lossky*. Vision, 25. Ср.: *Иларион (Алфеев), иеромонах*. Таинство веры, 214–215.

[2] Ср. также *Исх*. 19:21; *Суд*. 6:22; *Ис*. 6:5, и др.

[3] Ср.: *1 Ин*. 4:12; *1 Ин*. 6:46.

Этот изначальный парадокс темы боговидения очень ярко выражен Григорием Нисским:

> *Блаженны чистые сердцем, ибо они узрят Бога* (*Мф.* 5:8). Тем, кто очистил сердце, обещано, что они увидят Бога. Но *Бога не видел никто никогда*, как говорит великий Иоанн (*Ин.* 1:18). А возвышенный ум Павла подтверждает это заключение, когда говорит: *Которого никто из человек не видел и видеть не может* (*1 Тим.* 6:16)... Всякая возможность постижения отнята этим четким отрицанием: *Человек не может увидеть Меня и остаться в живых* (*Исх.* 33:20). И тем не менее в видении Господа и заключена вечная жизнь... Видишь ли смятение души, которая увлечена в глубины, открывающиеся в этих словах? Если Бог есть жизнь, то человек, который не видит Его, не видит жизни. С другой стороны, боговдохновенные пророки и апостолы свидетельствуют, что Бога видеть невозможно. Не погибла ли надежда человека?[1]

В святоотеческой литературе встречаются различные подходы к парадоксу «видимый — невидимый». Первая возможность объяснить этот парадокс — рассматривать его в контексте традиционного учения о сущности и энергиях Бога[2]: Бог невидим по Своей природе, но Его можно видеть в Его энергиях, Его славе, Его благости, Его откровениях, Его домостроительстве-снисхождении (οἰκονομία) и т. д. Так, Григорий Нисский пишет, что «Бог невидим по природе, но становится видимым в Своих энергиях (ἐνέργειαι)»[3]. Иоанн Златоуст, вспоминая явления Бога Моисею, Исаии и другим пророкам, говорит о Божием «снисхождении», явленном им:

> ...Все эти случаи были явлениями Божия снисхождения, а не видением Самого чистого Существа, ибо если бы [пророки] действительно увидели саму природу Божию, они не созерцали бы ее под разны-

---

[1] О Блаженствах, 6 [137–138].

[2] Об этом учении мы говорили в Главе V.

[3] О Блаженствах, 6 [141].

ми видами... Бога по существу Его не видели не только пророки, но даже ангелы или архангелы... Многие видели Его в том образе, какой был им доступен, но никто никогда не созерцал Его сущность...[1]

Второй путь к разрешению проблемы «видимый — невидимый» предполагает христологическое измерение: Бог невидим в Своей сущности, но явил Себя в человеческой плоти Сына Божия. Игнатий Богоносец говорит, что Бог «невидим, но для нас сделался видимым» в Лице Сына Своего[2]. Ириней Лионский утверждает, что «Отец есть невидимое Сына, а Сын есть видимое Отца»[3]. В трактате, приписываемом Афанасию Великому, уточнено: Христос невидим прежде Своего воплощения, но становится видимым через Свое соединение с человечеством[4]. По слову Иоанна Златоуста, Сын Божий, будучи по Своей Божественной природе так же невидим, как и Отец, стал видим, когда облекся человеческой плотью[5]. Как пишет Феодор Студит:

> *Прежде, когда Христос не был во плоти, Он был невидим, Ибо, как сказано, Бога никто никогда не видел* (*Ин*. 1:18).
> *Но когда Он воспринял на Себя грубую человеческую плоть...*
> *Он добровольно сделался осязаемым (ἁπτός)...*[6]

Третий возможный подход к проблеме — стремление разрешить ее в эсхатологической перспективе: Бог недоступен зрению в тепереш-

---

[1] Беседы на Евангелие от Иоанна, 15 [98]. Ср. подобное разъяснение *Ин*. 1:18 в трактате Златоуста «О непостижимости Божией», 4, 159–187 [244].

[2] Послание к Поликарпу, 3, 2 [148].

[3] Против ересей, 4, 6, 6 [451].

[4] *Афанасий Александрийский*. Против ариан, 4 [524 C].

[5] Беседы на Евангелие от Иоанна, 15 [98]. Ср.: *Ориген*. О началах, 1, 2, 6 [36]; 2, 6, 3 [141].

[6] Ямбы, 33 [181]. Ср. толкование *Ин*. 1:18 у Евсевия Кесарийского: «Невидимый Бог не открыл [Себя], Единородный же Сын... явил откровение [Бога] людям» (О церковном богословии, 1, 20 [83]).

ней жизни, но в грядущем Небесном Царстве праведные увидят Его. Эту эсхатологическую перспективу подразумевают такие места, как *Иов* 19:25–27, *1 Ин.* 3:2, *1 Кор.* 13:12 (везде употреблено будущее время); у Святых Отцов мы чаще всего встречаем именно этот подход. Сколько бы ни усовершенствовался человек перед Богом, говорит Исаак Сирин, в настоящей жизни он видит Бога сзади, как в зеркале, видит лишь образ Его; в будущем же веке Бог покажет ему Лицо Свое[1]. Феодор Студит считает видение Бога наградой, даруемой в будущей жизни. Это постоянная тема его увещаний: следует здесь подвизаться и страдать, чтобы в будущем веке увидеть «неизмеримую красоту, несказанную славу Лика Христова»[2]. Если *здесь* мы чисты и непорочны, обещает Феодор, *там* мы увидим всех святых, Пресвятую Богородицу и «надеемся увидеть там даже Самого Владыку всего и нашего Господа, хотя и дерзновенно говорить так»[3].

Четвертая возможность объяснить противоречие «видимый — невидимый» — поместить его в контекст представления об очищении души, ведущем к обожению: Бог невидим человеку в его падшем состоянии, но становится видимым для тех, кто достиг очищения и обожения. Такую мысль мы встречаем у Феофила Антиохийского, который считает, что надо очиститься от греха для того, чтобы увидеть Бога[4]. Когда сердце человека очистится, говорит Григорий Нисский, «он увидит образ Божественной природы в собственной красоте»[5]. Согласно «греческому Исааку» (Иоанну Дальятскому), «кто желает видеть Господа внутри себя, тот прилагает усилие очищать сердце свое непрестанным памятованием о Боге; и, таким образом, при светлости очей ума своего, ежечасно будет он видеть Господа»[6].

---

[1] Слова подвижнические, 73 [285] = О совершенстве духовном, 45 [324].

[2] Большое Оглашение, I, 12.

[3] Там же, I, 33.

[4] К Автолику, 1, 2 [60].

[5] О Блаженствах, 6 [142]. Примечательно, что Григорий, в отличие от Златоуста, не относит видение Бога к будущей жизни.

[6] *Исаак Сирин.* Слова подвижнические, 43 [177]. О том, что это Слово не принадлежит перу Исаака, свидетельствует сирийский текст его произ-

Как явствует из приведенных текстов, тема боговидения получила достаточно подробное освещение и в Священном Писании, и в святоотеческом Предании. Не удивительно поэтому, что Симеон обращается к авторитету Писания для подтверждения собственного учения о боговидении:

*Ибо не видящий света Твоего и говорящий,*
*что вовсе не видит [его],*
*А тем более говорящий, что это невозможно —*
*Видеть, Владыко, свет Божественной славы Твоей,*
*Отвергает все писания пророков и апостолов,*
*А также Твои слова, Иисусе,*
*и Твое домостроительство (**οἰκονομίαν**)*[1].

Не удивительно и то, что Симеон стремится найти подтверждения своему учению о боговидении в святоотеческом Предании и настаивает на том, что все предшествующие Отцы разделяли его учение о видении света Святой Троицы:

*Да, поистине так бывает, так совершается,*
*Так открывается благодать Духа,*
*А чрез Него и в Нем — Сын со Отцом.*
*И [человек] видит Их, насколько возможно видеть,*
*И тогда от Них тому, что касается Их, он неизреченно*
*Научается и возвещает и всем другим пишет,*
*Излагая подобающие Богу догматы, как все*
*Предшествовавшие Святые Отцы учат;*
*Ибо так они сложили (**ἐδογμάτισαν**) Божественный символ.*

---

ведений, в котором оно отсутствует. Принадлежность его Иоанну Дальятскому подтверждается рукописной традицией. Всего в греческом тексте Исаака Сирина содержится четыре Слова, в действительности принадлежащие Иоанну Дальятскому. Подробнее об этом см. в книге: *Beulay*. Introduction, 269–270 [17–18].

[1] Hymn 45, 80–84.

*Сделавшись таковыми, как мы сказали, они*
*С Божией [помощью] возвестили и сказали о Боге*[1].

Итак, когда Симеон утверждает, что видеть Бога возможно и необходимо для человека, он уверен, что все православное Предание, включая Ветхий и Новый Заветы («пророки и апостолы»), святоотеческие творения («Святые Отцы») и даже Символ веры (выражение «Божественный символ» означает Никео-Цареградский Символ) подтверждают его учение. Он по сути говорит, что само Предание — не что иное, как результат и плод боговидения боговдохновенных Отцов: после того, как они увидели Бога как свет, они говорили и писали о Боге, формулируя церковные догматы. Иными словами, Симеон считает мистический опыт основой догматического учения Церкви, а само это учение — подтверждением мистического опыта.

Симеон ясно ощущает двойственность темы боговидения в том ключе, в котором она нашла отражение в Писании и Предании. Он без колебаний готов обсуждать библейские тексты, которые отрицают возможность боговидения, решительно отвергая то, что он считает ложным толкованием этих текстов:

> [Говорят:] «И кто же дерзнет сказать, что он видит или вообще когда-либо видел Его? Да не будет! Написано: *Бога не видел никто никогда* (*Ин.* 1:18)». О, помрачение! Кто же, объясни мне, сказал это? «*Единородный*, — говорит, — *Сын, сущий в недре Отчем, Он явил* (ἐξηγήσατο)». Правду говоришь, и истинно свидетельство твое, но только оно — против твоей собственной души. Ибо что скажешь, если я покажу тебе, что Сам Сын Божий называет это возможным? Слушай же, что говорит Христос: *Видевший Меня видел Отца* (*Ин.* 14:9). И это сказал Он не о созерцании плоти, но об откровении Божества... А что возможно нам видеть Бога, насколько это доступно человеку, слушай Самого Христа, Сына Божия, снова говорящего: *Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят* (*Мф.* 5:8)[2].

[1] Hymn 34, 83–93.

[2] Eth. 5, 88–109.

Итак, Симеон не оспаривает буквальное значение *Ин.* 1:18, где отрицается возможность видеть Бога; он лишь ставит этот стих в контекст других евангельских текстов, где говорится о возможности видения невидимого Бога в Лице Иисуса Христа[1].

Интересно отметить, что другой ключевой текст, отрицающий возможность боговидения, *1 Тим.* 6:16, — одно из мест, наиболее часто цитируемых Симеоном[2]. Ссылаясь на этот стих, Симеон показывает, как следует понимать его:

> Исполняющий ежедневно [заповеди Божии], чем больше творит их, тем больше вновь очищается, озаряется и просвещается, и удостаивается видеть откровения великих таинств, глубину которых *никто никогда не видел* и совершенно *не может видеть* (ср.: *1 Тим.* 6:16)... [Он] получает новые глаза от обновляющего духа, а также и новые уши, и с тех пор уже не чувственно видит чувственное как человек, но как ставший превыше человека духовно видит чувственные [предметы] как образы невидимых [реальностей]... Такой [человек] видит Бога, насколько человеку возможно видеть и насколько это угодно Богу; он старается видеть Его непрестанно здесь и молится о том, чтобы всегда видеть Его, довольствуясь только единым видением Его и не прося ничего другого...[3]

Иными словами, Бог невидим для тех, у кого на духовных очах лежит покрывало и кто еще не возродился. Здесь Симеон обращается к

---

[1] Оппоненты Симеона отрицают такое толкование *Ин.* 1:18, согласно которому Сын явил (ἐξηγήσατο) людям невидимого Отца. Они, наоборот, понимают этот стих в том значении, что «Единородный Сын пояснил (ἐξηγήσατο), что никто никогда не видел Бога». Ср.: *Иоанн Златоуст.* Беседы на Евангелие от Иоанна, 15 [100]: «Чему научились мы от Сына?.. Что невозможно видеть Бога и что никто не знает Его, кроме Сына».

[2] Указатели к SC приводят около сорока пяти случаев, когда Симеон ссылается на этот стих. Хотя в большинстве случаев *1 Тим.* 6:16 не цитируется полностью, тем не менее примечательно, что этот стих постоянно находился в уме Симеона.

[3] Cat. 14, 117–181.

другому традиционному пути разрешения парадокса боговидения, а именно, к идее о том, что обновленный и преображенный человек может видеть Бога «новыми очами», получаемыми от Духа Святого.

Таким образом, Симеон не обходит молчанием те тексты Священного Писания, в которых отрицается возможность боговидения; напротив, он вновь и вновь возвращается к ним. Это вызвано, как нам думается, тем, что мысль о невозможности видеть Бога телесными очами — одно из важных составляющих учения самого Симеона о боговидении. Бог невидим по Своей сущности, и те, кто видит Его «новыми очами», или очами ума (сердца), «созерцают невидимое»[1]. Используя апофатическую терминологию (которая всегда приходит на помощь в тех случаях, когда требуется выразить парадоксальную мысль), Симеон говорит о том, что люди, достигшие видения Бога,

> невидимо видят неизреченную красоту Самого Бога, держат неудерживаемо, постигают непостижимо безвидный вид Его, вне-образный образ и неизобразимое изображение в невидимом видении и несложной красоте неразнообразно разнообразной[2].

Постоянно повторяя, что Бог совершенно невидим для всех[3], Симеон вместе с тем утверждает, что видит Его: «Ты невидим для них по сущности (οὐσίᾳ) и неприступен по природе (φύσει), мне же Ты видишься»[4]. Что же в Боге является видимым, если сущность и природа Его невидимы? Чаще всего Симеон говорит о явлениях Божественного света и пламени[5]; он говорит также о видении славы (δόξα) Божией[6], «света славы [Божией]»[7],

---

[1] Hymn 1, 21–24.

[2] Eth. 4, 856–860.

[3] Ср.: Hymn 31, 116; 34, 18; 35, 66, и др.

[4] Hymn 7, 25–26.

[5] Ср., например, многие места в Гимнах, указанные в SC 196, 387–389 (φῶς) и 376–377 (πῦρ). См. также далее раздел о Божественном свете.

[6] Ср.: Hymn 14, 11; 16, 20, и др.

[7] Ср.: Hymn 31, 49; 45, 82, и др.

Лика Божия[1], «света Лика [Божия]»[2], «славы Лика [Божия]»[3] и «красоты Лика [Божия]»[4]. Все эти и подобные им выражения указывают на различные проявления Божества и свойства Божии: они соответствуют святоотеческому представлению о том, что Бог непостижим по природе и невидим по сущности, но познается и узревается в Своих энергиях, проявлениях, свойствах. Не причисляя Симеона к тем, кто, как позднее Григорий Палама, отвергал западную идею «блаженного видения» сущности Божией, следует сказать, что его суждение о недоступности Божественной сущности для человеческого зрения роднит его учение с традиционным восточно-христианским подходом к проблеме боговидения[5].

Впрочем, Симеон не всегда последователен в выборе терминологии. Иногда он утверждает, что видит сущность Божию, как, например, в следующем тексте: «Если Бог, сделавшись человеком... обожил меня, — человека, которого Он воспринял, — то я, сделавшись богом по усыновлению (θέσει), вижу Бога по природе (φύσει)»[6]. Об этой его непоследовательности, на которую обратили внимание ученые[7], мы уже говорили (см. Главу V), сославшись и на мнение архиепископа Василия (Кривошеина) о том, что, хотя Симеон не всегда последователен в терминологии, в целом он примыкает к традиционному для Православия разграничению между незримой сущностью Бога и видимыми Его энергиями[8].

---

[1] Ср.: Hymn 24, 6; 25, 1, и др.

[2] Ср.: Hymn 9, 5; 49, 18, и др.

[3] Ср.: Hymn 15, 2; 48, 111; 49, 23; 55, 14, и др.

[4] Ср.: Hymn 49, 29.

[5] Учение о «блаженном видении» было четко сформулировано на Западе уже после смерти Симеона, в частности, Фомой Аквинским. См.: DSp 4, 1335–1340. На Востоке это учение стало известно намного позже и подробно обсуждалось в ходе паламитских споров XIV в. См.: *Halleux*. Palamisme, 411–414.

[6] Hymn 52, 50–53.

[7] См.: *Fraigneau-Julien*. Sens, 162–163.

[8] См.: *Krivochéine*. Essence, 168–170.

Существует тесная взаимосвязь между Боговоплощением, обожением человека и боговидением: человек получает обожение через Христа и, обóженный, видит Бога. Вообще христологическое измерение в теме боговидения имеет для Симеона не меньшее значение, чем для многих его предшественников. Невидимый Бог становится видимым в человеческой природе Иисуса Христа: «Ты ради Меня явился на земле от Девы, прежде всех веков пребывающий невидимым, и сделался плотью и явился человеком», — обращается Симеон ко Христу в одном из Гимнов[1]. Симеон подчеркивает, что невидимый Творец так же отличен по природе от всех видимых тварей, как свет отличен от тьмы, однако, когда Бог сошел на землю, произошло их «смешение» (μῖξις), «ибо тогда отличающиеся [одна от другой природы] соединил мой Спаситель»[2]. Онтологическая бездна между невидимым и видимым, между Творцом и творением, между нетленным и тленным была преодолена, когда Бог стал человеком:

*Слово сделалось,*
*При содействии Духа*
*И по благоволению Отца,*
*Неизменно совершенным человеком.*
*Будучи нетварным Богом по природе,*
*Оно неизреченным образом сделалось тварным*
*И, воспринятое обожив*[3]*,*
*Показало мне двоякое чудо*
*В двух действиях*
*И двух волях:*
*Видимого и невидимого,*
*Удерживаемого и неудерживаемого...*
*Находясь среди всех*

---

[1] Hymn 20, 1–2.

[2] Hymn 34, 1–5.

[3] Симеон пользуется анти-аполлинарианской терминологией Григория Богослова. Ср.: *Григорий Богослов*. Письма богословские, 101 [50] (1-е Послание к Кледонию: «невосприятое не исцелено»).

*Чувственных тварей,*
*Слово было видимо как тварь*
*Соединенным с воспринятым*[1].

Симеон часто говорит о боговидении как о видении Христа. Свои видения Христа Симеон описывает многократно, особенно в Гимнах и Благодарениях, но также и в других сочинениях. Мы ограничимся рассмотрением одного из таких описаний[2], которое для нас важно, потому что в этом тексте Симеон проводит параллель между собственными переживаниями и опытом апостолов. Видение описано в Гимне 11-м, где Симеон сначала напоминает о том, что после вознесения Христа на небо никто, кроме апостола и первомученика Стефана, не видел Его лицом к лицу (см.: *Деян.* 7:56). И вот, теперь Христос является самому Симеону:

*Что это за новое чудо, которое и ныне совершается?*
*Бог и ныне желает быть видимым грешниками,*
*Тот, Кто некогда взошел го́ре и воссел на престоле...*
*Ибо Он скрылся от глаз Божественных апостолов,*
*И один только Стефан, как мы слышали, после этого*
*Видел отверстые небеса и тогда сказал:*
*«Вижу Сына Божия, стоящего одесную славы Отца»...*
*Ныне же что означает это страшное явление,*
*Происходящее со мною?..*
*Ибо и в самой ночи, и в самой тьме*
*Я вижу Христа, Который страшным образом*
*отверзает мне небеса,*
*Сам склоняется и видится мне*
*Вместе с Отцом и Духом — Светом трисвятым.*
*Один в трех, и в одном три:*
*Они, конечно же, суть свет, единый свет в трех...*

---

[1] Hymn 17, 249–269.

[2] Подробнее об этом, и в целом о христологии Симеона см. в: *Василий (Кривошеин), архиепископ*. Симеон, 219–235.

*Я обрел Того самого, Кого видел издали,*
*Кого видел и Стефан в отверстых небесах,*
*И Кого, опять же, Павел увидев впоследствии,*
*был ослеплен* (ср.: *Деян.* 9:9)
*[Его] всего поистине, как огонь, я обрел*
*в глубине своего сердца*[1].

Симеон говорит о видении Христа, но подчеркивает, что Христос явился ему «вместе с Отцом и Духом». Он поясняет, что те, кто видит Христа, видят Его в свете Святого Духа, и что, созерцая Сына, они видят и Отца[2]. В некоторых других случаях Симеон прямо говорит о видении Святой Троицы, подчеркивая, что Три Ипостаси — это тот единый свет, который, будучи объектом созерцания, все-таки остается невидимым[3]. Описывая явление ему Святой Троицы, Симеон пользуется образом лика с двумя очами[4]. Лик Троицы, по его словам, содержит черты Трех Лиц, хотя остается одним и единым:

*Увидев Твой Лик (πρόσωπον), я убоялся,*
*Хотя он и показался мне милостивым и доступным.*
*Красота же Твоя изумила*
*И поразила меня, о Троица, Бог мой!*
*Ибо один образ (χαρακτήρ) трех в каждом,*
*И трое суть один Лик (ἕν πρόσωπον), Бог мой...*[5]

Уже у Григория Богослова можно встретить мысль о видении Троицы как единого света; Григорий говорит о том, что на вершинах духовного совершенства человек непрестанно созерцает Святую Троицу:

---

[1] Hymn 11, 35–39, 75–78.

[2] Hymn 11, 50–53. Ср.: Eth. 3, 362–364, где Симеон говорит, что тот, кто видел Сына, видел и Отца, а тот, кто видел Святого Духа, видел и Сына.

[3] Ср.: Eth. 8, 99–123.

[4] Hymn 12, 23 ff.

[5] Hymn 24, 248–253.

*Я отдам мысль Божественному Духу, отыскивая следы*
*Сокровенных красот и всегда восходя к свету...*
*Чтобы и помощником, и спутником, и проводником*
*Имея Христа, с легкими надеждами вознестись отсюда,*
*Получить жизнь чистую и непрекращающуюся,*
*И видеть не слабые лишь отображения истины,*
*Словно в зеркале или в воде,*
*Но чистыми очами созерцать саму истину,*
*В которой первое и последнее есть Троица,*
*Божество единочестное,*
*Единый свет в трех равнобожественных сияниях*[1].

Несмотря на некоторое сходство между Симеоном и Григорием в их учении о видении тринитарного света, есть и бросающееся в глаза отличие: Григорий переносит видение Троицы в эсхатологическую перспективу, тогда как Симеон говорит о созерцании троичного света в настоящей жизни.

Эсхатологическое измерение темы боговидения присутствует и у Симеона, хотя он никогда не ограничивает видение Бога лишь будущей жизнью. Симеон говорит, что видение Бога «здесь более тусклое, там — более совершенное» (ἐνταῦθα ἀμυδρότερον κἀκεῖ τελεώτερον)[2]. Он даже допускает, что некоторые люди так и не достигнут созерцания Божественного света, будучи в теле, но удостоятся его после смерти[3]. Вместе с тем Симеон подчеркивает, что опыт боговидения может быть дан христианину в настоящей жизни, и опровергает тех, кто понимает *Мф.* 5:8 как обетование, относящееся исключительно к жизни после смерти:

...Скажут: «Да, действительно, чистые сердцем Бога узрят, только произойдет это в будущем веке, а не в нынешнем». Почему же и как будет это, возлюбленный? Если Христос сказал, что Бог бывает

[1] *Григорий Богослов*. Песнопения исторические, II, 4 [1512 A].
[2] Eth. 10, 701.
[3] Eth. 10, 817–821.

видим посредством чистого сердца, то, конечно же, когда наступает чистота, тогда и видение следует за ней...[1] Ибо если чистота здесь, то и видение будет здесь. Если же скажешь, что видение бывает после смерти, тогда, конечно, и чистоту помещаешь после смерти, и таким образом случится с тобою, что ты никогда не увидишь Бога, потому что после исхода у тебя не будет делания, посредством которого ты обрел бы чистоту[2].

Совершенно очевидно, что Симеон гораздо больше вдохновляется тем опытом видения Бога, который он имел на протяжении своей жизни, чем надеждой увидеть Бога после смерти: по его мнению, видение начинается здесь и продолжается там, приобретая в будущем веке бóльшую яркость, полноту и совершенство.

Если сравнить высказывания Симеона с мыслями Феодора Студита, по мнению которого «дерзновенно» говорить даже о возможности видения Бога в будущей жизни[3], то становится понятно, почему слушатели Симеона усматривали в его учении опасное отклонение от линии Феодора, а следовательно, от общепринятого в его время понимания Предания. Именно «дерзновенность» идей Симеона и то, как он выражал эти идеи, приводили в смущение его оппонентов. Конечно же, такие писатели-мистики, как Григорий Богослов и Григорий Нисский, которые тоже говорили о боговидении, пользовались широкой известностью и признанием в христианских кругах времен Симеона, но они считались представителями славного прошлого Церкви, ее «золотого века», оставшегося далеко позади.

Воздерживаясь от решительных выводов относительно развития мистицизма в Восточной Церкви ко времени Симеона, напомним, что на протяжении более чем трех с половиной веков до Симеона византийская традиция не произвела ни одного выдающегося мистического

---

[1] Ср.: *Максим Исповедник*. О любви, 4, 72 [226]: «Только тогда они [чистые сердцем] узрят Бога и сокровища, [сокрытые] в Нем, когда очистят себя через любовь и воздержание; и тем яснее узрят, чем более очистятся».

[2] Eth. 5, 112–125.

[3] См. выше цитату из Большого Оглашения, I, 55.

писателя: между Симеоном и последним до его времени великим писателем-мистиком, Максимом Исповедником, был именно такой временной разрыв. В своем мистическом учении Симеон стоял гораздо ближе (мы еще вернемся к этому вопросу, когда будем говорить о других мистических темах) к Григорию Богослову (IV в.), Макарию Египетскому (ок. V в.), Исааку Сирину и Максиму Исповеднику (VII в.), чем к Феодору Студиту (IX в.), который и хронологически, и географически входил в число его непосредственных предшественников и творения которого читались вслух во всех обителях студийского круга времен Симеона[1].

Читая творения Феодора и сравнивая их с сочинениями Симеона, можно было бы подумать, что Феодор, в отличие от Симеона, не имел непосредственного опыта боговидения, поскольку не говорит о нем прямо. Мы, однако, склонны объяснить такое умолчание Феодора его трезвым реализмом духовного руководителя монахов и мирян: он, вероятно, гораздо лучше, чем Симеон, сознавал, что подавляющее большинство христиан не видят Бога лицом к лицу во время земной жизни. Задачей Феодора было дать своим слушателям и читателям несомненную надежду на будущее, Симеон же вдохновлял людей на поиск непосредственной встречи с Богом и видения Божественного света в настоящей жизни.

## 3. Божественный свет

Видение Божественного света является наиболее характерной чертой мистицизма Симеона Нового Богослова. Эту тему он затрагивает во всех своих произведениях, и «терминология света» развита у него гораздо более, чем у кого-либо из предшествующих церковных писателей[2], в том числе Григория Богослова, у которого эта терминология

[1] Ср.: *Василий (Кривошеин), архиепископ*. Симеон, 30.

[2] К примеру, термин φῶς («свет») встречается в пятидесяти четырех из пятидесяти восьми Гимнов Симеона, в двух из трех Богословских Слов, в большей части Нравственных и Огласительных Слов. Согласно статистике Ж. Даррузеса, глагол ὁράω («видеть») употребляется в Богословских и Нрав-

присутствует постоянно[1]. Тема созерцания Божественного света — одна из наиболее личных, автобиографических у Симеона: все, что он пишет на эту тему, основано на его собственном мистическом опыте. Десятки страниц его творений посвящены описаниям видений Божественного света, которых он удостоился: все эти страницы совершенно оригинальны по содержанию и не зависят от какого-либо литературного источника. Симеон настолько погружен в описание и осмысление собственного опыта видения света, что его даже не очень занимают те места в Священном Писании, которые для других Отцов часто служили отправной точкой при изложении их учения о Божественном свете, например, рассказ о Преображении Христа[2].

Хотя Симеон был первым византийским писателем, придававшим такое значение видению света, сама эта тема присутствует в восточной святоотеческой литературе задолго до него. Начиная с IV в., монашеские источники предлагают нам многочисленные рассуждения на эту тему: видение Божественного света составляло общий опыт многих поколений монахов и подвижников. В Главе V мы уже говорили о том, как тема Божественного света развита у Григория Богослова. В настоя-

---

ственных Словах Симеона даже чаще, чем слово «свет». См.: SC 129, 515. Широко используются и другие термины, имеющие отношение к видению света (φωτίζω, φωτισμός, ἐλλάμπω, ἔλλαμψις, θέα, θεάομαι, ὅρασις и т. д.). Как в свое время отметил К. Крумбахер, терминология света и видения особенно характерна для литературы студийского круга: *Krumbacher*. Geschichte, 677 (Anm. 4). Но даже учитывая это обстоятельство, мы можем утверждать, что Симеон превзошел всех своих предшественников в обращении к терминологии света и видения.

[1] Ср.: *Иларион (Алфеев), иеромонах*. Жизнь и учение св. Григория, 355–356.

[2] Ср. *Veniamin*. Transfiguration, 239 и 249 (автор удивлен тем, что Симеон упоминает Преображение кратко, как бы мимоходом). В этом Симеон отличается от позднейших исихастов, таких как Григорий Синаит и Григорий Палама, которые изложили свое учение о видении Божественного света в Словах «На Преображение». Григорий Богослов говорит о Божественном свете в Словах «На святое Крещение» (40-м) и «На святую Пасху» (45-м).

щей главе мы сделаем краткий обзор развития темы Божественного света у четырех авторов — Евагрия Понтийского, Макария Египетского, Максима Исповедника и Исаака Сирина. Ни один из них не создал развитого учения о видении света и ни один не говорит об этом видении столь же настойчиво и постоянно, как Симеон. Тем не менее очевидно, что в их творениях речь идет об опыте, весьма сходном с тем, который описан Симеоном.

Тема света проходит через все сочинения аввы Евагрия, первого великого монашеского писателя[1]. Один автобиографический отрывок из «Антирретика» посвящен «святому свету» (*nuhra qaddiša*)[2], который можно видеть «умными очами»:

> Я и раб Божий Аммон желали узнать об этом свете: откуда он. И вопросили мы святого Иоанна Фивейского, светоносна ли природа ума (*kyana d-re'yana*) и исходит ли свет из него, или же что-то иное появляется извне и просвещает ум. Он, отвечая, сказал: «Человек не может различить сие; впрочем, без благодати Божией ум не может быть озарен во время молитвы»[3].

Из сказанного следует, что все трое упомянутых подвижников имели сходный опыт видения света, но Аммон и Евагрий пытались уяснить природу этого опыта, тогда как Иоанн Фивейский воздерживался от суждения по данному вопросу, ограничившись указанием на то, что озарение невозможно без благодатного действия Божия.

Евагрий поставил Иоанну вопрос, имеющий решающее значение: является ли свет, который созерцают подвижники, проявлением изначальной светлости человеческого ума, или это сверхъестественный, Божественный свет, сходящий свыше? В других своих сочинениях Евагрий сам дает ответ на этот вопрос. По его учению, есть два света:

---

[1] См.: *Guillaumont*. Vision; *Idem*. Origines, 145–147; *Bunge*. Geistgebet, 62–73.

[2] Здесь и далее некоторые сирийские термины приведены в цитатах из тех текстов Евагрия, которые сохранились только в сирийском переводе.

[3] Антирретик, VI, 16 [525].

во-первых, есть «блаженный свет Святой Троицы» (τὸ μακάριον φῶς τῆς ἁγίας Τριάδος)[1], поскольку «Бог есть свет по бытию Своему» (*b'ituteh nuhra hu*)[2]. Вместе с тем, существует свет человеческого ума, его собственное сияние (τὸ οἰκεῖον φέγγος τοῦ νοῦ)[3]. Между Божественным светом и светом человеческим есть «родство»: поскольку ум создан по образу Божию, свет ума «родственен Ему» (αὐτῷ τὸ συγγενὲς φῶς)[4].

Во время молитвы ум человека, достигшего бесстрастия, способен созерцать собственное изначальное состояние светозарности, становясь «подобным свету» (*ayk nuhra*)[5], «звездовидным» (ἀστεροειδής)[6] и «подобным сапфиру и небесному цвету»[7]. Когда «внутренний человек» становится «гностиком» (сир. *yadu'tana* равнозначно греч. γνωστικός), он созерцает свет собственной красоты (*nuhra d-šupra d-napšeh*, «свет красоты своей души»)[8]. Иными словами, и ум и душа преображаются во время молитвы: первый вновь обретает изначальную светозарность, вторая — красоту. Евагрий поясняет это при помощи аллегорического истолкования *Пс*. 75:3 («И было в Салиме жилище Его, и пребывание Его на Сионе») — «разумная душа» (ψυχὴ λογική) человека становится жилищем Божиим, а «световидный ум» (νοῦς φωτοειδής) — «местопребыванием» Бога[9].

Но человек, достигший бесстрастия, во время молитвы созерцает не только свет собственного ума; он входит в соприкосновение с троичным Божественным светом. В «Размышлениях» (Σκέμματα) можно найти следующие два определения:

---

[1] О различных лукавых помыслах, XLII [55], и др.

[2] Ср.: Главы умозрительные, 1, 35 [33].

[3] Умозритель, 45 [178], где Евагрий ссылается на Василия Великого; ср.: Практик, 64 [648–648]. Ср. также: О молитве, 74 [1184 B].

[4] Размышления, 2 [374].

[5] Главы умозрительные, 5, 15 [183].

[6] О различных лукавых помыслах, XLIII [55].

[7] Там же, XXXIX [55].

[8] Дополнение к Главам умозрительным, 50 [462–464].

[9] Размышления, 25 [377].

1) [Изначальное] состояние (κατάστασις) ума есть умопостигаемая высота, подобная небесному цвету. Также и свет Святой Троицы подается уму во время молитвы[1].

2) Молитва есть состояние ума... возникающее только тогда, когда [ум] становится весь под [властью] только света Святой Троицы (ὑπὸ φωτὸς μόνου γινομένη τῆς ἁγίας Τριάδος)[2].

Другое определение, принадлежащее Евагрию, гласит:

Божественный разум (*mad'a alahaya*) — тот, который свободен от всякого волнения и облекся в свет видения Троицы (*nuhra da-hzata da-tlitayuta*)[3].

Невеста из Песни Песней — образ ума, который во время молитвы созерцает свет Святой Троицы, говорит Евагрий[4]. Он описывает встречу ума с Божественным светом в терминах «смешения»:

Как огонь в теле своем обладает силой, так ум овладевает душой с силой, когда он совершенно смешан (*netmazzag*) со светом Святой Троицы[5].

Учение Евагрия о свете можно свести к следующим основным постулатам: 1) во время молитвы ум видит свой собственный свет; 2) ум видит свет собственной красоты (свет красоты своей души); 3) он видит свет Святой Троицы; 4) он сливается со светом Святой Троицы. Видение света Евагрий считает плодом бесстрастия, чистоты ума и молитвы. Он также подчеркивает, что для достижения этого видения необходимо содействие Бога[6].

---

[1] Там же, 3 [374].

[2] Там же, 17 [377].

[3] Главы умозрительные, 53 [464–465].

[4] О различных лукавых помыслах, XLII [55].

[5] Главы умозрительные, 2, 29 [73].

[6] Ср.: Размышления, 2 [374]: Θεοῦ γὰρ χρεία συνεργοῦντος.

Если обратиться к Беседам Макария Египетского, то там мы встречаем многочисленные упоминания о Божественном свете. В одной из Бесед, где аллегорически толкуется видение пророка Иезекииля (*Иез.* 1:1–2:1), речь идет о состоянии души в тот момент, когда она погружена в Божественный свет:

> [Пророк] созерцал тайну души, имеющей принять Господа своего и сделаться престолом славы Его. Ибо душа, удостоившаяся приобщиться Духа света Его и озариться красотой неизреченной славы Его... делается вся светом, вся ликом, вся оком... Вся она всецело делается светом и духом... И как солнце везде себе подобно... и все всецело прославлено светом и все есть свет... так и душа, совершенно озаренная неизреченной красотой славы света Лика Христова и приобщившаяся Духу Святому... делается вся оком, вся светом, вся ликом, вся славой, вся духом...[1]

Другой важный текст из Бесед Макария (который будет подробнее рассмотрен в следующем разделе, поскольку речь там идет о мистическом экстазе) посвящен различным типам видения Божественного света: порой, говорит Макарий, людям являлся в свете знак святого Креста, а в иное время «сам свет, явившись в сердце, отверзал более внутренний, глубокий и сокровенный свет»[2]. Еще в одном месте Макарий говорит о том, что Незримый становится видимым для достойных душ, которые могут «ощутить благость и сладость его и опытно насладиться светом неизреченного наслаждения»[3]. Тема «сладости» и «наслаждения» станет очень важной для других писателей-мистиков, говорящих о видении света.

Евагрий говорил об «умных очах» как мистическом органе, при помощи которого человек видит Божественный свет; Макарий также

---

[1] Духовные беседы, 1, 2 [2]. Ср. также: Духовные беседы (III), 22, 3, 1–2 [258–260].

[2] Там же, 8, 3 [78–79].

[3] Там же, 4, 11 [36].

говорит о «очах ума» (νοεροὶ ὀφθαλμοί)[1], «очах сердца» (ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας)[2] и внутренних «очах души» (ὀφθαλμοὶ τῆς ψυχῆς)[3].

Тема Божественного света играет важную роль у Максима Исповедника. Он описывает такое состояние ума, при котором, преисполнившись «влечением любви» (ἔρως τῆς ἀγάπης) к Богу, ум выходит из себя и больше не чувствует ни себя, ни что-либо сущее; «озаряемый Божественным беспредельным светом, он перестает ощущать все тварное...»[4]. Чистый ум может находиться во свете Святой Троицы, говорит Максим[5].

Мистическое озарение Божественным светом происходит во время молитвы: в этом Максим сходится с Евагрием. По Максиму, высший образ молитвы — «восхищение ума Божественным и беспредельным светом в самом порыве молитвы, когда он вообще не чувствует ни самого себя, ни что-либо из существующего, а лишь одного Того, Кто Своею любовью так озаряет его»[6]. Достигнув этой степени молитвы, ум совершенно преображается: «благодаря долговременному сопричастию с Божественным озарением, он весь становится световидным», так что его страстная часть преображается в «нескончаемую Божественную страсть и непрестанную любовь»[7]. Преображение ума Максим описывает в терминологии «смешения»: «ум бывает совершенно смешан (ἐγκραθείς) со светом Духа»[8].

О Божественном свете пространно рассуждали сирийские писатели-мистики VII–VIII вв., в частности, Исаак Сирин, Иосиф Хаззайа и Иоанн Дальятский[9]. В творениях Исаака Сирина слово «свет» встре-

---

[1] Духовные беседы (III), 26, 6, 36 [308].

[2] Там же (III), 16, 8, 14 [206]. Ср.: *Климент Римский*. Послание к Коринфянам, 36, 2 [160]; 59, 3 [194].

[3] Духовные беседы (III), 15, 1, 14–15 [172].

[4] О любви, 1, 10 [52].

[5] Там же, 1, 97 [86].

[6] Там же, 2, 6 [92].

[7] Там же, 2, 48 [116].

[8] Вопросы и недоумения, 80, 68–70 [62].

[9] Анализ этих сирийских памятников, явно остававшихся неизвестными в грекоязычном мире византийского периода, в частности сочинений

чается весьма часто, а его учение о видении света в целом близко учению Евагрия: он, в частности, проводит различие между двумя различными видами света — Божественным светом Святой Троицы[1], и светом человеческой души[2] или ума[3]. Как правило, Исаак говорит именно о втором типе света — в этом он отличается как от Симеона, так и от последующих представителей византийского исихазма[4].

Что же касается собственно Божественного света, то наиболее значимым текстом на эту тему является Слово 43-е «греческого Исаака», принадлежащее перу младшего современника Исаака, Иоанна Дальятского[5] (в сочинениях последнего тема света занимает более значительное место, чем у Исаака). Автор Слова говорит о Божественном свете, который есть свет Святой Троицы[6]. Порой Божественный свет описан как свет Отца[7] или свет Святого Духа[7]; в других случаях речь

---

Иосифа Хаззайа и Иоанна Дальятского (за исключением четырех Слов последнего, переведенных на греческий язык под именем Исаака Сирина), выходит за рамки настоящего исследования. Отметим лишь, что учение о видении Божественного света у Симеона Нового Богослова очень близко подобному учению Иосифа Хаззайа и особенно Иоанна Дальятского: научное изложение последнего см. в: *Beulay*. Enseignement, 386–464 (со ссылками на других сирийских писателей).

[1] О совершенстве духовном, 68 [474]; 22 [174].

[2] Там же, 53 [379]; 80 [557].

[3] Там же, 69 [482]; 80 [560].

[4] Подробнее об этом см.: *Иларион (Алфеев), иеромонах*. Мир Исаака Сирина, 249–250.

[5] О четырех Словах Иоанна Дальятского, вошедших в греческий перевод Исаака Сирина, см. выше.

[6] *Исаак Сирин*. Слова подвижнические, 43 [177]. Ср.: *Исаак Сирин*. Слова подвижнические, 32 [140] = О совершенстве духовном, 22 [174]. Ср. понятие видения троичного света у Иоанна Дальятского в Письме 5, 2 [320–321]: «видеть сияние красоты Святой Троицы». Ср.: Там же, 27, 1 [386–389]: Отец, Сын и Святой Дух как один светильник. Ср.: *Иосиф Хаззайа*. Послание о трех степенях жизни монашеской, 98 [372–373].

[7] *Исаак Сирин*. Слова подвижнические, 43 [179].

[8] Там же [178].

идет о Христе как «Свете от Света-Отца»[1]. Божественный свет просвещает мысленную область[2]. Когда человек получает просвещение этим светом, он преисполнен радости и в то же время созерцает собственную красоту:

> Сияющее в нем солнце — свет Святой Троицы... Жизнь и радость, и веселие [его] — Христос, Свет от Света-Отца. Такой [человек] и видением души своей ежечасно увеселяется, и дивится красоте своей, которая действительно во сто крат блистательнее светлости солнечной...[3] Эта область есть облако славы Божией, в которое только чистые сердцем войдут, чтобы узреть Лик Владыки своего и озарить умы свои лучами Владычнего света[4].

Следует указать на близость концепций Божественного света в Слове 43-м «греческого Исаака» (Иоанна Дальятского) и в Беседах Макария: в обоих произведениях свет представлен как солнце, сияющее скорее изнутри, чем снаружи; он заполняет всего человека целиком, приносит ему радость и счастье, позволяет человеку увидеть красоту собственной души, преображает самого человека в свет, дает ему возможность созерцать «Лик» Господа.

Возвращаясь к византийским авторам, которые говорят о видении Божественного света, упомянем также Диадоха Фотикийского, Исихия Синайского и Иоанна Лествичника. Последний замечает, что «истинный послушник часто, встав на молитву, вдруг исполняется света и радости»[5]. В одном месте он упоминает собственное видение света,

---

[1] *Исаак Сирин*. Слова подвижнические, 43 [177].

[2] Там же.

[3] Ср.: Там же [176–177]: «Душа праведника сияет ярче солнца». Ср. также: *Иоанн Дальятский*. Письмо 40, 3 [432–433]: «[Один монах] увидел, сколь прекрасна душа его, созданная... по подобию Божию». Здесь развита тема созерцания подвижником света своей души, намеченная Евагрием.

[4] Слова подвижнические, 43 [177–178].

[5] Лествица, 19 [937 C].

подчеркивая, однако, что то было видение ангела[1]. Согласно Исихию, хранение ума ведет человека к такому состоянию, когда он видит свет славы Божией; все подвижники, достигшие этого состояния, «переселяются к тому пречистому беспредельному свету, прикасаются к Нему неизреченными прикосновениями, с Ним живут и действуют»[2]. Диадох, в числе прочего, говорит: «Ум наш, когда начнет в нем ощутительно действовать Божественный свет, делается весь светлым, так что сам обильно видит этот пребывающий в нем свет»[3].

Помимо святоотеческого Предания как такового, множество ссылок на видения или явления Божественного света можно встретить как в агиографической литературе, так и в богослужебных текстах. В частности, Антоний Великий сначала увидел, как «нисходит к нему луч света», и лишь потом услышал голос Христа[4]. Другой египетский подвижник перед смертью говорил окружающим: «Сердце мое всегда просвещалось светом Божиим, и, озаряемый им, я не нуждался в сне — всегда разгоралось во мне желание видеть Его... И этот умный свет (lux mentis) неугасимо сиял в душе моей...»[5]. Что же касается богослужебных текстов Православной Церкви, то тема Божественного света в них постоянного присутствует: характерным примером являются тексты, посвященные празднику Преображения Господня[6].

---

[1] Лествица, 27 [1109 BD]. Это видение ангела следует отличать от видений Божественного света у Евагрия, Макария, Максима, Исаака и Симеона: у этих авторов свет — не ангел, но Сам Бог, что подчеркивает Симеон (см. ниже). Ср.: *Григорий Палама*. Триады, 2, 3, 10 [546]: «Безмолвствующие никогда не утверждали, что свет этот — ангел...».

[2] К Феодулу, 171 [168]; ср.: Там же, 175 [168–169].

[3] Гностические главы, 40 [108]. Мы опять встречаем здесь различие между двумя видами света — Божественным и человеческим. Диадох говорит также еще об одном виде света — демоническом, ложном, от которого предостерегает, см.: Там же, 40 [108]; 36 [105]. (Эта тема не характерна для Симеона, но встречается у Симеона Студита, см.: Слово аскетическое, 30.) Вообще термин «свет» встречается у Диадоха очень часто. См.: SC 5-bis, 203.

[4] *Афанасий Александрийский*. Житие преп. Антония, 10, 1 [162].

[5] *Руфин*. История египетских монахов, 10, 8, 11–12 [324–325].

[6] См.: Минея праздничная, 691–706.

Рассмотрим теперь видения Божественного света у Симеона. Излагая жизнь Симеона во Введении, мы уже говорили о его первом мистическом опыте созерцания света, описанном в 22-м Огласительном Слове (о юноше Георгии). Другое видение, о котором идет речь в 16-м Огласительном Слове, во многих деталях похоже на первое: герой повествования, стоя на молитве, погружается в плач, затем его внезапно озаряет нематериальный свет; он перестает сознавать себя и забывает обо всем на свете, весь объятый несказанной радостью[1].

Если в Огласительных Словах, которые произносились перед монахами обители св. Мамаса, Симеон вынужден был говорить о своем опыте видения света в третьем лице (как в Словах 16-м и 22-м), то два Благодарения представляют собой мистическую автобиографию Симеона, где он откровенно рассказывает — в форме благодарения Богу — о видениях и откровениях, которые ему довелось пережить. В 1-м Благодарении, после описания своего первого видения Божественного света[2], Симеон говорит о втором видении, когда луч возник в его уме и свет сошел на его голову в образе небольшого «пламеновидного облака»[3]. Затем Симеон описывает последующие видения, давая нам понять, что на протяжении жизни их было множество:

> Все чаще видел я свет, иногда внутри меня... иногда же вне, когда являлся он издалека, а то и вовсе скрывался и, скрываясь, причинял мне непереносимую скорбь, ибо я думал, что он больше вообще не явится. Но когда я снова плакал и рыдал и показывал всяческое странничество, послушание и смирение, тогда он вновь являлся, как солнце, разгоняющее густоту облака и мало-помалу показывающееся ласковым и шаровидным[4].

---

[1] Cat. 16, 78 и сл. Этот текст будет рассмотрен в следующем разделе.

[2] Euch. 1, 87–113. Ср.: Cat. 22, 88 и сл.

[3] Euch. 1, 135–137. Мы склонны отождествлять это видение с описанным в Cat. 16, поскольку в них много общего; в частности, оба видения произошли, когда Симеон уже был послушником и учеником Студита.

[4] Euch. 1, 172–180.

Симеон, таким образом, делает различие между видением «извне» и видением «изнутри»: второе более сильно и усладительно; однако в обоих случаях речь идет о Божественном свете (а не о естественном свете человеческого ума). Подобно предшествующим авторам, Симеон упоминает видение «Лика» Христова во свете[1]: впрочем, контекст повествования показывает, что речь идет о световом феномене, а не о явлении «лика» в какой-либо видимой форме. Одной из характерных черт опыта видения света у Симеона является то, что динамика этого опыта включает периоды богооставленности как необходимый, хотя и болезненный элемент; об этом Симеон упоминает во многих своих описаниях видений света[2]. Тема богооставленности рассматривалась в аскетической литературе и прежде Симеона[3], однако Симеон подходит к этой теме более автобиографично, чем его предшественники.

Во 2-м Благодарении Симеон показывает, что Божественный свет, который постоянно являлся ему, постепенно становился более и более узнаваемым:

> С тех пор чаще, даже когда я стоял у самого источника, Ты, Негордый, не считал недостойным снисходить [ко мне], но, приходя и держа меня сначала за голову, Ты погружал ее в воды и все яснее позволял мне видеть свет Лика Твоего. Но тотчас же и улетал, не давая мне понять, кто был Ты, делавший это... Так приходя в течение долгого времени и отходя, Ты мало-помалу все полнее и полнее являлся мне и омывал меня водами, и давал мне видеть свет все более ясно и обильно[4].

---

[1] Ср.: Euch. 2, 141 («дабы видеть свет Лика Твоего»). Ср.: *Иоанн Дальятский*. Письмо 11, 3 [332]: «Христос явит нам красоту Своего Лика».

[2] См.: Hymn 11, 88–94, и др.

[3] См. например: *Евагрий*. Главы умозрительные, 25 [134–142]; *Макарий*. Духовные беседы, 54 [38–41]; *Диадох*. Гностические главы, 87 [146–147]; *Исаак Сирин*. Слова подвижнические, 46 [287] = О совершенстве духовном, 39 [302]; *Максим Исповедник*. О любви, 4, 96 [237]. Ср.: *Hausherr*. Nuits.

[4] Euch. 2, 137–146.

После этого Симеон описывает другие свои видения света, давая понять, что с годами они становились все более и более частыми.

Укажем теперь на некоторые важнейшие черты учения Симеона о видении света, исходя в первую очередь из его Гимнов, дабы понять, в чем он сходится с предшествующими авторами, а чем отличается от них.

Во-первых, совершенно очевидно, что для Симеона Божественный свет — не ангел, не какое-либо тварное существо или явление[1]. Согласно Симеону, Божественный свет есть Сам Бог в Его откровении человеку. «Свет Твой — это Ты, Боже мой», — говорит он в одном из Гимнов[2]. Как и у предшествующих писателей-мистиков, свет у Симеона порой отождествляется со Святой Троицей[3]; в других случаях — со Святым Духом[4]. Довольно часто Симеон также говорит о видениях Христа как света[5]. Симеон никогда не говорит о явлении Христа в человеческом облике: Христос всегда является ему в виде света, лишь иногда слышен Его голос[6]. Отметим, что Симеон ни разу не описывает явление Божией Матери[7], и лишь однажды упоминает о явлении ему святого, а именно Симеона Студита[8].

Во-вторых, свет, который описывает Симеон, не есть физический или материальный феномен: Симеон определяет его как «нематери-

---

[1] Ср.: Hymn 17, 238 и сл.

[2] Hymn 45, 6.

[3] Ср.: Hymn 12, 19–23: «…один свет, Отец, Сын и Дух, Три видятся мне…»; ср.: Hymn 1, 226; 2, 86–94; 21, 147; 24, 248 и сл.; 25, 33–48; 33, 1, и др.

[4] Ср.: Hymn 44, 114: «Дух, в неизреченном свете сияющий»; ср.: Hymn 17, 36; 22, 177, и др.

[5] Ср.: Hymn 51, 15; Hymn 25, 145–151; Eth. 4, 263, и др.

[6] В этом отношении видения Христа Симеону можно сопоставить с явлением Христа апостолу Павлу (*Деян.* 9:3–4). Павлу свет и голос Христа явились одновременно. Симеон же, описывая первые явления ему света (Euch. 1), подчеркивает, что ему не сразу было дано слышать голос Христов, см.: Euch. 1, 159–161; только позднее Симеон услышал, как Христос обращается к нему со словом, см.: Euch. 2, 225 и сл.

[7] Однако он говорит о видении света, имевшем место после того, как он поклонился иконе Пресвятой Богородицы, см.: Euch. 1, 255 и сл.

[8] Cat. 22, 102–104.

альный» (ἄϋλος)[1], «простой и безвидный, совершенно несложный, бестелесный, неделимый»[2]. При помощи апофатических выражений Симеон подчеркивает, что Божественный свет — за пределом любых категорий материи или формы, как и за пределом человеческой речи и понимания: это «сокровище невыразимое, неизреченное, бескачественное, бесколичественное, безвидное, нематериальное, не имеющее формы, оформленное лишь невыразимой красотой, все простое как свет, который превыше всякого света»[3]. Последнее выражение напоминает ареопагитское учение о «сверх-свете», не сравнимом ни с каким материальным светом; не погружаясь в апофатизм настолько, чтобы описывать Божественный свет в категориях «мрака», Симеон ясно указывает, что термину «свет» не следует придавать буквальный смысл: это слово лишь символически указывает на реальность, далеко превосходящую всякое человеческое слово[4].

Будучи нематериальным, Божественный свет есть свет «мысленный» (умственный)[5]: он появляется в уме[6], светит в нем[7], озаряет его[8], очищает его[9], охватывает его мистическим восхищением к Богу[10]. В отличие

---

[1] Hymn 38, 64; ср.: Hymn 51, 141; Eth. 11, 176 и сл.

[2] Hymn 13, 41–42.

[3] Eth. 11, 174–177.

[4] Мы уже упоминали (в Главе VI), что символизм «мрака» почти отсутствует у Симеона.

[5] Ср.: Hymn 33, 64 (φῶς νοερόν); 16, 2; 23, 222 (φῶς νοητόν).

[6] Говоря о мистическом видении света, Симеон часто употребляет термины διάνοια (разум) и καρδία (сердце) как синонимы термина νοῦς (ум). Оба термина имеют библейское происхождение и встречаются в Септуагинте; они также широко используются в христианской аскетической литературе. В частности, καρδία — одно из ключевых антропологических понятий в Беседах Макария. Термин νοῦς происходит из античной философской антропологии; им пользуются христианские авторы, начиная с апостола Павла.

[7] Ср.: Hymn 34, 79; 40, 11.

[8] Ср.: Hymn 11, 42; 17, 338; 18, 82; 20, 236, и др.

[9] Ср.: Hymn 30, 579, и др.

[10] Ср.: Hymn 9, 33; 48, 23, и др.

от Евагрия, Исаака Сирина и других предшествующих авторов, Симеон, как правило, не говорит о естественном свете ума, а только о Божественном свете, который озаряет ум извне или изнутри.

Божественный свет, говорит Симеон, невидим для телесных глаз[1], но его можно видеть умом или, вернее, тем, что Симеон называет «оком ума» (ὀφθαλμὸς τοῦ νοός)[2], «умным оком ума» (νοερὸς ὁ τοῦ νοὸς ὀφθαλμός)[3], «умными очами сердца» (ὀφθαλμοὶ νοεροὶ τῆς καρδίας)[4], «очами души» (ψυχῆς οἱ ὀφθαλμοί)[5], «разумными очами души» (νοεροὶ τῆς ψυχῆς ὀφθαλμοί)[6] и т. д. Порой Симеон даже утверждает, что Божественный свет «неприступен для умных очей сердца»[7]; в других местах он утверждает обратное, говоря, что Неприступный бывает доступен для его умных очей[8]. Симеон также говорит о духовных «устах» и «руках», посредством которых подвижник приобщается Божественному свету:

> [Бесстрастные видят] сам простой свет Божества — его они обильно видят умственными очами. Осязая его нематериальными руками в неудержимом влечении (ἀκαταισχέτῳ τῷ ἔρωτι) они невкушаемо вкушают его духовными устами души и ума своих. Созерцанием красоты и сладости Его они никогда не могут вполне насытиться[9].

Мистический язык в этом отрывке чрезвычайно близок языку уже цитировавшихся предшествующих Отцов, которые также говорят о том, что Божественный свет бывает зрим «очами ума» (Евагрий, Макарий), о его невыразимой красоте (Макарий), о прикосновении к нему несказанным образом (Исихий), о сладости и радости, переживаемых

---

[1] Ср.: Hymn 38, 83.
[2] Hymn 11, 46.
[3] Hymn 38, 86.
[4] Hymn 32, 82.
[5] Hymn 22, 108.
[6] Eth. 10, 673–674.
[7] Hymn 38, 84.
[8] Hymn 15, 52–53.
[9] Eth. 4, 862–867.

во время видения (Макарий, «греческий Исаак»), о влечении (ἔρως), которое сопровождает видение (Максим). Посредством менее привычных образов «осязания» или «вкушения» света Симеон указывает на полное и тесное единение между мистиком и светом во время видения, подчеркивая всеобъемлющий и всепоглощающий характер мистического переживания. В другом случае, говоря о преображении души под воздействием света, Симеон пользуется символикой «объятия» и «погружения» в свет:

*[Дух] бывает как бы купелью*
*Божественной, световидной:*
*Он объемлет всех*
*Святых, которых найдет...*
*Будучи светом незаходимым,*
*Он делает светом всех,*
*В кого вселяется,*
*И будучи жизнью,*
*Подает жизнь.*[1]

Святоотеческое учение об изменении и преображении человеческой природы под действием Божественного света у Симеона весьма разработано. Как уже отмечалось выше, некоторые Отцы утверждали, что во время молитвы ум иногда видит собственный естественный свет (Евагрий, Диадох), разум ярко сияет (Максим), душа целиком становится огнем и светом (Макарий), и преображенный человек созерцает собственную красоту (Евагрий, «греческий Исаак»). Опыт Симеона показывает, что все человеческое естество, включая ум, душу и

[1] Hymn 44, 349–377. Ср. символику «погружения» у Иоанна Дальятского: «Душа видит свет, который сияет в ней и преображает ее в подобие [света]... Душа соединена с безвидным светом, который есть свет Святой Троицы... Душа погружена в потоки этого прекрасного [света] и надолго оказывается в изумлении... Она [пребывает] в облаке света». См.: Письмо 8 [Vatic. syr. 124, 296a — 297b], цит. по: *Beulay*. Enseignement, 388–389. Выражение «облако света» встречается также у Симеона, см.: Hymn 17, 326.

даже тело, преображается под действием Божественного света. Это одна из центральных идей Симеона, к которой он постоянно возвращается. При созерцании Божественного света, говорит он, «тело твое просияет, как и душа твоя, душа же... будет блистать подобно Богу»[1]. В 22-м Огласительном Слове Симеон говорит, что, когда юноша Георгий увидел Божественный свет, «ему казалось, что и сам он стал светом»[2]. В другом месте Симеон описывает, как созерцает собственную красоту, когда видит Божественный свет:

*[Свет] блистает внутри убогого сердца моего,*
*Отовсюду озаряя меня бессмертным сиянием*
*И все члены мои освещая лучами...*
*Я причащаюсь света, приобщаюсь славы;*
*Сияет лицо мое, как и [Лик] Возлюбленного моего,*
*И все члены мои делаются светоносными.*
*Тогда я делаюсь красивее красивых...*
*И драгоценнее чего бы то ни было видимого...*[3]

Далее, в разделе, посвященном учению Симеона об обожении человека, мы еще вернемся к теме преображения человеческого тела. Теперь же для нас важен тот факт, что мысль Симеона о преображении человека в свет во время мистического видения света и о созерцании человеком своей собственной красоты была предвосхищена некоторыми ранними Отцами Церкви, в частности, Макарием и «греческим Исааком».

Образный язык, который используется Симеоном при описании видений света, чрезвычайно интересен своим богатством и разнообразием. Симеон пользуется как традиционными для мистической литературы образами, так и такими, которые характерны только для него

[1] Hymn 50, 238–246.

[2] Cat. 22, 98.

[3] Hymn 16, 24–37. Ср.: *Иоанн Дальятский*. Письмо 27, 1–2 [388–389]: «Я вижу [Троицу] как единый свет, и сам сияю, подобно ему. Я удивляюсь самому себе и ликую духовно, ибо Источник жизни — во мне».

самого. Мы уже упоминали, что Симеон часто употреблял традиционный образ солнца: он говорит о видении Бога как солнца[1], о солнце, сияющем в его сердце[2], о солнце, сияющем в его руках[3], об умственном солнце[4], невыразимо приятном для чувств солнце[5], недостижимом солнце[6], незаходящем солнце[7], блистающем солнце[8], о солнечном круге[9], солнечных лучах[10], красоте солнца[11], о свете, превосходящем солнечный[12]. Образ луны встречается у Симеона лишь изредка[13]; чаще возникает образ звезды[14]. Среди других образов и терминов, связанных с мистикой света, укажем еще на λαμπάς (светильник, лампада)[15], λαμπηδών (светильник, фонарь)[16] и λύχνος (лампа, светильник)[17]; αἴγλη (сияние)[18], φάος (сияние, свет)[19] и σέλας (свет, свечение)[20]; φωτὸς νεφέλη (облако света)[21] и μαζὸς φωτοειδής (световидный сосец)[22]. В «Главах» встречается поразительный образ молнии, которая ослепляет своим

---

[1] Hymn 42, 85.
[2] Hymn 7, 4.
[3] Hymn 23, 124.
[4] Hymn 29, 225; 49, 75.
[5] Hymn 8, 54.
[6] Hymn 1, 143.
[7] Hymn 15, 94; 18, 17; 45, 38.
[8] Hymn 23, 237.
[9] Hymn 1, 39; 17, 387.
[10] Hymn 12, 59; 15, 49; 29, 225, и др.
[11] Hymn 49, 75.
[12] Hymn 11, 41.
[13] Ср.: Hymn 29, 9; Eth. 4, 769–776. Ср. Главу III.
[14] Ср. термин ἄστρον (звезда) в Hymn 18, 18; 22, 5; 22, 14; 42, 85; 45, 38; термин φωστήρ (звезда, светило) в Hymn 17, 386; 49, 74–77, и др.
[15] Hymn 23, 148; 42, 87, и др.
[16] Hymn 2, 18; 22, 11, и др.
[17] Hymn 20, 205; 29, 221, и др.
[18] Hymn 17, 344–354; 22, 8, и др.
[19] Hymn 45, 92, и др.
[20] Hymn 1, 15.
[21] Hymn 17, 326.
[22] Hymn 28, 183.

блистанием[1]. Примечателен также образ раковины, которая под воздействием проникшего в ее раскрытые половинки солнечного луча производит жемчужину[2]. Иногда различные образы объединены в одно описание Божественного света: «Я вижу Тебя, как солнце, созерцаю, как звезду, рассматриваю, как светильник, зажженный внутри сосуда, и ношу в недре, как жемчужину»[3]. В других случаях разные образы указывают на разные стадии видения света: «Ты бываешь видим вдали, как восходящая звезда, мало-помалу расширяешься... и видишься, как солнце»[4].

В описаниях света у Симеона всегда преобладают теплые и яркие тона. Свет, о котором говорит Симеон, — не холодное свечение луны, но ослепительное сияние солнца или горение огненного пламени. Образ огня занимает значительное место в мистицизме Симеона:

> Бог есть огонь, Он пришел как огонь и ввергнул огонь на землю (*Лк.* 12:49)... В тех, кого он зажег, он устремляется вверх, как большое пламя, и достигает небес... Не бессознательно (ἀγνώστως), как мнится некоторым [духовно] мертвым, пожигает он воспламенившуюся душу, ибо она — не бесплотная материя, но в ощущении и сознании (ἐν αἰσθήσει καὶ γνώσει)... Очистив нас совершенно от скверны страстей, он становится внутри нас пищей и питием, просвещением и непрестанной радостью и нас самих делает светом по причастию... Когда все это истребится и останется одна только сущность души, без страстей, тогда сущностно (οὐσιωδῶς) соединяется и с ней Божественный и нематериальный огонь... Тогда и само тело становится огнем, причастившись Божественного и неизреченного света[5].

---

[1] Ср.: Cap. 3, 54. Ср. также: Euch. 2, 150, и др.

[2] Eth. 8, 72–84. Ср.: *Ефрем Сирин*. Сочинения, II, 266 («греческий Ефрем»).

[3] Hymn 42, 85–87. Ср.: Hymn 17, 325 и сл.; 22, 5–9.

[4] Hymn 51, 35–38. Ср. образ «звезды ярко сияющей» у Иосифа Хаззайа: Послание о трех степенях жизни монашеской, 98 [372–373].

[5] Eth. 7, 509–537.

Подобное, продолжает Симеон, произошло с Петром, Павлом и прочими апостолами, а также со Святыми Отцами, которые «силой этого Божественного огня попалили все ереси». Подобное же случается со всеми, кто любит Бога до такой степени, что не щадит ради Него собственной жизни[1].

Во всем этом Симеон очень близок к Макарию Египетскому, который тоже говорит о том, как душа возгорается пламенем Божества[2], просвещается Божественным светом, и происходит это «в сознании и ощущении» (ἐν γνώσει καὶ αἰσθήσει)[3]. Макарий описывает воспламенение души Божественным огнем[4] и говорит об участии тела в преображении человеческого естества[5]. Он также ссылается на апостола Павла и других апостолов, как на примеры людей, возгоревшихся Божественным огнем[6].

Симеон часто пользуется символикой огня. Он пишет о свете, который горит, подобно огню[7], и имеет вид огненного облака[8]; о солнце, ко-

---

[1] Eth. 7, 548–557.

[2] *Макарий Египетский*. Духовные беседы, 11, 1 [96], и др.

[3] Там же, 7, 5 [74]. Это одно из самых характерных для Макария выражений, которое подчеркивает осознанный характер мистического опыта: ср. сходные выражения (с употреблением слова αἴσθησις) в Духовных беседах, 10, 2; 14, 2; 37, 7; 47, 11. Симеон также широко использует эти выражения Макария, что могло кому-то показаться отзвуком мессалианства. Ср.: *Krivochéine*. SC 96, 151. Действительно, некоторые аскетические и мистические термины характерны как для Макария, так и для мессалиан. Однако, как убедительно показал К. Стюарт (см.: *Stewart*. Working), все эти выражения свойственны византийской аскетической традиции в целом, так что не удивительно, что они встречаются и у Макария. Подробный анализ возможного мессалианского влияния на Макария и Симеона см. в: *Hatzopoulos*. Two Outstanding Cases (автор возражает против мнения о том, будто эти два автора имели какую-либо связь с мессалианством).

[4] Духовные беседы, 25, 9 [204].

[5] Там же, 5, 7–12 [59–63].

[6] Там же, 25, 9–10 [204–205].

[7] Hymn 24, 20.

[8] Hymn 55, 86; ср.: Hymn 17, 373 и Euch. 1, 136–137.

торое является шарообразным и световидным огнем[1]; о пламени Христова Божества[2]; о горении Божественной любви и желания[3]; о пламени, которое сходит в сердце[4] и просвещает душу[5]. Огонь этот Симеон определяет как «Божественный»[6] и «духовный»[7]. Согласно Симеону, Божественный огонь «неудержим, несотворен, невидим, безначален и нематериален, совершенно неизменен, равно как неописуем, неугасим, бессмертен, совершенно неуловим»[8]. Описывая Божественный огонь, Симеон часто пользуется динамичными образами, связанными с символикой языков или кругов (περιδρομοί) пламени: «О игра света! О движение огня! О круги пламени во мне!»[9]

Подводя итоги сказанному в настоящем разделе, мы можем выделить некоторые наиболее характерные элементы учения Симеона о природе Божественного света и о его воздействии на человека: 1) этот свет — не тварный свет ума, но нетварный, Божественный свет Святой Троицы; 2) этот свет нематериален и воспринимается не чувственными глазами, а духовными «очами ума»; 3) этот свет не имеет очертаний и вида, будучи вне человеческих категорий размера и формы; 4) этот свет преображает всего человека, включая ум, душу и тело; 5) в этом свете может являться «Лик» Божий, но духовно, а не в видимом для глаз облике или форме.

Что же касается связи между Симеоном и предшествующими Отцами, то можно утверждать, что учение Симеона о видении света определенно имеет свою предысторию в святоотеческой литературе, в частности, в сочинениях Евагрия, Макария, Максима и Исаака Сирина. Однако то, что пишет Симеон, основано целиком на его собственном

---

[1] Hymn 1, 39–40.
[2] Hymn 2, 8.
[3] Hymn 8, 37; 18, 84; 20, 239; 30, 198; 47, 52, и др.
[4] Hymn 30, 590.
[5] Hymn 30, 81.
[6] Hymn 28, 157; 30, 1; 30, 11, и др.
[7] Hymn 1, 34.
[8] Hymn 30, 18–24.
[9] Hymn 25, 33–34.

опыте. Симеон был не первым, кто заговорил об этом опыте, но он был безусловно первым и единственным из всех византийских писателей, для кого видение света являлось главной целью всех аскетических подвигов и добродетелей и кто с такой решительностью заявлял, что

*Для того всякое подвижничество и всякое делание*
*Совершается нами, чтобы света Божественного,*
*Подобно светильнику, мы приобщились,*
*когда, как единый воск,*
*Душа вся отдается неприступному свету*[1].

## 4. Экстаз

Многие видения Божественного света носят у Симеона ярко выраженный экстатический характер: они сопровождаются потерей сознания, забвением обо всем окружающем, выходом ума (души) из тела. В настоящем разделе мы поговорим об экстазе у Симеона и сравним его учение и опыт с тем, что до Симеона было известно христианскому Преданию об этом мистическом феномене.

Термин ἔκστασις (буквально — «выход», «исход», «исступление») несколько раз встречается в Септуагинте[2]. В христианской аскетической литературе он использовался в двух значениях. Первое — абсолютно отрицательное: экстаз-исступление как утрата разума, сумасшествие, безумие, вызванное разными причинами, в особенности же грехами или бесами. Примеры такого понимания этого термина можно найти у Оригена и Евагрия: последний говорит о «конечном зле, исступлении рассудка и сумасшествии (ἔκστασις φρενῶν καὶ μανία), а также о видении в воздухе множества бесов» как следствии гордыни[3].

[1] Hymn 33, 130–133.

[2] Там это слово не имеет никакого специального значения и указывает на глубокий сон (*Быт*. 2:21), на ужас при видении Бога (*Быт*. 15:12; *Дан*. 10:7), ужас вообще (*Иез*. 27:35; 32:10), страх Божий (*1 Цар*. 11:7), смятение (*Пс*. 30:23), безумие (*Втор*. 28:28).

[3] Практик, 14 [532–534]. Ср.: *Ориген*. Против Цельса, 3, 24 [220]; Там же, 4, 19 [289]. Ср.: Изречения пустынных отцов. Антоний, 37 [88 B].

Ранее мы уже встречали подобное словоупотребление у Симеона Студита[1].

Второе значение термина несет положительный заряд: ἔκστασις как «изумление» или «удивление». Многие христианские писатели связывают его с особым мистическим состоянием, называемым «восхищением в Боге»: это состояние характеризуется выходом ума из тела и другими психофизическими явлениями. Экстаз в разных формах существовал во многих религиях: он встречался и в древней Греции, и в древнем Израиле[2].

Ранней Церкви были известны многие примеры мистического экстаза. Экстаз Петра описан в *Деян.* 10:10 (ср.: 22:17 и сл.), экстаз Павла — во *2 Кор.* 12:2–4. В последнем случае термин ἔκστασις отсутствует: Павел говорит о человеке, «восхищенном» (ἁρπαγέντα) до третьего неба и не знавшем, находится ли он в теле или вне тела. Автор Апокалипсиса, говоря о своих экстатических состояниях, употребляет библейское выражение «быть в Духе (ἐν πνεύματι)» (см.: *Откр.* 1:10; 4:2; 17:3; 21:10). В ранней Церкви экстаз часто сопровождался глоссолалией (говорением на языках), как случилось в Пятидесятницу (см.: *Деян.* 2:4).

Описания экстаза очень часто встречаются в агиографической литературе[3]. Жизнеописатель Антония Великого сообщает, что тот «однажды, сидя и занимаясь рукоделием, впал как бы в экстаз» (ὥσπερ ἐν ἐκστάσει γέγονε)[4]; в другой раз, во время молитвы девятого часа, он «ощутил в себе, что восхищен разумом» (ᾔσθετο ἑαυτὸν ἁρπαγέντα τῇ διανοίᾳ)[5]. Об авве Виссарионе (IV в.) сообщается, что он сорок дней пребыл в состоянии экстаза[6]. Авву Силуана многократно заставали в состоянии экстаза[7]. Авва Пимен в состоянии исступления, как передают, был на

[1] См.: Слово аскетическое, 30.

[2] Об экстазе в нехристианских религиях и в Ветхом Завете см. статью «Extase» в DSp 4, 2045–2083.

[3] Ср.: *Guillaumont*. Origines, 138–144.

[4] *Афанасий Александрийский*. Житие преп. Антония, 82, 4 [344–346].

[5] Там же, 65, 2 [304].

[6] См.: Изречения пустынных отцов. Виссарион, 4 [140 B].

[7] Там же. Силуан, 2 [408 CD]; 3 [409 A]; 12 [412 C].

том месте, где «при Кресте стояла Богоматерь Мария и плакала»[1]. Об авве Исидоре говорится, что его охватывало состояние изумления во время общей трапезы[2]. В некоторых агиографических памятниках упоминания об экстазе встречаются столь часто, что почти все положительные персонажи повествования постоянно впадают в это состояние; например, в «Житии св. Симеона Столпника» упоминается более пятнадцати случаев экстаза: самого Симеона[3], его матери, Марфы[4], архимандрита Иоанна[5], Конона[6], Феосевии[7] и целой толпы людей[8].

Среди византийских богословов Григорий Нисский был, пожалуй, первым, кто обратил особое внимание на феномен экстаза. У Григория экстатическое состояние часто описывается в таких выражениях, как «трезвое опьянение», «бодрственный сон», «головокружение», «бесстрастная любовь», «возвышение», «восхищение» и «устремление вперед» (ἐπέκτασις). Говоря об экстатических состояниях, Григорий часто использует библейский образ Моисея, восходящего в «Божественный мрак» на гору Синай (Моисей традиционно считается образцом истинного тайнозрителя), а также любовные образы из Песни Песней[9].

Дионисий Ареопагит, говоря об экстазе, терминологически зависит от неоплатоников в использовании апофатических выражений и от Григория Нисского в своем символизме мрака. В богословии Дионисия экстаз глубоко связан с темой любви к Богу; Дионисий говорит

---

[1] Изречения пустынных отцов. Виссарион. Пимен, 144 [357 B].

[2] *Палладий*. Лавсаик, 1 [18].

[3] См.: Житие св. Симеона Столпника, 57, 28 [51]; 71, 9 [61]; 103, 1 [80]; 123, 32 [104]; 134, 1 [126]; 186, 25 [165]; 210, 1 [180].

[4] Там же, 129, 63 и сл. [118].

[5] Там же, 13, 3 [12].

[6] Там же, 129, 3 [116].

[7] Там же, 243, 8 [217].

[8] Там же, 14, 29 [13]; 144, 25 [132]; 171, 38 [154]; 237, 24 [214]. Последний случай, наряду с *Деян*. 2:4, показывает, что экстаз может быть массовым явлением.

[9] См. статью Ж. Даниелу в DSp 2, 1872–1885. Ср.: *Daniélou*. Platonisme, 274–326 (концепция «экстатической любви» у Григория).

о внезапном восхищении к Богу, при котором исчезает всякое дискурсивное мышление, о единении с Богом, наивысшем созерцании (θεωρία) и сверх-разумном «знании» (γνῶσις)[1].

Максиму Исповеднику известны высшие состояния ума, когда он «восхищен Божественным знанием и выходит вне [себя]»[2], восходит к Богу, становится чужд всему[3] и получает «непрестанное наслаждение Божественной красотой»[4]. В целом Максим продолжает ареопагитское учение об экстазе, привнося в него некоторые идеи Евагрия: как показывает П. Шервуд, Максим понимает под экстазом осуществление в человеке образа и подобия Божиих, а также всецелое единение человека с Богом, являющееся плодом преображения человека Божественной благодатью и равнозначное обожению[5].

Об экстатических состояниях часто говорит автор «Духовных бесед». Вот одно из его описаний экстаза:

> [Бывает, что] входит некто преклонить колено, и сердце наполняется Божественной энергией, и радуется душа с Господом, как невеста с женихом... А случается, что в течение всего дня занятый [чем-нибудь] на один час отдается молитве, и с великой сладостью восхищается (ἁρπάζεται) в молитву внутренний человек его, в беспредельную глубину века того, так что всецело устремляется туда парящий и восхищенный ум. На это время происходит в помыслах забвение о земном мудровании, потому что помыслы насыщенны и пленены Божественными и небесными, бесконечными и непостижимыми реальностями, и чем-то чудным, что для человеческих уст

---

[1] См.: DSp 2, 1885–1911.

[2] О любви, 1, 12 [54].

[3] Там же, 1, 11 [52].

[4] Там же, 1, 19 [56]. Ср.: Главы богословские, 1, 81 [116 B]: ум превосходит самого себя и устанавливается в молчании, которое превыше всякого рассуждения. Ср.: Там же, 2, 59 [1149 C]: человек охвачен мистическим созерцанием.

[5] *Sherwood*. Ambigua, 153. Учение Максима об экстазе см.: Там же, 124–154; *Völker*. Maximus, 351–365; *Thunberg*. Microcosm, 448–451.

выразить невозможно, так что в тот час молится [человек] и говорит: «О, если бы душа отошла вместе с молитвой!» ...Кроме того, посредством света являлось некоторым знамение Креста... Иногда же человек во время молитвы словно приходил в исступление (ὡς ἐν ἐκστάσει γέγονεν)... Иногда [являлось ему] как бы некое световидное одеяние... В другое же время тот свет, явившись в сердце, открывал более внутренний, глубокий и сокровенный свет, так что человек, всецело поглощенный той сладостью и тем созерцанием, не владел собою, но был как безумный (μωρός) и варвар для мира сего из-за преизобильной любви и сладости и из-за [явленных ему] сокровенных тайн...[1]

В этом тексте мы имеем описание нескольких различных типов экстаза. Иногда речь идет о некоем особом молитвенном вдохновении; иногда — о видении Божественного света; иногда — о каком-либо другом мистическом видении. Однако для всех упомянутых видов экстаза характерны некоторые общие черты: потеря самосознания, полное отрешение от мира, несказанная сладость и ликование, возрастание в человеке любви к Богу.

У Исаака Сирина также можно найти описания экстаза[2]. Следует отметить, что сирийский язык не знает термина, который прямо соответствовал бы греческому ἔκστασις: в оригинальном тексте Исаака слова *temha* или *tehra* (оба можно перевести как «изумление»), а также другие их синонимы, служат весьма приблизительными эквивалентами[3]. В греческой же версии Исаака термин ἔκστασις встречается многократно. В одном из описаний мистического «изумления» Исаак упоминает сопровождающие его физические явления:

Нередко бывает, что человек преклонил колена в молитве, и руки его воздеты к небесам, лицо устремлено на Крест Христов, и все помыслы свои собирает он воедино в молитве к Богу, и в то время,

[1] *Макарий Египетский*. Духовные беседы, 8, 1–3 [76–79].

[2] Ср.: *Brock*. Isaac, 83 ff.

[3] Ср.: О совершенстве духовном, 5 [73], 17 [139], 22 [166]. О сирийской терминологии экстаза (в частности, у Иоанна Дальятского) см.: *Beulay*. Enseignement, 397 ff.

> как человек молится Богу со слезами и умилением, в тот самый час вдруг внезапно начинает бить в сердце его источник, изливающий наслаждение; члены его ослабевают, глаза закрываются, лицо приникает к земле, и помыслы его изменяются, так что он не может делать поклонов от радости, возбуждающейся во всем теле его[1].

Исаак называет это состояние «духовным опьянением» и сравнивает его с безумием[2]. Как видим, описания экстаза у Макария и у Исаака имеют много сходных деталей: оба говорят, что он наступает внезапно во время молитвы с поклонами, что ему сопутствует духовная сладость, что он охватывает не только душу, но и тело; оба автора подчеркивают его иррациональный характер.

Говоря об экстатических видениях, Исаак ссылается на опыт древних святых:

> Ибо видим святого Антония стоящим на молитве девятого часа и ощутившим вознесение ума своего[3]. И другой из отцов, с воздетыми руками стоя на молитве, приходил в восхищение на четыре дня. И многие другие во время такой молитвы бывали пленены сильной памятью о Боге и великой любовью к Нему и приходили в восхищение[4].

В другом месте, говоря о том, что молитва прекращается, когда ум погружается в экстаз, Исаак подтверждает свое высказывание двумя определениями из «Размышлений» Евагрия, которые мы уже приводили (в греческой версии Исаака оба они приписаны Григорию Богослову)[1]. И ссылка на опыт святых, и цитаты из святоотеческих источ-

---

[1] Слова подвижнические, 23 [102] = О совершенстве духовном, 4 [58].

[2] Слова подвижнические, 23 [103] = О совершенстве духовном, 4 [59]. Ср. выражение «мысленное опьянение» в Словах подвижнических, 32 [140] = О совершенстве духовном, 22 [174].

[3] Ср.: *Афанасий Александрийский*. Житие преп. Антония, 65, 2 (см. цитату выше).

[4] Слова подвижнические, 85 [348] = О совершенстве духовном, 35 [261].

ников указывают на то, что Исаак хотел подтвердить учение об экстазе, основанное на собственном опыте, положительными оценками из Предания[2].

Но вернемся к Симеону Новому Богослову. Читая его творения, мы видим, что он очень часто упоминает ἔκστασις и считает этот термин синонимом ἁρπαγή («восхищения в Боге») и ἀλλοίωσις («изменения»)[3]. На протяжении всей жизни Симеон периодически переживал экстатические состояния. Первое его видение света, описанное в 22-м Огласительном Слове, сопровождалось потерей самосознания, слезами, изумлением и другими явлениями, которые можно охарактеризовать как экстатические[4]. В описании другого видения в 16-м Огласительном Слове налицо множество признаков экстаза. Здесь Симеон говорит, что уже прежде видения он сидел за ужином со своим старцем и «был словно в экстазе» (ὥσπερ ἐξεστηκώς), горя желанием соединиться с Богом[5]. Само же видение описывается следующим образом:

> Итак, войдя туда, где я имел обыкновение молиться, и начав «Святый Боже»... я был тотчас же настолько подвигнут на слезы и Божественное желание, что бессилен выразить словом бывшую мне тогда радость и сладость. Но, упав сразу навзничь, я увидел — и вот, великий свет умственно осветил меня и вобрал в

---

[1] Слова подвижнические, 32 140] = О совершенстве духовном, 22 [174]. Ср.: *Евагрий*. Размышления, 17 и 3 (цитаты см. выше, в разделе о Божественном свете).

[2] Учение Исаака Сирина об «изумлении» (экстазе) и об «опьянении» любовью Божией подробно рассмотрено нами в другом месте, см.: *Иларион (Алфеев), иеромонах*. Мир Исаака Сирина, 251–265.

[3] Ср.: Eth. 1, 12, 323–328, где все три термина употребляются в качестве синонимов. Ср. также: Hymn 18, 63: ἐν ἐκστάσει ἁρπάζει («восхищает в экстазе»). В отличие от своего духовного отца, Симеон не пользуется термином ἔκστασις в его отрицательном значении («безумие»).

[4] Cat. 22, 88–112 (см. цитату во Введении). Никита описывает это видение Симеона как экстатическое, см.: Житие 5, 20 (ἐν ἐκστάσει ὤν).

[5] Cat. 16, 43–44.

себя весь мой ум вместе с душой, так что неожиданности чуда я изумился и сделался словно в экстазе (ὡς ἐν ἐκστάσει γενέσθαι). И не только это, но забыл я и место, на котором стоял, и кем я был и где [находился], взывая только: «Господи, помилуй»... Было ли это в теле, или вне тела беседовал я с этим светом, знает сам свет (*2 Кор*. 12:2)... Ибо он настолько укрепил — о, страшное чудо! — мои ослабевшие от многого труда члены и нервы и придал им силу, что показалось мне и явилось, будто я совершенно совлекся одежды тления. И не только это, но и великую умственную радость и ощущение и сладость, которая превыше вкуса всего видимого, влил он неизреченно в душу мою, а также свободу и забвение всех житейских помыслов даровал мне...[1]

Еще один случай экстаза описан Симеоном во 2-м Благодарении, которое тоже носит автобиографический характер:

...Я опять увидел страшное таинство. Ибо, взяв меня и взойдя на небеса, Ты возвел меня вместе с Собой — в теле ли, не знаю, вне ли тела, Ты один знаешь, сделавший это. Но после того, как Ты позволил мне пробыть с Тобой [какое-то] время, я, пораженный величием славы — чьей же и кого, не знаю — и потрясенный безмерной высотой, весь задрожал (ὅλος ἔφριξα)[2].

Оба приведенных случая имеют много общего между собой; в них также немало черт, сходных с описаниями экстаза у Макария Египетского и Исаака Сирина. У всех трех авторов экстаз возникает во время молитвы, он связан с видением света, его сопровождают слезы, радость и сладость, потеря самосознания и отрешение от мира, иногда расслабление членов и трепет (дрожь).

Описания экстаза, которые мы встречаем у Симеона, более эмоциональны и драматичны, чем те, что мы находим у предшествующих авторов. Приведем здесь одно из его самых драматичных опи-

[1] Cat. 16, 78–105.

[2] Euch. 2, 167–172.

саний экстаза, содержащееся в Главах, — произведении, которое в целом отличается от других сочинений Симеона своей сдержанностью[1]. Здесь Симеон указывает на непосредственную связь между экстазом и обожением:

> Имеющий внутри себя свет Всесвятого Духа, не вынося видения его, падает ниц на землю, кричит и вопиет в изумлении (ἐν ἐκπλήξει) и великом страхе как видящий и претерпевающий действие, которое выше естества, выше слова, выше мысли. Он становится подобен человеку, у которого все внутри по какой-то причине зажглось огнем: попаляемый им и будучи не в силах вынести жжение пламени, он делается словно исступленный (ὥσπερ ἐξεστηκώς). Совершенно не имея силы совладать с собой, орошаемый непрестанно слезами и ими освежаемый, он еще сильнее разжигает огонь любви. От этого он проливает больше слез и, омываемый их излиянием, сияет еще ярче. Когда же, всецело разгоревшись, становится как свет, тогда исполняется сказанное: «Бог, вступивший в соединение с богами и познаваемый ими, — и притом, вероятно, настолько, насколько Он уже соединен с сочетавшимися с Ним и открыт познавшим Его»[2].

Этой заключительной цитатой из Григория Богослова, а также аллюзиями на послания апостола Павла (в частности, на *2 Кор*. 12:2), которые мы отметили выше, Симеон подчеркивает традиционный характер описываемых им экстатических видений и состояний. В другом месте, говоря об экстазе, Симеон ссылается на опыт святых[3]. Во всем этом Симеон близок к Исааку Сирину, который также ссылается на опыт святых и цитирует (в греческой версии) Григория Богослова.

Подчеркнув сходство между Симеоном и предшествующими ему писателями в раскрытии темы мистического экстаза, укажем теперь

---

[1] Ср.: *Василий (Кривошеин), архиепископ*. Симеон, 304–305.

[2] Cap. 3, 21. Цитата взята из Григория Богослова: Слово 38, 7, 20–22; ср.: Слово 45, 3 [328 A].

[3] Ср.: Eth. 1, 12, 329–339.

на одну особенность учения Симеона. Большинство авторов описывает экстаз как явление редкое и исключительное: из слов апостола Павла (*2 Кор*. 12:1) можно заключить, что за четырнадцать лет у него был один подобный случай; Иоанн Лествичник, как кажется, пережил такое состояние только однажды (да и то он видел ангела, а не Самого Бога и не Божественный свет)[1]. В некоторых агиографических памятниках, а также у Макария и у Исаака, экстаз представлен как более частое явление; тем не менее, он рассматривается как особое, исключительное состояние, свойственное совершенным, и как один из явных признаков святости. Симеон же, напротив, выражает мысль о том, что экстаз, сопровождаемый потерей самосознания и другими сходными психофизическими явлениями, является состоянием, характерным для тех, кто только начинает вести духовную жизнь, а не для опытных подвижников:

> Слыша, что когда такой-то святой пришел в созерцание Бога, то восхитился ум его, и он столько и столько дней и ночей провел, совершенно не помня ничего земного... они не понимают... что такое восхищение ума (ἡ ἁρπαγὴ αὕτη νοός) свойственно не совершенным, но новоначальным... Мало-помалу [происходит] преуспеяние души, которая приобретает привычку к видению умного света: она отходит от великого изумления (τῆς πολλῆς ἐκπλήξεως ἐξίσταται), познавая, что есть нечто более совершенное и высокое, чем это состояние и видение... Пребыв долгое время в этом, [человек] считает это обычным... и всегда пребывающим с ним... С тех пор он пребывает во свете, или, скорее, со светом, и уже не в экстазе находится, но и самого себя, и то, что окружает его, и ближних своих видит...[2]

---

[1] Лествица, 27 [1109 BD].

[2] Eth. 1, 12, 329–435 (329–339, 373–377, 422–426, 433–435). Ср. концепцию «непрестанного» видения света у «греческого Исаака» (=Иоанна Дальятского): Слова подвижнические, 43 [177]. Иоанн Дальятский в своем Письме 40, 3 [432–433] говорит об одном монахе, который при начале духовной жизни впадал в экстаз всякий раз, когда свет Святой Троицы являлся ему; позднее видения стали постоянным явлением, он «привык

Можно сказать, что, согласно Симеону, есть две стадии экстаза: импульсивный, восторженный экстаз новоначальных и непрестанный экстаз совершенных. Последний есть созерцание Божественного света без собственно «экстатических» признаков — потери самосознания, выхода из тела и пр. Первый вид экстаза по мере преуспеяния человека на пути подвижничества должен постепенно уступать место второму.

К этой идее Симеон, вероятно, пришел благодаря особенностям его собственного мистического развития — от драматичных и редких экстазов в юности[1] к более частым, но, возможно, менее эмоционально окрашенным видениям и откровениям в зрелости. Никита, который знал Симеона в последние годы его жизни, говорит о «привычных» для него созерцаниях и озарениях (τῶν συνήθων θεωριῶν καὶ ἐλλάμψεων)[2]. Мистический опыт Симеона был исключительным даже по сравнению с другими великими представителями восточнохристианской Традиции. То, о чем Павел упоминает как о событии четырнадцатилетней давности и чем «хвалится» четырнадцать лет спустя (ср.: *2 Кор.* 12:2–4), Симеон испытывал многократно, чтобы не сказать — регулярно. А достижения великих святых, вызывавшие удивление агиографов, Симеон считал свойственными новоначальным.

---

к красоте, превосходящей всякую красоту», и приобрел чувство постоянного присутствия Бога.

[1] Тех, что описаны в 22-м и 16-м Огласительных Словах: временно́й разрыв между ними — около семи лет.

[2] Житие, 111, 3–4. К этому свидетельству Никиты имеется интересная параллель в «Жизни Плотина», написанной его учеником Порфирием. Согласно последнему, Плотин «многократно (πολλάκις) возносился... к верховному и над всем сущему Богу...». По утверждению Порфирия, он четыре раза видел своего учителя в состоянии экстаза; про себя же прибавляет, что лишь однажды сам достиг этого состояния, в возрасте шестидесяти восьми лет. См.: *Порфирий*. Жизнь Плотина, 23, 7–24 [цит. по: *Плотин*. Эннеады. Т. I. С. 26–27].

## 5. Бесстрастие

Тема бесстрастия проходит через все творчество Симеона. Что подразумевает термин **ἀπάθεια** («бесстрастие») в контексте его духовного учения и святоотеческого Предания в целом?

Этот термин берет начало в древнегреческой философии, где он означал безучастность, бесчувствие, свободу от страданий, в противоположность **πάθος** («страсти», «страданию»)[1]. В стоицизме термин отражал идеал бесстрастности, покоя, отсутствия эмоций, что считалось качествами истинного **σοφός** («мудреца»)[2]. Плотин рассматривал **ἀπάθεια** как отрешенность от всего чувственного, отречение от родных и друзей, освобождение от всех эмоций и желаний, от самого мышления[3]; ум должен быть бесстрастным, чтобы обладать способностью проникать в область мысленного[4].

Стоические корни термина **ἀπάθεια** можно различить и у христианских авторов[5]. В частности, Климент Александрийский говорит об **ἀπάθεια** как о равнодушии и отрешенности, которые требуются от истинного гностика (**γνωστικός** — эквивалент стоического **σοφός**)[6]. Максим Исповедник различает четыре степени **ἀπάθεια**: 1) недвижность тела на греховные дела; 2) полное отвержение ду-

---

[1] См.: *Аристотель*. Никомахова этика, 2, 2, 5 [1104b], и др. О различных значениях слова **ἀπάθεια** как в греческой философии, так и в святоотеческом богословии см.: *Ware*. Pathos. Значение термина **ἀπάθεια** в немалой степени зависит от того, какое значение тот или иной автор вкладывает в термин **πάθος** (страсть).

[2] Ср.: *Персей*. Фрагменты [цит. по: Фрагменты стоиков, 449 = I, 99]; *Диоген Лаэртский*. О жизни философов, VII, 117 [346]; *Сенека*. Письма, I, 9, 1–2 [17]. Ср.: *Rist*. Philosophy, 31, и др.

[3] Ср.: Эннеады, 4, 3, 32 [100].

[4] Эннеады, 4, 6, 2, 18–22 [174].

[5] Ср.: *Lampe*. PGL, 170. О бесстрастии см. статью Г. Барди в DSp 1, 727–746. Ср.: *Lot-Borodine*. Déification, 70–86; *Miquel*. Lexique, 119–129.

[6] Строматы, 4, 22 [309]; 6, 9 [468]; 6, 13 [484]. Ср. также мысль об истинном философе как **ἀπαθής** у Григория Богослова: Слово 26, 13 [256–258].

шой всякой страстной мысли; 3) полная невозмутимость желательной части души (ἐπιθυμία) и неподвластность ее страстям; 4) полное отвержение всякого чувственного образа страстей[1]. Все четыре степени определяются в отрицательных выражениях.

Наряду с таким пониманием развивается и другое, более положительное: ἀπάθεια как господство над страстями и стяжание всех добродетелей, включая смирение и любовь. Уже Евагрий говорит об ἀπάθεια как полноте Божественной любви: «Состояние молитвы есть навык бесстрастия, который благодаря наивысшей любви восхищает на духовную высоту философствующий ум»[2]. Согласно Иоанну Лествичнику, «украшение бесстрастия — добродетели»[3]; само же бесстрастие есть «совершенное совершенных несовершаемое совершенство» (ἡ τελεία τῶν τελείων ἀτέλεστος τελειότης)[4]. Бесстрастный — тот, кто «душу свою представил лицу Господню, всегда простираясь к Нему, даже и выше сил своих»[5]. Лествичик тесно связывает бесстрастие со смирением[6]; как мы помним, именно он высказал мысль о том, что бесстрастный должен скрывать под мнимыми страстями свое бесстрастие[7].

В аскетической литературе часто говорится о том, что бесстрастие сопутствует созерцанию и ведет к обожению. «Тот, кто достиг бесстрастия, пребывает в созерцании», — утверждает Ориген[8]. «Человек обóживается бесстрастием», — считает Климент Александрийский[9]. Бесстрастие отождествляется с Царством Небесным[10], с «духовным суббот-

---

[1] Вопросоответы, 55, 15–18 [523].

[2] О молитве, 53 [1177 C]. Ср.: Практик, 81 [670].

[3] Лествица, 29 [1148 B].

[4] Там же [1148 C].

[5] Там же [1148 B].

[6] Там же, 26 [1092 C]: «Множество смирения есть матерь бесстрастия». Ср.: Там же, 25 [992 BC], и др.

[7] Там же, 26 [1064 BC] и 25 [997 BC]. Ср. сказанное в Главе III о бесстрастии Симеона Студита. Учение Иоанна Лествичника о бесстрастии рассмотрено в: *Chryssavgis*. Ascent, 184–188.

[8] Толкование Притчей, 31, 21 [252 B].

[9] Строматы, 4, 23 [315].

[10] *Евагрий*. Практик, 2 [498].

ствованием»[1], с усыновлением Богу[2]. Макарий Египетский считает бесстрастие плодом любви и ставит его выше, чем дар исцеления, гнозис и откровение:

> ...Душа, уготовившая себя в невесту Небесному Жениху, принимает в залог от Духа дарования или исцелений, или знания, или откровения, но не успокаивается на этом, пока не достигнет совершенного общения (κοινωνίαν), т. е. любви, которая, будучи неизменной и непреткновенной, бесстрастными и непоколебимыми делает возжелавших ее[3].

Аскетическая и агиографическая литература содержит многочисленные примеры бесстрастия святых и праведных людей. Одним из конкретных его проявлений, о котором часто говорится в аскетической письменности, является бесстрастное отношение монаха к женщинам. Так, в «Изречениях пустынных отцов» есть рассказ об авве Серапионе, который провел ночь в комнате блудницы за чтением Псалтири[4]. Максим Исповедник утверждает, что, когда монах достиг высокой степени нравственного совершенства, он смотрит на женское тело с бесстрастием ума[5]. Иоанн Лествичник в качестве примера «высочайшей степени чистоты» пересказывает эпизод из агиографического источника: «Некто, увидев необыкновенную женскую красоту, весьма прославил о ней Творца и от одного этого видения возгорелся любовью к Богу и пролил источник слез»[6]. Среди других примеров бесстрастия

---

[1] *Максим Исповедник*. Главы богословские, 1, 53 [1101 D].

[2] *Иоанн Лествичник*. Лествица, 30 [1156 B].

[3] *Макарий Египетский*. Духовные беседы, 45, 7 [300].

[4] Изречения пустынных отцов. Серапион, 1 [413 A — 416 C].

[5] О любви, 2, 87 [137]. Ср., однако, мысль «греческого Исаака» (Иоанна Дальятского): «Лучше тебе проглотить смертельный яд, нежели есть с женщиной, даже если она тебе мать или сестра», см.: *Исаак Сирин*. Слова подвижнические, 7 [32].

[6] Лествица, 15 [892 D]. Ср. эпизод с Нонном, епископом Илиопольским, в Житии св. Пелагии [665 AB]. В монашеской литературе женщина

упоминается слушание мирских песней без вреда от них; боголюбивые души, говорит Лествичник, исполняются утешения, слез и Божественной любви от «мирских или духовных песен»[1].

Симеон прекрасно знаком с преданием, на которое опирается, когда пишет следующие строки:

> Ибо о том, что всякому из истинно подвизающихся возможно прийти в такую свободу и [что] ставшему однажды причастником благодати Божией [возможно] достичь бесстрастия души и тела, так, чтобы не только, вкушая пищу вместе с женщинами и беседуя с ними, оставаться несмущенным и бесстрастным, но и вращаясь среди городов, слыша поющих и играющих на кифарах и видя смеющихся и танцующих и играющих, не испытывать никакого вреда — [об этом] свидетельствует все Писание, и вся история и деяния святых приводят нам такие свидетельства...[2]

---

традиционно считается источником плотского вожделения: о необходимости избегать всякого общения с женщинами говорится постоянно. Не следует забывать, что в византийской монашеской литературе почти полностью господствовали писатели-мужчины; очень редким исключением являются несколько монахинь (в частности, амма Синклитикия), чьи высказывания включены в «Изречения пустынных отцов». Ср.: *Ward*. Apophthegmata. Гораздо больше говорится о том, что следует избегать женщин, чем о том, как сохранять бесстрастие при общении с ними. Сам Лествичник, после эпизода с Нонном, рассказывает о том, как «бес плотского сладострастия», чтобы погубить инока, наводит на него крайнее благоговение и производит в нем источники слез, когда он сидит с женщинами и поучает их о смерти, Суде и целомудрии, см.: Лествица, 15 [893 C].

[1] Лествица, 15 [893 A]. Ср.: Истории египетских отшельников, 67 [395]. Оба текста — скорее исключения. В раннехристианской литературе мирское пение, светская музыка и особенно игра на музыкальных инструментах обычно считались бесовским делом, см.: *Климент Александрийский*. Педагог, 2, 4 [181–182]; 3, 11 [280]; *Григорий Богослов*. Слово 5, 35 [364–368], и др. Ср.: *McKinnon*. Music, 1 ff.

[2] Eth. 6, 36–46.

6-е Нравственное Слово, откуда взята эта цитата, целиком посвящено теме бесстрастия. Симеон говорит здесь, что часто спорил с некоторыми «в миру» περὶ ἐμπαθείας καὶ ἀπαθείας («о страстности и бесстрастии»)[1]. Почти все участники споров, в том числе и «те, кто казался себе совершенным в добродетели и кто обладал именем и известностью в миру»[2], считали, что «невозможно человеку взойти на такую высоту бесстрастия, чтобы беседовать и есть вместе с женщинами и [при этом] не претерпевать никакого вреда и не испытывать втайне никакого движения или осквернения»[3]. Свое учение о бесстрастии Симеон развивает именно как опровержение такого мнения.

После только что приведенной ссылки на жития святых Симеон перечисляет средства, к которым следует прибегать, дабы достичь бесстрастия, а затем обращается к описанию мистической погони души за Богом. Достижение бесстрастия, по мысли Симеона, совпадает с тем моментом, когда душа, долго искавшая Бога, наконец, находит Его и «хватается» за Него. Происходит всецелое соединение человеческой души с Богом, которое есть цель всего подвижничества:

> [Достигший бесстрастия], когда, после продолжительного бега, устает и достичь [цели] не может... тогда видит, за Кем он гнался, и догоняет убегающего и хватает вожделенного и становится весь вне мира и забывает весь мир, сочетается с ангелами, смешивается со светом, вкушает жизнь, сплетается с бессмертием, пребывает во вкушении сладости, восходит на третье небо, восхищается в рай, слышит неизреченные глаголы (*2 Кор.* 12:2–4), входит в брачный чертог (*Мф.* 9:15)... наполняется мистической чашей, тельцом упитанным (*Лк.* 15:23), хлебом живым (*Ин.* 6:51), питием жизни (*Ин.* 4:13–14),

[1] Eth. 6, 1–3. Выражение ἐν κόσμῳ должно указывать, что споры шли с «мирскими» (κοσμικοί), или «светскими» людьми, в отличие от споров о слезах, о которых говорится в Cat. 4: в последних участвовали как миряне, так и монахи.

[2] Это выражение указывает на то, что оппонентами Симеона были в данном случае представители константинопольской знати.

[3] Eth. 6, 3–10.

непорочным агнцем, умопостигаемой манной (*Исх.* 16:4), наслаждается всеми теми благами, на которые даже ангельские силы не дерзают взглянуть без страха (*1 Петр.* 1:12)... И бывает душа для тела тем же, чем Бог стал для души, как говорит богословский глас...[1] Тело, душа и Бог: эти три! Бог безначальный, бесконечный, неприступный... бесстрастный... смешивается с умной душой ради моей души, как где-то сказал некто[2], чтобы и дух спасти, и плоть обессмертить[3].

Этот отрывок, богатый библейскими аллюзиями и включающий две цитаты из Григория Богослова, вместе с приведенным выше текстом свидетельствует о том, что Симеон использует любую возможность для доказательства соответствия своего учения о бесстрастии Священному Писанию и церковному Преданию: он обращается не только к новозаветным текстам, но и к агиографическим и патристическим источникам.

Мы уже упоминали, что для Симеона воплощением бесстрастия был его духовный отец Симеон Студит: в Гимне 15-м Симеон утверждает, что Студит был настолько вне страстей, что не стыдился наготы — ни чужой, ни своей собственной[4]. В глазах Симеона его учитель был неким связующим звеном между ним самим и святыми древности, равно как и живым доказательством того, что идеал бесстрастия по-прежнему достижим в его времена:

*Он имел всего Христа и сам весь был Христом,*
*И все свои члены и члены всякого другого,*
*По одному и все [в совокупности] он всегда видел,*
*как Христа,*
*И оставался неподвижным, невредимым и бесстрастным,*
*Ибо сам был всецело Христом и видел Христа во всех*
*Крестившихся и облекшихся во всего Христа*[5].

---

[1] *Григорий Богослов*. Слово 2, 17, 14–15 [112].
[2] *Он же*. Слово 45, 9 [683 C].
[3] Eth. 6, 114–145.
[4] Hymn 15, 205–208.
[5] Hymn 15, 209–214.

Даже если ты, будучи нагим, делаешься «женонеистовым», подобно ослу или коню, то со святыми так не бывает, утверждает Симеон[1].

В этом Гимне Симеон развивает традиционное учение о том, что бесстрастный способен смотреть на женщину без вожделения. Для Симеона чрезвычайно важной является мысль о присутствии Христа во всех членах человеческого тела: эта мысль раскрывается в контексте его учения об обожении человека[2]. Может, однако, показаться, что она здесь выражена с необычной для аскетической литературы резкостью, особенно если сравнить свидетельство Симеона о своем духовном отце с тем, что обычно пишут агиографы о своих героях. Афанасий Великий, в частности, сообщает нам, что Антоний и его ученик Феодор не хотели видеть друг друга нагими, когда им пришлось переправляться через реку; Антоний стыдился даже собственной наготы[3]. О другом святом, Никифоре Милетском, известно, что он никогда не допускал, чтобы кто-либо коснулся его тела или даже взглянул на него[4]. У Симеона совершенно отсутствует этот традиционный для монашества страх перед наготой.

В «Главах» Симеон высказывается на тему бесстрастия более систематично; в частности, там он говорит о различных степенях бесстрастия. Как мы помним, Максим Исповедник писал о четырех степенях бесстрастия, из которых первая представляет собой бесстрастие тела, второе и третье — души, а четвертое — ума. Симеон тоже делает различие между бесстрастием тела и бесстрастием души, считая второе более высоким состоянием, чем первое:

---

[1] Hymn 15, 215 и сл.

[2] Этому учению посвящен следующий, заключительный раздел настоящей Главы.

[3] *Афанасий Александрийский*. Житие преп. Антония, 60, 5–7 [294–296]. Ср.: Там же, 47, 3 [264]: «Никто не видел его обнажившимся; никто не мог видеть обнаженного тела Антониева». Ср.: *Палладий*. Диалог о жизни св. Иоанна Златоуста, 17 [346–348].

[4] Житие св. Никифора Милетского [31]. Ср. также слова «греческого Исаака» (Иоанна Дальятского): «Не обнажай никакую часть своего тела ни перед кем, и не касайся чужого тела... и не допускай никого коснуться твоего тела», см.: *Исаак Сирин*. Слова подвижнические, 7 [32].

Иное есть бесстрастие души, и иное — бесстрастие тела. Ибо первое освящает тело... а второе само по себе [т. е. без первого] не приносит никакой пользы тому, кто приобрел его[1].

Давая в «Главах» другое толкование термину ἀπάθεια, Симеон говорит о бесстрастии ума; этот текст можно считать суммарным изложением его учения о бесстрастии:

Я называю бесстрастием не только то, чтобы кому-либо стать вне действия страстей, но и чтобы ему быть чуждым пожеланий их. И не только это, но чтобы нам еще и обнажиться своим умом от мысли о них, так что, когда только захотим, бываем выше небес, став вне всего видимого и чувственного, т. е. когда наши чувства заключаются и ум наш вступает в сверхчувственное, силою увлекая с собою чувства, как орел — собственные крылья[2].

Здесь бесстрастие приравнивается к полному переходу от мира сего к веку будущему: оно есть не только преодоление страстей, но и выход за пределы чувственного, всецелое приобщение человека к Божеству.

## 6. Обóжение

Мы подошли к последнему пункту нашего исследования — учению Симеона об обожении человека.

Тема обожения является центральным пунктом богословия, аскетики и мистики Православной Церкви[3]. Эта тема уходит корнями как в

---

[1] Cap. 1, 86.

[2] Cap. 3, 33.

[3] Среди общих работ, посвященных вопросу обожения, см.: *Попов*. Идея обожения в древне-восточной Церкви (одна из первых научных статей по этому предмету); *Gross*. Divinisation (первое систематическое исследование предмета); *Lot-Borodine*. Déification; *Congar*. Déification. См. также статью И. Дальмэ в DSp 3, 1376–1389. Из последних работ греческих ученых назовем: *Mantzaridis*. Deification (посвященную главным образом

библейскую, так и в античную философскую традицию[1]. Наиболее значительным эллинистическим элементом этого учения является словоупотребление: как указывает И. Дальмэ, язык, которым пользуются Отцы Церкви, говоря об обожении, чужд библейскому языку, подчеркивающему абсолютную трансцендентность Божественного[2]. Впрочем, можно привести немало текстов из Евангелий и апостольских посланий, которые позднее были положены Отцами Церкви в основу их учения об обожении. В частности, Сам Христос называл людей «богами» (*Ин*. 10:34), цитируя *Пс*. 81:6. В корпусе писаний Иоанна Богослова мы встречаем идею о нашем усыновлении Богом (*Ин*. 1:12) и о подобии Божием в нас (*1 Ин*. 3:2). Апостол Петр говорит о людях как «причастниках божеского естества» (*2 Петр*. 1:4). В посланиях апостола Павла мы находим развитие библейского учения об образе и подобии Божием в человеке (ср.: *Рим*. 8:29; *1 Кор*. 15:49; *2 Кор*. 3:18; *Кол*. 3:10), учение об усыновлении людей Богом (*Гал*. 3:26; 4:5) и образ человека как храма Божия (*1 Кор*. 3:16). Эсхатологическое видение апостола Павла характеризуется мыслью о прославленном состоянии человечества после воскресения, когда человечество будет преображено и восстановлено под своим Главой — Христом (*Рим*. 8:18–23; *Еф*. 1:10) и когда Бог будет «все во всем» (*1 Кор*. 15:28).

Эти новозаветные идеи получили развитие у Отцов Церкви II в. Игнатий Антиохийский называет христиан **θεοφόροι** («богоносцами»)[3] и говорит об их единении с Богом, причастности Ему[4]. У Иринея Лионского мы находим концепцию «рекапитуляции» — возвра-

---

Григорию Паламе), а также: *Nellas*. Deification. См. также две диссертации: *Cullen*. Deification; *Russell*. Deification (последняя представляет собой на сегодня самое исчерпывающее исследование на данную тему).

[1] Библейская (в том числе новозаветная) и иудейская основа этого учения рассмотрена в: *Gross*. Divinisation, 70–111; *Russell*. Deification, 100–220. Эллинистические аналогии см. в: *Gross*. Divinisation, 5-69; *Russell*. Deification, 44–99. Ср. статью Э. де Пляс в DSp 3, 1370–1375.

[2] DSp 3, 1376. О терминологии обожения см.: *Russell*. Deification, 14–43.

[3] *Игнатий*. Послание к Ефесянам, 9, 2 [66].

[4] Там же, 4, 2 [60].

щения человечества в первозданное состояние через причастность Христу[1]. Ириней подчеркивает взаимосвязь между уподоблением Бога человеку в Воплощении и уподоблением человека Богу. Следующие выражения Иринея легли в основу учения об обожении:

> [Слово Божие] сделалось тем, что мы есть, дабы нас сделать тем, что Он есть[2].
>
> Слово Божие [сделалось] человеком, и Сын Божий — Сыном Человеческим, чтобы [человек]... сделался сыном Божиим[3].

Утверждение о том, что человек становится богом через Воплощение Бога Слова, является краеугольным камнем учения об обожении последующих Отцов Церкви.

Терминологически это учение было разработано Климентом Александрийским: у него впервые встречается глагол **θεοποιέω** («сделать богом», «обóжить»): «Слово обоживает человека Своим небесным учением»[4]. Климент понимает это обожение как нравственное совершенство: в своем совершенном состоянии человек становится «боговидным и богоподобным» **(θεοειδὴς καὶ θεοείκελος)**[5]. Климент рассматривает обожение в эсхатологической перспективе: «Тех, кто по своей близости

---

[1] Об этом учении см.: *Alès*. Récapitulation, 185 ff.; *Kelly*. Doctrines, 170–174; *Lawson*. Theology, 140 ff.; *Wingren*. Man, 79–90; 122–132; 170–180; 192–201.

[2] Против ересей, 5, предисловие [15].

[3] Там же, 3, 19, 1 [375]. Ср.: Там же, 4, 33, 4 [811–813]. Об обожении у Иринея см.: *Wingren*. Man, 207–213.

[4] Увещание к эллинам, 11 [81]. Ср.: *Gross*. Divinisation, 163. О понимании бесстрастия Климентом см.: *Butterworth*. Deification.

[5] Строматы, 6, 9 [468]. Ср.: Педагог, 1, 12 [149]: «...уже здесь, на земле, быть озабоченными жизнью небесной, в которой некогда будем обожены». Говоря о нравственном и интеллектуальном аспекте обожения, Климент отвергает мысль об онтологическом причастии человека к Божеству: «...[нельзя] считать человека частью Божества и существом Ему единосущным», см.: Строматы, 2, 16 [153].

к Богу был чист сердцем, ожидает восстановление [в сыновнем достоинстве] через созерцание Невидимого. Будут и они наречены богами и сопрестольниками тех, кого Спаситель причислил к богам прежде»[1].

Учение об обожении вполне утвердилось в святоотеческом богословии во время антиарианской полемики IV в. Классическая формула, выражающая обожение человека, содержится у Афанасия: **Αὐτὸς γὰρ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν** — «Он вочеловечился, чтобы мы обожились»[2]. Для Афанасия, как и для всех Отцов периода Вселенских Соборов, единственное основание обожения человека — это Воплощение Слова Божия. Афанасий подчеркивает онтологическую разницу между, с одной стороны, нашим усыновлением Богу и обожением и, с другой, сыновством и Божеством Христа: в окончательном обожении «мы делаемся сынами не подобно Ему, не по естеству и не в прямом смысле, но по благодати Призвавшего»[3].

Идея обожения присутствует в творениях Великих Каппадокийцев, среди которых Григорий Богослов был автором, чаще всего пользовавшимся терминологией обожения; Василий Великий и Григорий Нисский более сдержанно используют небиблейские термины[4]. Впрочем, Григорий Богослов именно в уста Василия вкладывает следующие знаменательные слова: «Не могу поклоняться твари, будучи сам Божия тварь и имея повеление быть богом»[5]. Сам Григорий в развитии темы обожения ушел далеко вперед по сравнению со своими предшественниками[6]. Чаще, чем кто бы то ни было до него, он пользуется словом **θέωσις** и другими терминами, имеющими отношение к этой теме[7]. Как

---

[1] Строматы, 7, 10 [41].

[2] Слово о воплощении Бога Слова, 54, 3 [458]. Ср.: К Адельфию, 4 [1077 A]: «Ибо сделался Он человеком, чтобы в Себе нас обожить».

[3] Против ариан, 3, 19 [361 C — 364 A]. Ср. то же различение у Кирилла Александрийского: Беседы на Евангелие от Иоанна, 1, 9 [133–134].

[4] Ср. статью И. Дальмэ в DSp 3, 1382–1383.

[5] *Григорий Богослов*. Слово 43, 48 [228].

[6] Ср.: *Winslow*. Dynamics, 179.

[7] Ср.: **θέωσις, θεὸς γίγνομαι, θεόω, θεοποιέω, ποιέω θεόν** и т. д. в Словах 2, 22; 7, 23; 17, 9; 21, 2; 29, 19; 30, 14; 30, 21; 31, 4; 34, 12; 38, 11; 40, 42, и др.

у Иринея и Афанасия, обожение у Григория связано с Боговоплощением[1]. Григорий повторяет классическую формулу обожения, прибавляя к ней уточнение tantum — quantum («настолько — насколько»): Бог стал человеком, «чтобы я мог стать богом настолько, насколько Он стал человеком»[2].

У Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника, как и у Григория, обожение понимается как дар Божественной благодати и как результат принятия таинств Крещения и Евхаристии[3]. Дионисий определяет обожение как «уподобление Богу и единение с Ним, насколько возможно»[4]. Максим за основу своего понимания обожения берет формулу Иринея—Афанасия[5], особенно подчеркивая взаимозависимость между обожением человека и Воплощением Бога. Он не только использует формулу Григория Богослова tantum — quantum, но и придает ей обратный смысл: в лице Христа Бог по человеколюбию вочеловечивается и становится человеком «настолько, насколько» человек по любви обоживается и становится богом[6]. Взаимозависимость между Боговоплощением и обожением подчеркивается в следующем тексте Максима:

---

[1] Слово 30, 14 [256]; ср.: Слово 30, 21 [274].

[2] Слово 29, 19, 9–10 [218]. Ср.: Песнопения догматические, 11, 9–10 [471 A]. Учение Григория об обожении подробно рассмотрено нами в другом месте, см.: *Иларион (Алфеев), иеромонах*. Жизнь и учение св. Григория, 382–395.

[3] *Дионисий*. О церковной иерархии, 1 [66]; Там же, 2 [70]; Там же, 6 [118–119]; *Максим Исповедник*. Мистагогия, 24 [704 D]; ср.: *Григорий Богослов*. Слово 31, 28, 10 [332] (обожение через Крещение). Относительно связи между обожением и Евхаристией у Максима см.: *Völker*. Maximus, 473; см. также: *Thunberg*. Microcosm, 456–458. Подробное изложение концепции обожения у Максима в целом см. в: *Völker*. Maximus, 471–489.

[4] О церковной иерархии, 1 [66].

[5] Ср.: Главы богословские, 2, 25 [1136 B]: «...Бог Слово, Сын Бога и Отца, для того и стал человеком и Сыном Человеческим, чтобы соделать людей богами и сынами Божиими...».

[6] *Максим Исповедник*. Амбигва [1113 B]. См. также: *Thunberg*. Microcosm, 457–459.

> Действительно, самое совершенное дело любви и предел ее действия — позволить через взаимное соотнесение индивидуальным свойствам (ἰδιώματα) тех, кого она связывает... стать полезными друг другу, так что человек становится богом, а Бог именуется и является человеком[1].

И Воплощение Бога, и обожение человека, таким образом, понимаются как плоды «со-трудничества» (συνέργεια) Бога и человека.

Суммарное изложение патристического учения об обожении мы находим у Иоанна Дамаскина. В своем «Первом слове против отвергающих святые иконы», с которым Симеон был, вероятно, знаком[2], Дамаскин, ссылаясь на библейские и святоотеческие тексты, пишет:

> Ибо Иоанн Богослов сказал: *Возлюбленные! Мы теперь дети Божии; но еще не открылось, что будем. Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему* (*1 Ин*. 3:2)... Ибо как железо, соединившись со светом, становится светом не по природе, но по соединению [с огнем] и сопричастности (μεθέξει), так то, что обоживается (τὸ θεούμενον), становится богом не по природе, но по причастию... А о том, что и святые — боги по обожению, сказано: *Бог стал в сонме богов* (*Пс*. 81:1), [что и произойдет], когда Бог станет посреди богов, распределяя [степени блаженства] по достоинству, как говорит Григорий Богослов[3].

В аскетической литературе традиционное для Православного Востока учение об обожении также широко представлено. Вслед за Афанасием Великим, Марк Подвижник говорит: «Бог... стал тем, что мы есть, чтобы нам сделаться тем, что Он есть»[4]. Диадох Фотикийский в

---

[1] Послание 2 [401 B].

[2] По крайней мере, он ссылался на сочинения Иоанна Дамаскина в ходе полемики с константинопольским Синодом. См.: Житие 89–92.

[3] *Иоанн Дамаскин*. Слова против отвергающих святые иконы, 1, 19 [95]. Ср.: *Григорий Богослов*. Слово 40, 6 [208].

[4] Послание к иноку Николаю [Φιλοκαλία 1, 134].

одной из своих проповедей проводит следующую мысль: то, что принадлежит воплотившемуся Богу по Его человеческому телу, принадлежит и тем, кому предназначено стать богами, «ибо Бог соделал людей богами»[1].

В сирийской традиции концепцию обожения развивал, в частности, Ефрем Сирин. По его словам, Бог, создав человека, заложил в него способность быть «сотворенным богом»[2]. Поскольку человек оказался не в состоянии выполнить это предназначение, Бог вочеловечился: «Всевышний знал, что Адам пожелал стать богом, поэтому послал Сына Своего... чтобы даровать ему исполнение этого желания»[3]. Ефрем говорит об «обмене» между Богом и человеком в выражениях, которые заставляют вспомнить афанасиевскую формулу обожения: «Он даровал нам божество, мы дали Ему человечество»[4].

Тема обожения проходит красной нитью и через богослужебные тексты Православной Церкви[5], в которых формула Афанасия встречается в самых разных модификациях:

> Да человека бога соделаеши, человек был еси преблагий Христе[6].
> Да бога человека соделаеши Человеколюбче, был еси человек[7].

---

[1] Слово на Вознесение, 6 [168].

[2] Слова о вере, 3, 31–32 [23].

[3] Гимны о Нисивине, 69, 12 [II, 112].

[4] Гимны о вере, 5, 17 [22]. Тема обожения (обожествления) у Ефрема подробно рассмотрена в: *Brock*. Luminous Eye, 148–154; ср. также: *Idem*. Introduction, 72–74. Тот факт, что концепция обожения встречается и у Ефрема, по мнению С. Брока, вносит коррективы в широко распространенное мнение, будто эта концепция вкралась в восточное христианство под влиянием эллинизма. См.: *Brock*. Luminous Eye, 148–149; *Idem*. Introduction, 73–74.

[5] Ср.: *Киприан (Керн), архимандрит*. Антропология Григория Паламы, 394.

[6] Глас 7-й, четверг вечера, стихира [Октоих].

[7] Глас 8-й, среда, канон на утрени, песнь 8 [Октоих].

Днесь Христос на горе Фаворстей, Адамово премени очерневшее естество, просветив богосодела[1].

...Очерневшее Адамово естество, преображься, облистати паки сотворил еси, претворив е в Твоего Божества славу же и светлость[2].

«Во царствии Моем... якоже Бог с вами боги буду»[3].

Эти тексты показывают, что для православного христианина учение об обожении — не предмет богословских спекуляций, но тема постоянного молитвенного размышления.

Прежде чем перейти к Симеону, мы должны отметить две важные черты, характерные для учения восточных Отцов об обожении. Во-первых, Отцы Церкви часто говорят об обожении в эсхатологическом контексте, т. е. говорят о конечном обожении человека в Царствии Небесном. Григорий Богослов, в частности, утверждает, что здесь (ἐνταῦθα), в настоящей жизни, мы приуготовляемся, тогда как «в ином [мире]» (ἀλλαχοῦ) через стремление к Богу достигаем обожения[4]. Окончательное обожение человека представляется Григорию причастием Божественному свету в Царствии Небесном: «Светом [является] и тамошняя светлость для очистившихся здесь, когда *праведники воссияют, как солнце* (*Мф.* 13:43), и станет Бог посреди их, богов и царей»[5]. Вместе с тем, обожение начинается уже здесь: тот, кто переступил через все земное, говорит Максим Исповедник, вступает в восьмой день (т. е. в будущий век, уже предвкушаемый в нынешнем веке) и «вкушает блаженную жизнь Божию... и сам становится богом благодаря обожению»[6]. Суммируя святоотеческое учение словами М. Лот-Бородиной, можно сказать, что обожение предвкушается и начинает-

---

[1] Преображение Господне. Вечерня, стихира, глас 2-й [Минея]. Ср.: Утреня, 2-й канон, песнь 3 [Минея].

[2] Преображение. Вечерня, стихира глас 1-й [Минея].

[3] Великий четверг. Канон, творение Космы Маюмского, песнь 4 [Триодь постная].

[4] Слово 38, 11 [126].

[5] Слово 40, 6 [208].

[6] Главы богословские, 1, 54 [1104 AB].

ся in via (в земной жизни), но в полноте осуществляется in patria (в небесном отечестве)[1].

Вторая характерная черта, на которую мы должны обратить внимание, — представление об участии человеческого тела в обожении: в этом одно из коренных отличий святоотеческого учения об обожении от его неоплатонического двойника — идеи о том, что человек может «быть богом» (эта идея встречается, в частности, у Плотина[2]). Макарий Египетский упоминает, что тела святых преобразятся, когда святые окажутся во славе неизреченного света[3]. Иоанн Лествичник пишет о том, что тела многих святых освятились в течение их земной жизни «и некоторым образом сделались нетленными от пламени чистоты»[4]. Когда душа становится богом по сопричастию с Божественной благодатью, говорит Максим Исповедник, тело обóживается вместе с душой[5]. Святые суть боги, господа и цари; они стали жилищем Бога, вселившегося в их тела, подчеркивает Иоанн Дамаскин, рассуждая о почитании мощей святых. Ссылаясь на *1 Кор*. 6:19 («тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа»), он пишет, что тела святых — это «одушевленные храмы Божии, одушевленные жилища Божии»[6].

Сделав эти необходимые замечания, мы можем вернуться к Симеону. Не случайно самые первые строки «Жития Симеона» Никита посвящает обожению:

> Добродетель есть нечто исполненное теплоты, и не только угли

[1] *Lot-Borodine*. Déification, 21.

[2] Ср.: *Плотин*. Эннеады, 1, 2, 6 [57]: «Стремление [человека] — не только быть вне греха, но и быть богом». Плотин воспринимал материю и тело как нечто изначально дурное: материя остается дурной даже тогда, когда она причащается интеллигибельной реальности. Ср.: *Deck*. Nature, 79.

[3] Духовные беседы, 5, 8–9 [60–61]: тела христиан будут прославлены Божественным светом; ср.: 15, 38 [149–150]: «все члены тела... становятся светом, бывают погружены в свет и огонь и преображены».

[4] Лествица, 30 [1157 B].

[5] Главы богословские, 2, 88 [1168 A]. Ср. также: Амбигва [1088 C].

[6] Точное изложение православной веры, 4, 15, 13–34 [203–204].

желания способна раздуть, но и саму душу превратить в пламя, окрылить ум, отторгнув его от земли, вознести к небесам в духе и всего человека сделать богом. [Таков был] и этот великий Симеон...[1]

Никита пишет о своем духовном отце как о человеке, достигшем обожения еще в земной жизни:

Под воздействием энергии Божественного огня становясь ежедневно весь словно огонь, весь словно свет, он становится богом по усыновлению и как сын Божий странным образом уже здесь беседует с Отцом и Богом, подобно Моисею, с непокрытым лицом...[2]

В творениях самого Симеона Нового Богослова учение об обожении занимает центральное место: он говорит об обожении часто и много[3]. Можно сказать, что идея обожения — сердцевина всей богословской мысли Симеона, вокруг которой различные ее элементы выстраиваются в стройную систему. Нам уже неоднократно случалось говорить о том, как повлияло это учение на основные богословские, антропологические, экклезиологические, аскетические и мистические идеи Симеона. Теперь же мы попытаемся обобщить его учение об обожении и сделать вывод о том, насколько оно соответствует традиционному учению, выраженному предшествующими Отцами Церкви.

Симеон почти слово в слово повторяет формулу Афанасия, когда на вопрос «Для чего Бог стал человеком?» отвечает: «Чтобы человека сделать богом»[4]. Обожение для Симеона и традиции, к которой он принадлежал, неразрывно связано с Боговоплощением[1]: это изначальное

---

[1] Житие 1, 1–5.

[2] Там же, 111, 10–13. Ср.: *Исх*. 31:18.

[3] Согласно указателям SC, в Гимнах более тридцати мест, где говорится об обожении (см.: **θεοί**, **θεοῦν**, **θέωσις** в SC 196, 258–259), а в Словах Богословских и Нравственных — не менее двадцати (см.: **θεοποιέω**, **θεός**, **θεόω**, **θέωσις** в SC 129, 496–497). В Главах и Словах Огласительных терминология обожения тоже постоянно присутствует.

[4] Eth. 5, 31–34.

христологическое измерение можно увидеть во многих текстах Симеона, где речь идет об обожении. «Бог хочет соделать нас из людей богами, — пишет Симеон. — ...Бог так сильно желает этого, что... выйдя из недра благословенного Отца Своего, сошел и пришел ради этого на землю»[2]. В другом месте Симеон говорит от лица Христа: «Я — Бог, ставший человеком ради тебя, и вот, как видишь, Я сделал тебя богом и буду делать»[3]. Подобно Ефрему, Симеон говорит о «чудесном и новом обмене» между Богом и человеком: Бог воспринял Свою человеческую плоть от Приснодевы Марии и дал Ей взамен Свое Божество; ныне Он дает Свою плоть святым, чтобы обожить их[4]. Симеон усматривает этот обмен не только в Богородице и святых, но и в самом себе:

*Оставшись неизменным по Божеству, Слово*
*Сделалось человеком чрез восприятие плоти;*
*Сохранив неизменным человеком по плоти и по душе,*
*Оно меня всего сделало богом (πεποίηκε θεόν με ὅλον),*
*Восприняло мою осужденную плоть*
*И облекло меня во все божество,*
*Ибо, крестившись, я облекся во Христа...*
*И как не бог по благодати и усыновлению*
*(χάριτι καὶ θέσει)*
*Тот, кто с чувством, знанием и созерцанием*
*Облекся в Сына Божия?..*
*Если же в знании, на деле и в созерцании*
*Бог стал всем человеком,*
*То надо по-православному мыслить (φρονεῖν ὀρθοδόξως),*
*Что и я весь чрез приобщение Богу,*
*В чувстве и знании, не по сущности, но по причастию*

---

[1] *Pelikan*. Spirit, 260.

[2] Eth. 7, 598–604.

[3] Eth. 5, 314–316.

[4] Eth. 1, 10, 118–122. Ср.: Eth. 4, 549–552: «Христос... для того сошел на землю и стал человеком, восприняв на Себя и нашу земную плоть, чтобы нас сделать сущностно причастными Его Божеству...».

*(οὐχὶ οὐσίᾳ, μετουσίᾳ δέ)*
*Сделался, конечно же, богом*[1].

Симеон, таким образом, считает веру в обожение человека непременной составляющей православного образа мыслей. Симеон следует терминологии, выработанной более ранними Отцами, когда подчеркивает, что обожение человека происходит не по природе или сущности, но по причастию, по благодати[2] и по усыновлению (θέσει)[3]. Вслед за Дионисием и Максимом, Симеон видит залог обожения через Христа во святом Крещении («сознательном» Крещении, как он нередко уточняет); достойное принятие Евхаристии — еще один залог обожения, как уже было указано выше[4]. Обожение происходит γνωστῶς καὶ αἰσθητῶς («сознательно и ощутительно») — это выражение Симеон широко использует во многих случаях, в разных контекстах и говоря о самых разных предметах[5].

Подобно многим своим предшественникам, Симеон говорит об обожении человека по смерти и окончательном восстановлении и преображении всего творения после второго пришествия Христова[6]. Эсхатологическое измерение темы обожения человека развивается, в частности, в Гимне 27-м, где Симеон описывает посмертную славу святых:

*Ибо хотя Бог почивает во святых,*
*Но и святые в Боге живут и движутся* (ср.: *Деян.* 17:28)...
*О чудо! Как ангелы и сыны Всевышнего*
*Будут они после смерти богами, пребывающими с Богом:*

---

[1] Hymn 50, 184–202.

[2] Ср.: Eth. 5, 459; Eth. 6, 200–201; Hymn 8, 12; 19, 56; 30, 485; 54, 135, и др.

[3] Ср.: Cat. 15, 98; Theol. 2, 314; Eth. 1, 12, 309; Eth. 2, 7, 196; Hymn 7, 40; 44, 269; 52, 77, и др.

[4] См. разделы о Крещении (Глава VIII) и Евхаристии (Глава II).

[5] Ср.: *Krivochéine*. SC 96, 151–159.

[6] См. особенно: Eth. 1, 4.

*С [Богом] по естеству — [боги], уподобившиеся Ему по усыновлению*[1].

В других местах Симеон говорит о мощах как свидетельстве окончательного обожения святых, чьи тела, будучи соединены с обóженными душами, сохраняются на протяжении многих лет нетленными, сберегаемые для завершающего восстановления и нетления[2]. Приводя эти аргументы, Симеон следует Иоанну Дамаскину, который, как мы видели, тоже утверждал, что святые становятся богами по усыновлению, и ссылался на нетление их останков.

Хотя окончательное воскресение человеческого естества наступит в будущем веке, процесс обожения начинается в настоящей жизни. Предвкушение «восьмого дня», опыт рая и залог Царства Небесного даруются здесь[3], и лишь те, кто стал «небесным и Божественным» во время земной жизни, войдут в это Царство по смерти[4]. По Симеону, обожение включает в себя и человеческую инициативу, и Божие снисхождение: по его учению, тот, кто забыл весь мир и совлекся всего земного, приобретает первозданную цельность ума, после чего Сам единый Бог соединяется с ним и через это соединение полностью обоживает его[5]. Чтобы описать, как такое обожение изменяет человеческое естество, Симеон использует традиционный образ железа в огне, которым в этом же контексте пользовался Иоанн Дамаскин (см. цитату выше): как огонь сообщает железу свои свойства, не воспринимая темноту железа, так Святой Дух дарует людям Свое нетление и бессмертие, преображает их в свет и дарует полное уподобление Христу[6]. Следовательно, обожение — это восстановление в человеке его изначального подобия Богу, Который, по словам Симеона, «не завидует тому, чтобы смертные через Божественную благодать являлись равными Ему... но

---

[1] Hymn 27, 90–95.

[2] Eth. 1, 3, 112–119.

[3] Ср.: Hymn 1, 73 и сл.; 17, 851–854; 19, 107–146, и др.

[4] Hymn 44, 405–424.

[5] Hymn 29, 254–285.

[6] Hymn 44, 365–383.

утешается и радуется, когда видит нас... такими по благодати, каким Он был и остается по природе»[1].

По мысли Симеона, обожение — постепенный процесс, который предполагает путь через различные последовательные этапы. В 14-м Огласительном Слове Симеон говорит о том, как человек через соблюдение заповедей Божиих постепенно достигает состояния, при котором греховные помыслы оставляют его ум и страсти утихают; тогда человек обретает смирение и сокрушение, смывающие с его души всякую скверну, после чего приходит к нему Дух Святой[2]. Чем усерднее человек соблюдает заповеди Божии, тем более очищается, озаряется и просвещается[3]. Он получает от Духа новые очи и новые уши, посредством которых видит и слышит духовно: в этом состоянии Бог «становится для него всем, чего бы он ни возжелал, или даже и больше того, что желает»[4]. Человек тогда уже постоянно видит Бога и созерцает славу своей души, ибо он окончательно озарен и просвещен Богом[5].

В другом месте, ссылаясь на Григория Богослова, Симеон говорит, что процесс обожения не имеет конца:

> *Совершенствование беспредельно (ἀτελὴς ἡ τελειότης),*
> *А это начало — опять же, предел.*
> *Каким же образом предел? — Как Григорий*
> *Богословски сказал:*
> *«Озарение есть*
> *Предел всех вожделевающих,*
> *А Божественный свет —*
> *Упокоение от всякого созерцания»*[6].

Итак, и Григорий Богослов, и Симеон Новый Богослов считают, что

[1] Hymn 44, 384–393.

[2] Cat. 14, 60–94.

[3] Cat. 14, 117–119.

[4] Cat. 14, 123–144.

[5] Cat. 14, 177–194.

[6] Hymn 23, 413–420; ср.: *Григорий Богослов*. Слово 39, 8 [164]. Мысль о бесконечном совершенствовании развивается также в Hymn 1, 180–183:

обожение есть прежде всего озарение Божественным светом и причастие ему: в этом заключается предел всякого желания. Как уже было отмечено, Симеон часто связывает две темы — Божественного света и обожения. «Через покаяние, — говорит он, — [люди] становятся сынами Твоего Божественного света. Ведь свет, конечно же, рождает свет: поэтому и они делаются светом, чадами Божиими, как написано, и богами по благодати»[1]. В другом месте Симеон обращается к своим читателям: «Постарайтесь... возжечь умственный светильник души, дабы вы сделались солнцами, светящими в мире... дабы вы стали, как боги»[2]. Когда Божественный свет озаряет нас, мы становимся богоподобными и «богами, видящими Бога»[3]. Ссылаясь на собственные видения света, Симеон говорит о том, как посредством их Бог совершенно обновил его, обессмертил и «сделал христом»[4].

Обожение через озарение Божественным светом было опытно пережито Симеоном: вот почему он постоянно возвращается к этой теме. В Гимнах Симеон особенно часто развивает тему обожения в автобиографическом ключе. Мы ограничимся одним наиболее характерным текстом, а именно, Гимном 15-м. Этот текст представляет особый интерес: по силе воздействия и новизне изложения он уникален для всей византийской святоотеческой литературы. Симеон говорит здесь о полном преображении человеческого естества, включая тело и все его члены:

*Мы делаемся членами Христовыми*[5]*, а Христос —*
*нашими членами:*
*И рука у меня, несчастнейшего, и нога — Христос.*

---

«Ибо преуспеянию во веки не будет конца, так как остановка в возрастании будет означать предел беспредельного и постижение совершенно непостижимого». О близком сходстве этого места с учением Григория Нисского см.: *Василий (Кривошеин), архиепископ.* Симеон, 345.

[1] Hymn 8, 10–12.

[2] Hymn 13, 12–18.

[3] Hymn 15, 105–108.

[4] Hymn 30, 358–361.

[5] Ср.: *Игнатий Антиохийский.* Послание к Ефесянам, 4, 2 [60]: «[Бог Отец] признал вас членами Своего Сына».

*А рука Христова и нога Христова — это я, несчастный.*
*Я двигаю рукой, и рука моя есть весь Христос, —*
*Ибо Божественное Божество ты должен*
*считать неделимым, —*
*Я двигаю ногой, и вот, она блистает, как Он.*
*Не говори, что я богохульствую, но прими это*
*И поклонись Христу, делающему тебя таким!*
*Ибо если и ты пожелаешь, сделаешься членом Его.*
*И таким образом все члены каждого из нас в отдельности*
*Сделаются членами Христа, а Христос — нашими членами;*
*И все неблагообразные [члены] Он сделает*
*благообразными*[1]*,*
*Украшая их красотой Божества и славой,*
*А мы тогда сделаемся богами,*
*сопребывающими с Богом...*[2]

Обожение, по Симеону, есть столь полное и всецелое преображение естества человека, что оно охватывает все его члены и пронизывает их светом — в том числе и те, которые обычно считаются «неблагообразными». Уже Максим Исповедник утверждал, что тело обоживается вместе с душой; Симеон же наглядно демонстрирует, как это происходит. Он не колеблясь доводит святоотеческое учение об обожении до его логического завершения и пишет строки, которые вот уже много веков смущают его читателей:

*«Итак, узнав это, ты отнюдь не устрашился или*
*не постыдился*
*[Сказать], что и палец мой — Христос, и*
*[детородный] член?..*
*Но когда ты говоришь, что Он подобен постыдному члену,*
*Я подумал, что ты богохульствуешь!»*
*Плохо, значит, ты понял меня, ибо это не постыдно.*
*Члены Христовы [суть] сокрытые [члены],*

[1] Симеон использует выражение апостола Павла из *1 Кор.* 12:23–24.
[2] Hymn 15, 141–154.

*ибо их покрывают,*
*И потому они более досточестны, чем прочие,*
*Как незримые для всех сокрытые члены Сокровенного,*
*От Которого в Божественном соитии дается и семя*
*Божественное, ужасно образовавшееся*
*в Божественный образ, —*
*[Дается] от Самого всего Божества, ибо весь Бог —*
*Тот, Кто соединяется с нами: о страшное таинство!*
*И поистине бывает брак, неизреченный и Божественный.*
*Он смешивается с каждым в отдельности...*
*И каждый соединяется с Владыкой*[1].

Симеон говорит здесь о Воплощении Бога, которое и в других местах он называет «таинственным браком» Бога с человечеством[2]. Через Свое Воплощение Бог обожил человеческое тело; следовательно, тот, кто стыдится тела, стыдится Самого Бога[3]. В XIII в. анонимный переписчик Гимна 15-го снабдил приведенное место схолией, в которой, сославшись на *1 Кор.* 6:15 («Отниму ли члены у Христа, чтобы сделать их членами блудницы?»), отметил, что человек соединяется с блудницей не «иным каким-либо членом», а именно тем, о котором упоминает Симеон[4]. Ссылаясь на апостола Павла, автор схолии, вероятно, хотел доказать православие и традиционность Симеона. Доводы переписчика, однако, убедили не всех позднейших редакторов: некоторые из них предпочитали опустить двусмысленные места[5] или вовсе не включить Гимн 15-й в свои издания[6].

По нашему мнению, автор схолии вполне справедливо стремился по-

---

[1] Hymn 15, 160–177.

[2] См., в частности, Eth. 1, 8.

[3] Как известно, Плотин «стыдился того, что он во плоти». См.: *Порфирий*. Жизнь Плотина 1, 1–2 [Цит. по: *Плотин*. Эннеады. Т. I. С. 1]. Нам не кажется, однако, что в этом месте Симеон имеет в виду неоплатоников; он, скорее, полемизирует со своими современниками.

[4] См.: SC 156, 298–300 (схолия).

[5] Так в латинском переводе Понтана, см.: PG 120, 531.

[6] Так в DZ.

казать, что даже столь необычный и исключительный текст Симеона, как его 15-й Гимн, является вполне традиционным по содержанию: идеи, выраженные в нем, укоренены в православном Предании. Симеон строит свое учение на словах апостола Павла: «Тела ваши суть члены Христовы» (*1 Кор.* 6:15). Он также следует учению Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина о причастности тела обожению. Необычность приведенного текста заключается в том, какими словами и образами облек Симеон традиционное учение об обожении. Так, не довольствуясь сказанным о мужских членах, Симеон настаивает на том, что Христос обожил и женские ложесна:

*Ты говоришь: «Не стыдно ли тебе...*
*Низводить Христа в постыдные члены?»*
*Я же снова говорю тебе: «Усмотри Христа и в ложеснах,*
*И помысли о том, что́ в ложеснах, и о Том, Кто вышел*
*из ложесн,*
*И через что прошел Бог мой, выходя [из ложесн]»*[1].

Для византийской церковной гимнографии обращение к теме ложесн («утробы») Приснодевы, через которые проходит Христос, вполне традиционно[2]. Тем не менее, вполне понятно, почему Гимн 15-й в целом мог шокировать современников Симеона, особенно монахов, для которых, конечно же, был непривычен такой реализм в изложении. Но очевидно и другое: Симеон не выдвигает какие-то принципиально новые идеи; он лишь развивает святоотеческое учение об обожении человеческого тела, подчеркивая, что обожение — не абстрактная теория, а реальность, которую он сам опытно пережил.

Учение об обожении человека — кульминация всей богословской

[1] Hymn 15, 193–197.

[2] Ср., например, некоторые тексты, посвященные Рождеству Христову: «Велие и преславное чудо совершися днесь: Дева раждает, и утроба не истлевает» (стихира на литии, глас 2-й); «Превечное Слово, яко благоволи Сам запечатанную утробу проити, истощанием странным» (утреня, канон 2-й, песнь 4) и др. [Минея праздничная].

системы Симеона, его антропологии, аскетики и мистики. В заключение этого раздела мы приведем текст, в котором все основные богословские и антропологические идеи Симеона сочетаются с учением об обожении и помещены в триадологический контекст, так что отрывок этот может служить своего рода суммарным изложением всего учения Симеона:

> Бог свет есть, и с кем Он соединится, тем уделяет, по мере очищения, от Своего сияния... О чудо! Человек соединяется с Богом духовно и телесно, ибо не отделяется ни душа от ума, ни тело от души, но благодаря сущностному соединению [человек] становится триипостасным по благодати, а по усыновлению — единым богом из тела, души и Божественного Духа, Которому он приобщился. И исполняется тогда сказанное пророком Давидом: *Я сказал: вы — боги, и сыны Всевышнего — все вы* (*Пс.* 81:6). Сыны Всевышнего — т. е. по образу и подобию Всевышнего[1].

* * *

Исследование связей между Симеоном и святоотеческим Преданием Православного Востока в Главах IV–IX привело нас к следующим заключениям:

1. Симеон был начитан в богословской, аскетической и мистической литературе Восточной Церкви, хотя он не так часто приводит прямые цитаты из Отцов Церкви. Его любимый и чаще других цитируемый автор — Григорий Богослов; в аскетических вопросах он нередко следует за Иоанном Лествичником.

2. Симеон высоко ценил агиографическую литературу, считая ее источником вдохновения для своих современников. Он исходил из того, что жития древних святых отражают живой опыт православной веры, и утверждал, что этот опыт не прервался в его времена.

3. В своей триадологической полемике Симеон высказывался против любой рационализации троического богословия, тем самым предвосхи-

[1] Cat. 15, 68–80.

тив споры 1160-х гг. Язык и словоупотребление Симеона, особенно в его богословских трактатах, являются традиционными и точными.

4. В своем учении о Боге Симеон близок к Григорию Богослову. Это особенно касается учения Симеона об «истинном богословии», о непостижимости Божией, о Божественных именах и о Боге как свете. Развитие темы Божественных имен и, в особенности, широкое использование апофатической терминологии может свидетельствовать о некоторой близости Симеона к ареопагитской традиции; впрочем, говорить о литературной зависимости Симеона от Дионисия Ареопагита вряд ли возможно.

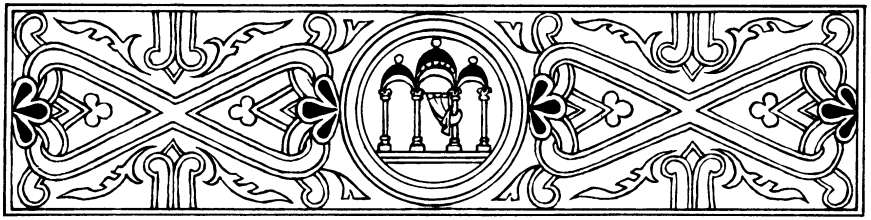
5. Антропология Симеона иллюстрирует глубокую укорененность его мысли в святоотеческом Предании. Симеон усваивает все главные антропологические идеи, которые нашли отражение у Отцов, в частности у Максима Исповедника, в том числе и те, что восходят к античной философии и медицине.

6. Рассуждая на экклезиологические темы, Симеон в первую очередь опирается на учение о Церкви, сформулированное Отцами первых веков. Симеон высоко ставит иерархический принцип в Церкви, но критикует современный ему клир за отход от традиционных идеалов. Симеон придает большое значение церковным таинствам, в особенности Крещению и Евхаристии, как источникам спасения и обожения человеческого естества, но неизменно настаивает на том, что принятие таинств должно быть «сознательным».

7. Если в аскетических воззрениях Симеона усматривается влияние Иоанна Лествичника, то мистицизм Симеона составляет наиболее оригинальную часть его духовного наследия и носит лишь редкие следы влияния предшествующих Отцов. Можно, тем не менее, говорить о некоторой степени близости мистицизма Симеона к мистицизму Григория Богослова, Макария Египетского, Исаака Сирина и Максима Исповедника. Что же касается Григория Нисского и Дионисия Ареопагита, то их мистическое богословие с характерной для него темой Божественного мрака, напротив, как будто не оказало глубокого влияния на Симеона.

8. В отличие от большинства церковных писателей, Симеон не колеблясь говорит открыто о собственном, личном мистическом опыте,

опыте исключительном даже в сравнении с великими Отцами прошлого. Яркая индивидуальность и неповторимость Симеона особенно проявляется в тех случаях, когда он говорит о видении Божественного света, об экстазе, о бесстрастии и обожении человека. Но даже описывая свой собственный мистический путь, Симеон всегда помещает его в контекст православного Предания. Пережитый им опыт богообщения он считает неотъемлемой частью церковного опыта, неизменно подчеркивая свою верность Православной Церкви.



# ЗАКЛЮЧЕНИЕ

## 1. Мистический опыт и церковное Предание. Место преподобного Симеона в Православной Церкви

Главной целью настоящей работы было показать существенное единство и тесную связь между Симеоном Новым Богословом и церковным Преданием, включающем в себя Священное Писание, учение апостолов и Отцов Церкви: на такой близости настаивал сам Симеон в словах, выбранных нами в качестве эпиграфа к настоящей работе. Мы смогли увидеть эту связь, проанализировав отношение Симеона к тексту Писания, к богослужению, к студийской монашеской традиции, к его духовному отцу Симеону Студиту, к богословским спорам его эпохи, к святоотеческому Преданию Восточной Церкви в целом. Мы убедились в том, что полемика, которую Симеон вел со своими современниками, всегда касалась ключевых вопросов христианского Предания — таких как истинное богословствование и святость, истинное покаяние и видение Божественного света, спасение и обожение человека. Во всех этих вопросах Симеон становился на традиционные позиции и выступал против искажения и подмены того, что он считал истинным и неповрежденным Преданием Церкви. В этом смысле Симеона можно рассматривать как вполне традиционного, даже «консервативного» богослова, который, во всяком случае, не претендовал на роль реформатора или обновителя Предания.

Вместе с тем Симеону было присвоено имя «Нового Богослова», которое в конечном итоге превратилось в почетное звание, впрочем, вполне вероятно, что его первоначально изобрели противники Симео-

на, дабы тем самым подчеркнуть опасные «новшества» его богословия[1]. Учение Симеона послужило поводом для напряженных споров уже при его жизни, и его деятельность была по крайней мере однажды осуждена Синодом в Константинополе, приговорившим его к изгнанию из столицы. В 4-м Послании Симеон говорит о себе как о человеке «осуждаемом и презираемом всеми, не только мирянами, но и монахами, священниками и архиереями»[2]. Стоит привести здесь отрывок из этого Послания, где Симеон сам перечисляет свои «вины»:

---

[1] Ср.: *Krivochéine*. Writings, 325–326. В византийской традиции прозвание καινὸς θεολόγος («новый богослов») носило резко отрицательный смысл. См.: *Wirth*. Θεολόγος, 126–127. Так, Григорий Нисский называл еретика Евномия καινὸς θεολόγος («новым богословом»); см.: *Григорий Нисский*. Против Евномия, 1, 250 [I, 100]; 2, 42 [I, 238]; 3, 8, 9, [II, 242]; 3, 2, 8 [II, 54]. Сам Симеон употребляет выражение καινὸς θεολόγος, полемизируя со своим оппонентом в Theol. 1, 92. В подобном же смысле употреблял это выражение Григорий Палама, который называет своего оппонента «новым богословом», поскольку тот, по мнению Григория, отступил от святоотеческого Предания, см.: *Григорий Палама*. Триады 3, 2, 4 [659]. Можно уловить некоторое семантическое различие между прилагательными καινός и νέος, впрочем, и второе прилагательное может содержать отрицательную коннотацию. Никита Стифат, например, противопоставляет «новых учителей» (νέοι διδάσκαλοι) Отцам Церкви. См.: *Никита Стифат*. О пределах жизни 28 [392]. Х.-Г. Бек высказывает предположение о том, что для своих современников Симеон был и «Симеон Новый», и «Симеон Богослов», лишь позднее эти два прозвища слились в одно ὁ Νέος Θεολόγος. Ср.: *Beck*. Symeon, 59 ff.; Literatur, 585 ff. В таком случае, «Новый» — просто стандартное именование, которое давали византийцы недавним по времени святым, дабы отличить их от одноименных древних святых (ср.: Иларион Новый, Стефан Новый и пр.). Однако архиепископ Василий (Кривошеин), исходя из того, что выражение «Новый Богослов» содержится в самых древних рукописях Огласительных Слов, считает, что такое прозвище Симеон получил изначально, и лишь затем в некоторых рукописях оно превратилось в «Новый и Богослов». См.: *Krivochéine*. Writings, 315–327; ср.: SC 96, 154–156.

[2] Ep. 4 [Цит. по: Vatic. gr. 1782, лист 221 об., строки 23–25].

Помолись о мне, грешном, ненавидимом за Христа, гонимом за мое желание жить благочестиво во Христе, осуждаемом всеми за то, что из всех я один почитаю духовного отца моего и учителя, выдаваемом ими за еретика, поскольку я всех учу искать свыше благодати и сознательного восприятия Святого Духа... потому что причащающиеся Его не только освобождаются от всех похотей, страстей и непотребных помыслов, но <бывают и богами по благодати, пребывают близ Бога, и находятся вне плоти и мира; и не только сами они становятся святыми и пребывают словно бестелесные в теле>[1], но и всех других верных видят как святых, и не только как святых, но и как облеченных во Христа и сделавшихся христами. [Я утверждаю также], что если кто не приобрел такие очи сердца, явно, что он не стал еще во свете Христа и не причастился от него, ибо свет Христов даруется, чтобы все видели его... И поскольку я говорю это и проповедую, что духовный отец мой стал таковым в Духе, все осуждают меня как гордеца и богохульника, и диавол поднял против меня клевретов своих и ведет войну, чтобы я перестал проповедовать словом и исполнять делом [заповеди] Евангелия и апостолов Христовых, стараясь обновить обветшавший и почерневший образ евангельского жития... Они предали меня голоду, жажде и смерти за то, что я не обольщаю их и не говорю: «Дерзайте, мы все спасемся без трудов и подвигов, без покаяния и точного исполнения заповедей Божиих», каковое говорящие извращают все учение Христа и апостолов Его[2].

Итак, Симеон указывает, что подвергается преследованиям, в первую очередь, за следующие моменты в своем учении и своей практике: 1) почитание Симеона Студита и учение о том, что бесстрастия и святости можно достичь в течение земной жизни; 2) призыв стремиться к мистической жизни и сознательному, опытному восприятию благода-

[1] Слова в угловых скобках ошибочно опущены в Vatic. gr. 1782, но имеются в более ранних рукописях; мы заимствуем их из Vatop. 667, лист 382 об., строки 22–24.

[2] Ep. 4 [Цит. по: Vatic. gr. 1782, лист 229, строка 12 — лист 229 об., строка 23].

ти Святого Духа; 3) учение об обожении; 4) учение о видении Христа как света и приобщении Божественному свету; 5) настоятельные призывы к покаянию и соблюдению заповедей Божиих, без чего, по мнению Симеона, невозможно спастись. Все это, а также особое благоговение Симеона перед Евхаристией и его практика ежедневного причащения со слезами (оспаривавшаяся его оппонентами), и составляло его «новое богословие», т. е. его программу обновления христианской жизни — обновления, которое он понимал не как преобразование или пересмотр Предания, но как его восстановление и возврат к традиционному идеалу «евангельского жития»[1].

В свою очередь, оппоненты Симеона противопоставляли его учению следующие тезисы: 1) хотя в прежнее время некоторым удавалось достичь подлинной святости и бесстрастия, немыслимо, чтобы подобный святой появился в наши дни; 2) хотя все христиане получают благодать Святого Духа в Крещении и других таинствах, невозможно воспринять ее сознательно и опытно; 3) обожение человека относится к будущему веку, а никак не к настоящей жизни; 4) боговидения можно достичь только в будущей жизни; 5) хотя соблюдение заповедей Божиих — идеал для всякого христианина, очевидно, что все заповеди соблюсти невозможно: достаточно соблюдать хотя бы некоторые; 6) хотя участие в Евхаристии важно для спасения, нет необходимости приступать к ней ежедневно со слезами и с сознательным ощущением присутствия Христа. Иными словами, обывательское отношение к религиозной жизни противополагалась монашескому максимализму: стремление Симеона к абсолютной верности идеалу евангельского жития воспринималось с недоумением и враждебностью. Этот максимализм и был причиной того, что Симеона преследовали его современники, в том числе и представители иерархии, точно так же, как Иоанна Златоуста, Феодора Студита и многих других Отцов Церкви преследовали за их бескомпромиссное отношение к нравственным порокам современного им общества[2].

---

[1] Ср.: *Krivochéine*. Writings, 324.

[2] Мы имеем в виду стремление Златоуста поднять нравственный уровень константинопольского клира и знати, ставшее одной из главных причин

В ходе нашего исследования мы стремились доказать, что все основные идеи Симеона коренятся в православном Предании и что его учение соответствует учению предшествующих Отцов, таких как Григорий Богослов, Максим Исповедник, Иоанн Лествичник, Феодор Студит, Симеон Студит, Исаак Сирин. Мы можем, следовательно, утверждать, что богословие Симеона было не более чем продолжением и развитием богословия его предшественников. Можно также утверждать, что Симеон лишь повторял то, чему из века в век учили Отцы Церкви, когда проповедовал, — в свою эпоху и для своих современников, — идеал «евангельского жития» — этот cantus firmus всего святоотеческого богословия. Мы вправе считать мистицизм Симеона частью мистического опыта Православной Церкви: подобного рода опыт всегда был движущей силой в развитии православного богословия. Можно, наконец, указать и на то, что максимализм Симеона фактически является прямым продолжением максимализма Самого Христа, Чью проповедь порой встречали с таким же изумлением: «Так кто же может спастись?» (*Мф.* 19:25).

И тем не менее Симеон остается глубоко оригинальным автором, внесшим свой неповторимый вклад в развитие восточно-христианской Традиции. Отличительной чертой Симеона в сравнении с прочими Отцами Церкви является его автобиографический подход к мистическим темам и та необычайная открытость, с которой он говорит о своих видениях Божественного света, о своем опыте присутствия Божия. Все элементы богословского и мистического учения Симеона глубоко укоренены в Предании, но само Предание он пропускает через себя, интегрирует в свой собственный опыт. Некоторым вполне традиционным мистическим темам (слезы, экстаз, бесстрастие, обожение) он придает особый, глубоко личный характер. Современники Симеона были не вполне не правы, когда утверждали, что прежде Симеона никто из Отцов не говорил столь откровенно о себе и своем собственном опыте[1].

---

его низложения на соборе «под Дубом» в 403 г. Ср. отказ Феодора Студита признать развод императора Константина VI, что также послужило поводом к изгнанию Феодора из столицы.

[1] Ср.: Cat. 34, 184–262 (цитата, взятая эпиграфом к нашей работе).

Добавим к этому, что Симеон первым среди восточно-христианских аскетических писателей поставил Евхаристию в центр духовной и мистической жизни человека, отвел ей ключевую роль в деле спасения и приближения человека к Богу[1]. Он первым указал на видение Божественного света как на главную цель аскетического трудничества. Он первым заговорил о бесстрастии и обожении в такой личностной манере. Мистическое богословие Симеона вполне гармонично вплетается в общую ткань святоотеческого Предания, и вместе с тем он остается одним из самых оригинальных писателей, которых когда-либо знала Восточная Церковь.

Изучение Симеона с точки зрения его «традиционности» или «нетрадиционности» приводит нас к одному ключевому выводу относительно самой природы православной Традиции-Предания. Его случай весьма убедительно иллюстрирует тот факт, что краеугольным камнем Предания является не что иное, как личный мистический опыт христианина — опыт непосредственной связи между Богом и человеческой личностью. Предание не может быть подлинно православным, если в его основе не лежит опыт встречи с Богом «лицом к лицу». Те, кто пытается противопоставить формальную и рационалистическую «традицию» церковного большинства вдохновенному «мистицизму» отдельных энтузиастов, впадают в заблуждение, не понимая самой сути Предания. Такие люди, вне зависимости от их сана или положения в Церкви (в случае с Симеоном, как и во многих подобных случаях, они были представителями «официальной» церковной иерархии), стремятся всеми доступными им средствами сохранить и оградить то, что они считают «традиционным», на самом же деле они способствуют искажению и извращению подлинной Традиции. Если Традиция лишится своей мистической и пророческой сердцевины, она рискует превратиться в узкий «традиционализм», имеющий мало общего с подлинно христианским Преданием, вдохновенным и мистичным.

Весьма сходным является наш вывод относительно природы мистицизма внутри христианской Церкви: подлинный мистицизм невозможен вне контекста Предания. Истинный мистик — не тот, кто ставит

[1] Ср.: *Василий (Кривошеин), архиепископ*. Симеон, 96–97.

свой собственный опыт выше церковного Предания, но тот, чей опыт находится в согласии с опытом Церкви в целом и ее лучших представителей в частности[1]. Исторической ролью великих христианских мистиков часто была роль защитников Предания и проповедников идеала евангельского жития: вот почему в их взглядах было, как правило, столько максимализма и радикализма. Но именно этот максимализм и служил источником вдохновения для тысяч рядовых христиан, сохраняя живым православное Предание. В каждую эпоху христианской истории появляются — вернее, даруются Церкви — великие мистики, которые вместе с собственным опытом передают унаследованное ими многовековое Предание своим современникам, а также и последующим поколениям верующих. Так сохраняется и продолжается непрерывная «золотая цепь» христианской святости.

## 2. Влияние преподобного Симеона на последующее развитие восточно-христианского Предания

Рассмотрев взаимосвязь между Симеоном и Преданием, поставим в заключение еще один вопрос: как само Предание оценило Симеона и какова была судьба его духовного наследия?

Уже при жизни Симеон пользовался широкой известностью, и, несмотря на то, что его учение оспаривалось официальными кругами, у него было много последователей и учеников. Нам неизвестно, когда он был канонизирован и имел ли место какой-либо специальный акт его канонизации (что маловероятно), но совершенно несомненно, что его

[1] Нам не хотелось бы углубляться здесь в непростую проблему внехристианского мистицизма, а также того «еретического» мистицизма, который уводит людей из Церкви. История христианства знает множество примеров такого мистицизма (монтанизм, манихейство, мессалианство и т. д.), но разговор о них выходит за рамки нашего исследования. Укажем только на то, что Церковь всегда считала главным критерием для различения между «истинным» и «еретическим» мистицизмом его соответствие или несоответствие церковному Преданию.

почитание как святого началось вскоре после его смерти; посмертные чудеса, описанные Никитой, должно быть, еще более способствовали его популярности. Никита, который сам был выдающимся богословом и церковным деятелем середины XI в.[1], сделал все, что было в его силах, для того, чтобы личность и сочинения его наставника были должным образом оценены в широких кругах христиан[2]. Никита сделал не меньше для популяризации духовного наследия Симеона Нового Богослова, чем Симеон — для распространения культа своего наставника, Симеона Студита. На примере Симеона Студита, Симеона Нового Богослова и Никиты Стифата мы видим, как идея преемственности духовного опыта воплощается на практике, — идея, которую столь горячо отстаивал Симеон Новый Богослов. «Золотая цепь» святости не прервалась после его смерти.

На протяжении девяти веков, которые прошли со времени жизни Симеона, след его влияния был всегда различим в Восточной Церкви, хотя до недавнего времени это влияние ограничивалось главным образом монашескими кругами. О Симеоне вспоминали всякий раз, когда в Восточной Церкви, особенно в среде ее монашества, начинался период духовного подъема: сам этот факт говорит о многом. Влияние Симеона можно проследить и в грекоязычном, и в славянском мирах. Отметим некоторые ключевые моменты.

Симеон подготовил возрождение мистицизма в исихастскую эпоху[3]. Его имя было известно в Византии уже в XIII в., преддверии исихазма[4].

---

[1] См. анализ его богословия и мистицизма в: *Völker*. Praxis, 456–489. Отмечалось, что в своем богословии Никита гораздо больше зависит от Дионисия, чем от Симеона; несмотря на то, что он высоко чтит Симеона, он никогда ни цитирует его в своих богословских трактатах. См.: *Darrouzès*. SC 81, 34 ff.

[2] Об осуществленном им издании сочинений Симеона см.: *Василий (Кривошеин), архиепископ*. Симеон и Никита. О написанном им «Житии Симеона» см.: *Hausherr*. Mystique, XV–XXXVII.

[3] Ср.: *Lot-Borodine*. Cabasilas, 183–184.

[4] О предшественниках исихазма в этот период см.: *Meyendorff*. Palamas, 56–71; *Idem*. Study, 13–27.

В этот период Никифор Уединенник составил свое слово «О хранении сердца», куда включил многие святоотеческие тексты, в том числе некоторые отрывки из сочинений Симеона[1].

Другой текст, который станет очень важным для исихастов, «Метод священной молитвы и внимания»[2], именно в XIII в. получил широкое распространение: в монашеское предание он вошел под именем Симеона. Этот краткий трактат содержит, как мы уже упоминали, описание «психосоматических» методов концентрации ума в сердце. Каково бы ни было авторство трактата, вполне симптоматично, что монахи XIII столетия приписали этот трактат именно Симеону: его уже тогда считали одним из великих учителей молитвы.

В период наивысшего расцвета византийского исихазма — в XIV в. — творения Симеона читались и переписывались весьма широко: именно от этого времени до нас дошли многочисленные рукописи его сочинений. Предшественник Григория Паламы, Григорий Синаит, ссылается на сочинения Симеона περὶ ἡσυχίας καὶ προσευχῆς («о безмолвии и молитве»), в первую очередь имея в виду «Метод»[3]. Григорий Палама, великий византийский писатель-мистик, чье богословие во многих отношениях можно рассматривать как продолжение учения Симеона, почти не упоминает его имя[4], хотя очень пространно цитирует более

---

[1] Критического издания этого сочинения не существует. Текст, изданный в PG 147, представляется неполным: в него входит лишь одно место, взятое у Симеона. Некоторые рукописи, однако, в частности Vind. theol. 274 и Baroc. 69, содержат более двадцати заимствований у Симеона; см.: *Darrouzès*. SC 51-bis, 116–119. Рукописные версии Слова содержат цитаты главным образом из Глав Симеона, а также из Гимна 21-го; некоторые места идентифицировать невозможно (в том числе и то, которое приведено в версии PG).

[2] Мы говорили о нем во Введении.

[3] О безмолвии и молитве, 1 [72]; 11 [79].

[4] Ср.: *Meyendorff*. Study, 155: «Что касается христоцентризма [Симеона], его евхаристической духовности и его богословия света, то в данных аспектах своего учения Палама, несомненно, многим обязан этому великому мистику XI в., на которого он, однако, почти никогда не ссылается».

ранних Отцов — Григория Богослова, Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника. Единственное убедительное объяснение этому можно найти в том факте, что Григорий, вовлеченный в многолетнюю полемику со своими оппонентами Варлаамом и Акиндином, сознательно ограничивал выбор своих ссылок теми Отцами, которые являлись авторитетами не только для него, но и для его противников. Однако есть в «Триадах» Паламы одно весьма примечательное место, где Григорий говорит о Симеоне как выразителе того же Предания, к которому принадлежит он сам:

> Ты ведь читал «Житие» Симеона Нового Богослова, почти вся жизнь которого... была чудом... так что если бы кто назвал его творения писаниями жизни (συγγράμματα ζωῆς), не погрешил бы против правды... [Следуют имена некоторых позднейших писателей.] Ты знаешь, что все они и многие другие их предшественники, современники и последователи одобряют это Предание (παράδοσιν)[1] и увещевают держаться его...[2]

После падения Константинополя в 1453 г. наследником византийской традиции стало Великое княжество Московское; на несколько веков именно Москва становится центром восточно-христианского мира[3]. Но уже за сто лет до окончательного исчезновения Византийской империи с политической карты мира, в середине XIV столетия, влияние византийского исихазма на русскую духовность было очень велико. Именно в это время (которое иногда называют периодом «второго южнославянского» влияния на русскую цивилизацию) многие исихастские тексты, включая сочинения Симеона Нового Богослова, были пе-

---

Некоторые следы влияния Симеона можно также усмотреть в учении Паламы о боговидении и обожении; на паламитское же учение о молитве оказал несомненное влияние «Метод», приписываемый Симеону.

[1] Имеется в виду исихастское учение о схождении ума в сердце при молитве.

[2] Триады, 1, 2, 12 [404–405].

[3] Ср.: *Ware*. Church, 102.

реведены на славянский язык и стали известны в монашеских и светских христианских кругах Руси[1]. О большом значении Симеона для русского читателя этого периода наглядно свидетельствует значительное количество рукописей славянского перевода сочинений Симеона в различных библиотеках мира[2]. Славянская версия Симеона содержит главным образом его Гимны; наших предков более всего вдохновило это самое мистическое по содержанию и самое оригинальное по форме из всех сочинений Симеона[3].

На основе того факта, что множество славянских рукописей сочинений Симеона дошло до нас от XIV–XV вв., можно предположить, что с этого времени Симеон стал одним из самых читаемых на Руси византийских авторов[4]. В отличие от поздней Византии, где древние Отцы Церкви считались более авторитетными, чем позднейшие писатели (ср. Григория Паламу, который предпочитал ссылаться именно на древних авторов), на Руси такого предпочтения древним Отцам не оказывали, и Симеон пользовался равным авторитетом и равной популярностью с великими Отцами первых веков христианства.

Как справедливо указал о. Иоанн Мейендорф, невозможно объяснить возрождение монашества на Руси в XIV–XV вв. вне контекста ее

---

[1] Ср.: *Meyendorff*. Russia, 119–124.

[2] Описание некоторых рукописей XIV–XV вв. см. в: *Леонид (Кавелин), архимандрит*. Сведения I, 4; II, 133; *Иосиф, иеромонах*. Опись, 87, и др. О славянских кодексах болгарского происхождения см.: *Стоянов — Кодов*. Опис, 237, и др.

[3] Например, рукопись МДА 3 (49) включает Слова Огласительные 26; 6; 8; 2; 4; Мистическую молитву; Гимны 3–7; 13–14; 28; 36–37; 43; 46–47; 56–57; извлечения из Глав; отрывки под названием «О молитве»; «Метод»; другие извлечения из Глав [см.: *Леонид (Кавелин), архимандрит*. Сведения I, 4]. Тот же самый набор сочинений Симеона, в том же порядке, мы находим и в других славянских кодексах [см.: Описание Моск. Синод., II, 2, 434–447].

[4] Мы никак не можем согласиться с А. Ласкарисом, который говорит (на каком основании?): «Трудно поверить, чтобы Симеон занимал какое-то особое место в России». См.: *Lascaris*. Liberation, XXXI.

связей с Византией[1]. Один из главных возобновителей монашества на Руси, преподобный Сергий Радонежский (1314–1392) состоял в переписке с Константинопольским патриархом Филофеем Коккиным, одним из вождей исихастского движения[2]. Сергия иногда называют «первым русским мистиком»[3]: во всяком случае, он — первый, чья жизнь была пронизана мистикой огня и света до такой степени, что в этом отношении его можно сравнивать с Симеоном Новым Богословом[4]. Жизнь Сергия совпала со временем, когда сочинения Симеона получали распространение среди славян. Неудивительно, что они стали весьма популярны в среде учеников Сергия: некоторые из самых древних славянских рукописей Симеона, датируемые XIV и XV столетиями, хранились в библиотеке Троице-Сергиевой Лавры[5].

Другое подтверждение влияния Симеона на русскую духовность мы находим в том, что на его творения постоянно ссылаются ведущие представители двух противостоящих монашеских групп — так называемые «стяжатели» и «нестяжатели», которые противостояли друг другу на Соборе в 1503 г.[6] Бóльшая часть церковной иерархии, созванной в этом году на Собор, поддержала точку зрения Иосифа Волоколамского (1439–1515) и «стяжателей», но истинным продолжателем исихастской традиции был именно глава «нестяжателей», Нил Сорский (ок. 1433–1508)[7]. В своем учении он делал акцент на внутреннем

---

[1] *Meyendorff*. Russia, 132.

[2] Ср.: *Тихонравов*. Жития, 44–45.

[3] *Иоанн (Кологривов), иеромонах*. Очерки, 109.

[4] Его жизнеописатель Епифаний Премудрый сообщает о многих случаях, когда Божественный огонь являлся видимым образом Сергию и его ученикам: однажды ученик увидел огонь, исходящий от его благословляющей руки; в другой раз огонь зримо сошел в чашу, когда Сергий совершал Литургию. Говорится и о том, что Сергий имел видения Божественного света свыше. Ср.: *Иоанн (Кологривов), иеромонах*. Очерки, 100.

[5] Ср.: *Прохоров*. Литература, 320–321.

[6] О самой полемике см.: *Behr-Siegel*. Nil.

[7] Ср.: *Meyendorff*. Russia, 273. Относительно влияния исихазма на Нила см.: *Davids*. Nil.

молитвенном опыте, отречении и удалении от мира[1]; в борьбе за возврат монашества к своим первоначальным корням Нил обращался к «Преданию Евангелия, апостолов и Отцов»[2]. Неудивительно, что в поисках святоотеческих параллелей своему учению Нил часто обращался к Симеону Новому Богослову, наряду с такими авторами, как Иоанн Лествичник, Исаак Сирин и Макарий Египетский. Нила Сорского весьма привлекал мистицизм Симеона; так, среди множества цитат из Симеона в монастырском «Уставе» Нила есть и отрывок из Гимна 13-го:

> О, чудо!.. Вижу свет, которого не вмещает мир, и, сидя в келлии, вижу внутри нее Творца мира, и беседую с Ним, и люблю Его, и питаюсь единым боговéдением и, соединившись с Ним, превосхожу небеса... Господь меня любит и в Самого Себя приемлет, и в объятиях скрывает... Невидимый для ангелов и Неприступный существом мне видится и с моим соединяется существом...[3]

Будучи сам выдающимся мистиком и одним из величайших борцов за сохранение чистоты монашеского предания, Нил Сорский находил

---

[1] Конфликт возник по вопросу о монастырском землевладении. «Стяжатели» подчеркивали общественное значение монастырей, пастырские нужды, помощь больным и бедным, странноприимство и устройство школ: ради всего этого монастырям нужны средства, собственные земли и крепостные. «Нестяжатели», со своей стороны, выступали против превращения монашества в социально-общественный институт, настаивали на необходимости сохранения монашеского идеала нищеты. См.: *Карташев*. История I, 451–457.

[2] Ср.: *Pares*. Russia, 93.

[3] *Нил Сорский*. Устав, 1, 2; ср.: *Симеон*. Hymn 13, 57 и сл. По всей видимости, Нил цитирует по памяти, так как отрывок приведен с сокращениями. Среди других сочинений Симеона, которые цитирует Нил, — Hymn 4 и Cat. 4. Хотя все эти сочинения Симеона существовали в славянских переводах, вполне возможно, что Нил читал некоторые из них по-гречески, поскольку учился этому языку на Афоне. См.: *Иоанн (Кологривов), иеромонах*. Очерки, 170.

опору в духовности Симеона, где акцент также ставится на внутренний опыт и видение Божественного света.

Менее ожидаемым может показаться то, что и в сочинениях Иосифа Волоколамского, главы партии «стяжателей», встречается немало ссылок на Симеона. Иосиф тоже был выдающимся организатором монашеской жизни, но усилия свои направлял главным образом на ее внешнюю сторону: его более всего заботило улучшение монастырской дисциплины, основанной на безусловном послушании всех иноков игумену[1]. Поэтому его по преимуществу вдохновляли места, где Симеон касается монастырской дисциплины. В «Духовном завещании» Иосиф несколько раз цитирует Симеона; в частности, он приводит рекомендации Симеона во время богослужения не опираться на столпы, не переминаться с ноги на ногу, не сходить с места[2]. Мы видим, как различные стороны учения Симеона воспринимаются представителями разных (чтобы не сказать противоположных) течений внутри русского монашества.

Если вернуться к грекоязычному миру, то здесь интерес к Симеону оживляется во второй половине XVIII в.: это было вызвано возрождением монашества на Афоне и во всей Греции. Множество монахов выступило тогда за возврат к корням восточного христианства и святоотеческого богословия: лидеры движения получили название «колливадов»[3]. Одним из важных пунктов их программы было возвращение к практике частого, по возможности ежедневного причащения. Симеон Новый Богослов с его особым евхаристическим благочестием и его призывом к напряженной мистической жизни вновь оказался в центре внимания. Некоторые его творения были включены в «Добротолюбие» — собрание святоотеческих текстов о молитве и трезвении, изданное в 1782 г. Макарием Коринфским (1731–1805) и Никодимом Святогорцем (1748–1809)[4].

---

[1] О его жизни и духовности см.: *Špidlik*. Joseph. Монастырь Иосифа располагал богатой библиотекой; многие ее рукописи содержали творения Симеона, см.: *Лихачев*. Центры, 32, 78–79, 348–349 и др.

[2] Духовная грамота [512–513]; ср.: *Симеон*. Cat. 26, 23 и сл. (приведено в Главе II нашей работы).

[3] *Ware*. Church, 100.

[4] О их жизни и учении см.: *Cavarnos*. Macarios; *Idem*. Nicodemos.

Никодим Святогорец, один из видных членов движения колливадов, весьма почитал Симеона и даже составил службу в честь византийского святого[1]. Эта служба — замечательный литургический текст, пронизанный темами Божественного света, огня и обожения:

> Небесный яко воистину подобает имети язык хотящим восхвалити Симеона, небесного человека. Сей бо в Дусе зрением несредственне соединився Святому по естеству, свят по причастию бысть; Первому Свету свет вторый наречеся, и по существу Богу бог по благодати содеяся...[2]
>
> Любве горя огнем в сердце твоем, весь во изступлении был еси и Богу единому всему, возлюбленному от тебе, срастворился еси, якоже един дух быти с Ним, священнейше[3].
>
> Желания Божественная имел еси в сердце твоем, святе, яже суть Бога Свет неизреченный, отонудуже богоприятен и обожен весь был еси...[4]

В тот же период другой афонский монах, Дионисий Загорейский, спустя восемь лет после выхода в свет греческого «Добротолюбия» издал объемистый том творений Симеона, куда вошел перевод его Слов и Глав на новогреческий язык, а также оригинальный текст Гимнов[5].

В контексте движения колливадов должно быть рассмотрено влияние Симеона на отношение к Евхаристии в Православной Церкви. Именно в этот период в Греческой и в Русской Церкви получило свою окончательную форму «Правило ко святому причащению», которое включает в себя молитвы, надписанные именами Симеона Метафраста и Симеона Нового Богослова. Стихи Метафраста привлекли составителей «Правила» постоянным обращением к теме Божественного огня[6]. Что же каса-

---

[1] См.: Минея, март, 308–340.

[2] Стихира на литии [Минея, март, 311].

[3] Канон 1-й, песнь 5 [Минея, март, 322].

[4] Канон 2-й, песнь 8 [Минея, март, 327].

[5] См.: DZ.

[6] См. упоминание Симеона Метафраста в разделе об отношении Симеона Нового Богослова к Евхаристии (Глава II).

ется Нового Богослова, то одна из молитв, начинающаяся словами «От скверных устен» и включенная в «Правило», носит его имя в заголовке: она составлена из отдельных строк Гимнов Симеона[1] и отражает наиболее характерные черты его учения о Евхаристии: описание ее в терминах света и огня, учение о необходимости слез во время Литургии, об обожении человеческого естества, включая душу и тело, как следствии причащения, о причастности Троическому свету:

*Омый мя слезами моими,*
*Очисти мя ими, Слове...*
*Но милостию сострастия*
*Тепле кающияся*
*И чистиши, и светлиши,*
*И света твориши причастники,*
*Общники Божества Твоего*
*Соделоваяй независтно...*
*Радуяся вкупе и трепеща,*
*Огневи причащаюся, трава сый,*
*И странно чудо,*
*Орошаемь неопально,*
*Якоже убо купина древле*
*Неопальне горящи*[2].

Одновременно с движением колливадов в Греции возрождение монашества происходило и в славянском мире: оно связано с именем Паисия Величковского (1722–1794), игумена Нямецкого монастыря в Молдавии[3]. Его влияние было очень велико не только в Молдавии и Румынии[4], но и в российских и малороссийских землях, где его учени-

[1] См. Введение.

[2] Канонник, 503.

[3] О его жизни и духовной деятельности см.: *Четвериков*. Паисий; *Hainsworth*. Paisy (посвящено его учению о духовном руководстве); *Иоанн (Кологривов), иеромонах*. Очерки, 347–364.

[4] О его деятельности и влиянии здесь см.: *Joanta*. Roumanie, 161–218.

ки основали множество обителей[1]. Паисий, знавший греческий язык, перевел на славянский многие тексты древних подвижников и исихастов, в том числе Добротолюбие[2] и избранные Слова Симеона Нового Богослова[3]. Весь корпус Гимнов Симеона, а также его «Житие», написанное Никитой, были переведены на славянский язык в это же время[4]. Что касается русского языка, то полное собрание Слов Симеона на нем появилось только в конце XIX в[5].

Говоря о духовном наследии Симеона, следует сказать не только о том, как читались, переводились и распространялись его творения: надо и в более широком плане указать на то, какое продолжение в рамках восточной Традиции имел мистицизм света, характерный для Симеона и его последователей. Уже в новое время примеры русских святых показали, что тот исключительный опыт, который был дарован Симеону, продолжает жить в Православной Церкви. Один из таких образцов — преподобный Серафим Саровский (1759–1833)[6], в котором строжайший аскетический подвиг сочетался с исключительными мистическими дарованиями. О нем известно, что он всегда пребывал в радости, сиял Божественным светом, который порой был виден и его ученикам, когда старец преображался благодатью Святого Духа:

> Представьте себе в середине солнца, — пишет один из его учеников, — в самой блистательной яркости его полуденных лучей, лицо человека, с вами разговаривающего... Вы слышите его голос, чувству-

---

[1] Среди последователей Паисия были старцы знаменитой Оптиной пустыни, которая оказала огромное влияние на духовную жизнь в России. См.: *Концевич*. Оптина.

[2] Впервые издано в 1793 г.

[3] Этот новый перевод двенадцати избранных Слов Симеона был издан Оптиной пустынью в 1852 г.

[4] См.: Описание арх. Синод., 695–701.

[5] Об этом издании и других русских переводах см. во Введении.

[6] Существует множество жизнеописаний этого известнейшего русского святого, но самое полное собрание материалов, связанных с его именем: *Серафим (Чичагов), архимандрит*. Летопись.

> ете, что он держит вас за плечи, но ни рук его не видите, не видите ни самих себя, ни фигуры его, а только один свет ослепительный, простирающийся далеко... «Что же чувствуете вы?» — спросил меня отец Серафим... «Чувствую я такую тишину и мир в душе моей, что никакими словами выразить не могу». — «Что же еще чувствуете вы?» — «Необыкновенную сладость и необыкновенную радость во всем моем сердце, теплоту необыкновенную и благоухание»[1].

У нас уже был случай указать на разительное сходство между этим описанием беседы Серафима Саровского с Мотовиловым, во время которой святой преобразился и просиял Божественным светом, и тем, как Симеон Новый Богослов описывает телесное преображение своего духовного отца Симеона Студита[2]. Невозможно не привести здесь в качестве параллели к тому, что нам известно о Серафиме Саровском, описание внешнего облика Симеона Нового Богослова в его «Житии», составленном Никитой Стифатом:

> Кротость украшала его, жажда Божественной любви и правды, сострадание к ближнему... Его лицо всегда как бы сияло, он всегда был радостен благодаря внутреннему радованию Святого Духа...[3]

Другой выдающийся пример — преподобный Силуан Афонский (1866–1938) и его ученик архимандрит Софроний (1896–1993)[4] — показывает, что и в наше время православные монахи обладают тем же духовным и мистическим опытом, каким обладал Симеон. Божественный свет, Божественная любовь, слезы и покаяние: вот центральные темы

---

[1] *Серафим Саровский*. Беседа с Мотовиловым, 17–22 (в сокращении).

[2] См. Введение.

[3] Житие 43, 1–10.

[4] Силуан был простым монахом Свято-Пантелеимонова монастыря на Афонской горе; Православная Церковь недавно причислила его к лику святых. Софроний был его учеником в течение четырнадцати лет; позднее он основал монашескую общину св. Иоанна Крестителя в Англии (Tolleshunt Knights, Essex).

книги отца Софрония о Силуане[1]. Божественная благодать и покаяние, любовь ко всему миру и молитва за мир — вот лейтмотивы писаний самого Силуана[2]. Многих западных читателей книги «Старец Силуан» она поражает тем, что в середине XX в. монахи способны говорить о высочайших состояниях духовного совершенства не на основании академического изучения святоотеческой литературы, а из собственного опыта. Следующее место из книги о. Софрония очень ясно указывает на его близость к Симеону:

> Несозданный Божественный свет по природе своей есть нечто совершенно отличное от света физического. При созерцании его прежде всего является чувство живого Бога, поглощающее всего человека… и не знает он тогда о себе — в теле ли он, или вне тела… Он духом видит Невидимого… Сам человек тогда пребывает во свете и уподобляется созерцаемому свету… Несозданный свет, исходящий от бесстрастного Бога, своим явлением сообщает человеку богоподобное бесстрастие, которое составляет конечную цель христианского подвига[3].

Примеры Силуана и Софрония наглядно показывают, что идея Симеона о преемстве духовного опыта, передаваемого от наставника к ученикам, все еще находит воплощение на практике в православном монашестве. В этом отношении весьма характерен эпизод, рассказанный о. Софронием. В 1932 г. русский монастырь на Афоне, где жил преподобный Силуан, посетил западный ученый, доктор богословия. Он спросил инока, отвечавшего за прием гостей, какие книги читают монахи. «Иоанна Лествичника, авву Дорофея, Феодора Студита… Макария Великого, Исаака Сирина, Симеона Нового Богослова… и других Отцов, имеющихся в Добротолюбии», — ответил инок. Доктор изумился: «Монахи ваши читают эти книги! У нас читают их только профессора». Позднее инок пересказал свой разговор Силуану, который заметил: «Вы могли бы ска-

---

[1] См.: *Софроний, архимандрит.* Силуан, особенно 75–80 (Божественный свет и бесстрастие).

[2] См.: Там же, 117–205.

[3] Там же, 75–77.

зать доктору, что наши монахи не только читают эти книги, но и сами могли бы написать подобные им... Если бы эти книги почему-либо пропали, то монахи написали бы новые»[1].

Не эту ли мысль выражал Симеон Новый Богослов, когда говорил, что человек, сознательно стяжавший в себе Бога, уже не нуждается в чтении книг: он сам становится книгой, в которой записаны тайны Божии?[2] Разумеется, ни Симеон, ни Силуан не предлагали в буквальном смысле оставить чтение Библии или святоотеческой литературы: они просто подчеркивали, что целью такого чтения должен быть не академический интерес, а стремление приобщиться к тому опыту, которым жили Отцы.

Прослеживая путь сочинений Симеона в Предании Восточной Церкви, мы видим, что «Симеоновская нить» непрерывно тянется вплоть до наших дней. Тем не менее, до недавнего времени влияние Симеона было достаточно ограниченным. Фактически только в наши дни Симеон становится одним из наиболее читаемых авторов во всем христианском мире. На Афоне, переживающем период духовного оживления, сочинения Симеона — настольная книга многих иноков. В России, где поворот к духовному обновлению также весьма очевиден, к творениям Симеона обращаются как монахи, так и миряне. Симеон начинает становиться популярным и на христианском Западе.

Открытие Симеона в последние десятилетия нашего века в значительной степени вызвано трудами ученых, подготовивших критическое издание текста его творений. Впервые влияние Симеона выходит за рамки восточно-христианского мира по мере того, как все более широкие круги на Западе знакомятся с его сочинениями. Но не случайность — то, что среди инициаторов критического издания Симеона был афонский монах, представитель православного Предания, архиепископ Василий (Кривошеин). Внутри этого Предания наследие Симеона является не просто предметом академических изысканий, но тем опытом, которым многие продолжают жить. По слову современного богослова, «золотая цепь душ, озаренных и преображенных пламенем любви Христовой, ведет от преподобного Симеона к Григорию Паламе... и к великим настав-

[1] *Софроний, архимандрит.* Силуан, 32.

[2] Сар. 2, 25.

никам византийской духовности; она продолжается вплоть до наших дней»[1].

Влияние Симеона с каждым годом возрастает. Всего пятнадцать лет назад архиепископ Василий сожалел о том, что «никогда ни один храм не был посвящен его имени»[2]; ныне ему посвящают не только храмы, но и целые монастыри[3]. Симеон уже не тот «бедный святой», у которого, по греческой поговорке, «нет славословия»[4]: во многих местах возродилось почитание Симеона Нового Богослова и появились его иконы. Православное Предание усвоило литературное наследие Симеона в его целости: это служит наилучшим подтверждением того, что наследие Симеона укоренено в православном Предании. За пределами православного мира Симеона почитают как одного из величайших писателей-мистиков, а его творения для многих становятся руководством к подлинно христианской жизни. Это именно то, к чему сам Симеон стремился и ради чего писал свои книги:

> Блажен тот человек, который слышит эти слова, принимает их с верою и [исполняет] на деле. Он обретет великие блага, что превыше слова, ума и мысли; он ублажит убогую руку мою, написавшую это, и прославит милосердного и многомилостивого Господа, через скверный язык и нечистые и скверные уста [мои] предавшего это писанию как образец обращения и покаяния и как безошибочный путь для тех, кто от всей души желает спастись и наследовать будущее Царствие в Самом Боге и Спасителе нашем, Которому слава во веки. Аминь[5].

12 марта 1995 г.
Память преподобного Симеона Нового Богослова
Оксфорд

---

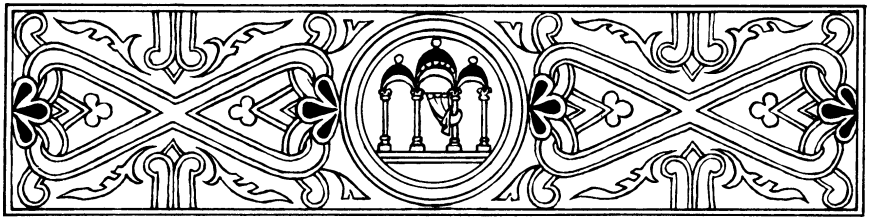
[1] *Bobrinskoy*. Cabasilas, 505.

[2] *Василий (Кривошеин), архиепископ*. Симеон, 354.

[3] В частности, в Каламос Аттикис (Греция) построен монастырь преподобного Симеона Нового Богослова.

[4] *Василий (Кривошеин), архиепископ*. Симеон, 354.

[5] Cat. 23, 224–233.



# БИБЛИОГРАФИЯ*

## Сочинения преподобного Симеона Нового Богослова


Мистическая молитва = Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν εὐχὴ μυστική. SC 156. P. 150–154.

Cap. [Главы богословские, умозрительные и практические] = *Syméon le Nouveau Théologien*. Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques. Ed. J. Darrouzès. SC 51-bis. 1980.

Cat. [Слова Огласительные] = *Syméon le Nouveau Théologien*. Catéchèses. Ed. B. Krivochéine, J. Paramelle. T. I (Cat. 1–5). SC 96. 1963; T. II (Cat. 6–22). SC 104. 1964; T. III (Cat. 23–34). SC 113. 1965.

Euch. [Благодарения 1 и 2] = Action de grâces 1–2. SC 113. 1965. P. 304–357.

Hymn [Гимны] = *Syméon le Nouveau Théologien*. Hymnes. Ed. J. Koder, J. Paramelle, L. Neyrand. T. I (Hymn 1–15). SC 156. 1969; T. II (Hymn 16–40). SC 174. 1971; T. III (Hymn 41–58). SC 196. 1973.

Theol., Eth. [Слова Богословские и Нравственные] = *Syméon le Nouveau Théologien*. Traités théologiques et éthiques. Ed. J. Darrouzès. T. I (Theol. 1–3; Eth. 1–3). SC 122. 1966; T. II (Eth. 4–15). SC 129. 1967.

Ep. 1 [Послание 1] = *K. Holl*. Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen. Leipzig, 1898. S. 110–27.

Ep. 2–4 [Послания 2–4] = Vatic. gr. 1782, ff. 205v. — 230; а также Vatop. 667, ff. 377–383 (для Послания 4).


---

* Содержит только те источники и литературу, которые цитировались или упоминались в настоящей книге.

DZ = Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου τὰ εὑρισκόμενα. Ἐκδ. ἀπὸ Διονυσίου Ζαγοραίου. Venetia, 1790.

## Переводы сочинений преподобного Симеона Нового Богослова

*Symeonis Juniori* Opuscula = *Symeonis Juniori* Opuscula. Ingolstadt, 1603.

*Преподобнаго Симеона* Словеса = *Преподобнаго отца нашего Симеона Новаго Богослова*... Словеса зело полезныя. М., 1852.

*Симеон Новый Богослов*. 12 Слов = *Преподобный Симеон Новый Богослов*. 12 Слов в русском переводе с еллино-греческого. М., 1869.

*Симеон Новый Богослов*. Слова I–II = Слова преподобного Симеона Нового Богослова в переводе на русский язык с новогреческого еп. Феофана. Вып. I–II. М., 1890–1892.

*Симеон Новый Богослов*. Гимны = Божественные Гимны преподобного Симеона Нового Богослова. Перевод с греческого иеромонаха Пантелеимона (Успенского). Сергиев Посад, 1917.

*Симеон Новый Богослов*. Главы = *Преподобный Симеон Новый Богослов*. Главы богословские, умозрительные и практические. Перевод иеромонаха Илариона (Алфеева). М., 1998.

*Симеон Новый Богослов*. «Прииди, Свет Истинный» = *Преподобный Симеон Новый Богослов*. «Прииди, Свет Истинный». Избранные гимны в стихотворном переводе игумена Илариона (Алфеева). СПб., 2000. 4-е изд. — СПб., 2010.

## Житие преподобного Симеона Нового Богослова

Житие = *I. Hausherr, G. Horn*. Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien (942–1022) par Nicétas Stéthatos. OC 12. 1928. P. 1–128.

## Творения Отцов и учителей Церкви

*Авва Дорофей*. Слова = *Dorothée de Gaza*. Oeuvres spirituelles. Ed. L. Reignault, J. de Preville. SC 92. 1963.

*Августин*. Исповедь = *Sancti Augustini* Confessionum libri XIII. Ed. L. Verheijen. CCL 27. 1981.

*Августин*. О граде Божием = *Sancti Augustini* De civitate Dei. Ed. B. Dombart, A. Kalb. CCL 47–48. 1955.

*Августин*. Толкование на Иоанна = *Sancti Aurelii Augustini* In Ioannis Evangelium tractatus CXXIV. CCL 36. 1954.

*Александр Александрийский*. Послания = Epistulae. PG 18,548–581.

*Амфилохий Иконийский*. «Отец Мой более Меня» = *C. Moss*. S. Amphilochius of Iconium on John 14:28 // Muséon 43. 1930. P. 330–343.

*Амфилохий Иконийский*. Сочинения = *Amphilochii Iconiensis* Opera. Ed. C. Datema. CCG 3. 1978.

*Амфилохий Иконийский*. Фрагменты = *Amphilochii Iconiensis* Fragmenta varia. PG 39, 97 ff.

*Анастасий Синаит*. Вопросы = *Anastasius Sinaita*. Quaestiones et responsiones. PG 89, 312 ff.

*Анастасий Синаит*. Проповеди = *Anastasius Sinaita*. Sermones duo. Ed. K.-H. Uthemann. CCG 12. 1985.

*Анастасий Синаит*. Путеводитель = *Anastasius Sinaita*. Viae dux. Ed. K.-H. Uthemann. CCG 8. 1981.

*Анастасий Синаит*. Слово на *Пс*. 6 = *Anastasius Sinaita*. Oratio in sextum psalmum. PG 89, 1077–1116.

*Анастасий Синаит*. Шестоднев = *Anastasius Sinaita*. In Hexaemeron libri XII. PG 89, 851–1078 (dubia).

*Афанасий Александрийский*. Изречения Дионисия = De sententia Dionysii. PG 25, 480–521.

*Афанасий Александрийский*. К Адельфию = Epistula ad Adelphium. PG 26, 1072–1084.

*Афанасий Александрийский*. К Серапиону = Epistulae ad Serapionem I–IV. PG 26, 529–648.

*Афанасий Александрийский*. О девстве = De virginitate. PG 28, 252–281 (dubia).

*Афанасий Александрийский*. О Соборах = Epistula de synodis Arimini in Italia et Seleuciae in Isauria celebratis. PG 26, 681–794.

*Афанасий Александрийский*. Определения = Liber de definitionibus. PG 28, 533–553 (spuria).

*Афанасий Александрийский*. Против ариан = Orationes contra Arianos I–IV. PG 26, 12–525 (Oratio IV — dubia).

*Афанасий Александрийский*. Слово о Воплощении Бога Слова = *Athanase d'Alexandrie*. Sur l'Incarnation du Verbe. Ed. C. Kannengiesser. SC 199. 1973.

*Варсануфий и Иоанн*. Вопросы = Βίβλος ψυχοφελεστάτη Βαρσανουθίου καὶ Ἰωάννου. Βόλος, 1960.

*Василий Великий*. О Крещении = *Basile de Césarée*. Sur le Baptême. Ed. J. Ducatillon. SC 357. 1989.

*Василий Великий*. О Святом Духе = De Spiritu Sancto. PG 32, 67–217.

*Василий Великий*. Письма = *Saint Basile*. Lettres. Ed. Y. Courtonne. T. 1 (1–100); T. 2 (101–218); T. 3 (219–366). Paris, 1957–1966.

*Василий Великий*. Правила краткие = Regulae brevius tractatae. PG 31, 889–1052.

*Василий Великий*. Правила пространные = Regulae fusius tractatae. PG 31, 1080–1305.

*Василий Великий*. Против Евномия = *Basile de Césarée*. Contre Eunome. Ed. B. Sesboüé, G.-M. de Durand, L. Doutreleau. T. I. SC 299. 1982; T. II. SC 305. 1983.

*Василий Великий*. Слово аскетическое (40) = Sermo asceticus. PG 31, 869–881.

*Василий Великий*. Слово аскетическое (41) = Sermo asceticus. PG 31, 881–888.

*Григорий Богослов*. Песнопения догматические = Carmina dogmatica. PG 37, 397–522.

*Григорий Богослов*. Песнопения исторические = Carmina historica. PG 37, 969–1600.

*Григорий Богослов*. Песнопения нравственные = Carmina moralia. PG 37, 521–968.

*Григорий Богослов*. Письма = *Gregor von Nazianz*. Briefe. Hrsg. von P. Gallay. GCS 53. 1969.

*Григорий Богослов*. Письма богословские = *Grégoire de Nazianze*. Trois lettres théologiques. Ed. P. Gallay. SC 250. Paris, 1974.

*Григорий Богослов*. Слова 1–5; 20–43 = *Grégoire de Nazianze*. Discours. Ed. J. Bernardi, J. Mossay, P. Gallay, C. Moreschini. SC 247 (1–3), 309 (4–5), 270 (20–23), 284 (24–26), 250 (27–31), 318 (32–37), 358 (38–41), 384 (42–43). Paris, 1978–1992.

*Григорий Богослов*. Слова 6–19; 44–45 = Orationes. PG 35–36.

*Григорий Нисский*. Большое огласительное слово = The Catechetical Oration of *Gregory of Nyssa*. Ed. J. H. Strawley. Cambridge, 1903.

*Григорий Нисский*. На Песнь Песней = *Gregorii Nysseni* Opera VI: In Canticum Canticorum. Hrsg. von H. Langerbeck. Leiden, 1960.

*Григорий Нисский*. О Блаженствах = *Gregorii Nysseni* Opera VII, 2: De beatitudinibus, De oratione dominica. Hrsg. von J. F. Callahan. Leiden; New York; Köln, 1992. S.77–170.

*Григорий Нисский*. О Божестве Сына и Духа = De deitate Filii et Spiritus Sancti. PG 46, 553–576.

*Григорий Нисский*. О жизни Моисея = *Gregorii Nysseni* Opera VII, 1: De vita Moysis. Hrsg. von H. Musurillo. Leiden, 1964.

*Григорий Нисский*. О молитве = *Gregorii Nysseni* Opera VII, 2: De beatitudinibus, De oratione dominica. Hrsg. von J. F. Callahan. Leiden; New York; Köln, 1992. S.5–74.

*Григорий Нисский*. О святом Ефреме = In sanctum Ephraim. PG 46, 820–849 (dubia).

*Григорий Нисский*. О судьбе = *Gregorii Nysseni* Opera III, 2: Opera dogmatica minora. Part 2. Hrsg. von J.-K. Downing, J. A. McDonough, H. Hörner. Leiden; New York; Köln, 1987.

*Григорий Нисский*. Об образе и подобии Божием = Ad imaginem Dei et ad similitudinem. PG 44, 1328–1345 (dubia).

*Григорий Нисский*. Об устроении человека = De opificio hominis. PG 44, 124–256.

*Григорий Нисский*. Против Евномия = *Gregorii Nysseni* Opera I–II: Contra Eunomium libri. Hrsg. von W. Jaeger. Leiden, 1960.

*Григорий Нисский*. Против тех, кто откладывает святое Крещение = Adversus eos qui baptismum differunt. PG 46, 416 ff.

*Григорий Нисский*. Слово против Ария и Савеллия = *Gregorii*

*Nysseni* Opera III, I: Opera dogmatica minora. Part 1. Hrsg. von F. Mueller. Leiden, 1958.

*Григорий Палама*. Триады = Περὶ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα, Ἐκδ. Π. Χρήστου. Τ. 1. Θεσσαλονίκη, 1962. Σελ. 313–694.

*Григорий Синаит*. О безмолвии и молитве = Περὶ ἡσυχίας καὶ περὶ τῶν δύο τρόπων τῆς προσευχῆς. Φιλοκαλία 4. Σ. 71–79.

*Диадох Фотикийский*. Гностические главы = *Diadoque de Photicé*. Oeuvres spirituelles. Ed. E. des Places. SC 5-bis. 1955. P. 84–163.

*Диадох Фотикийский*. Слово на Вознесение = *Diadoque de Photicé*. Oeuvres spirituelles. Ed. E. des Places. SC 5-bis. 1955. P. 164–168.

Дидахи = La doctrine des douze apô tres (Didachè). Ed. W. Rordorf, A. Tuilier. SC 248. 1978.

*Дионисий Ареопагит*. О Божественных именах = Corpus Dionysiacum I: *Pseudo-Dionysius Areopagita*. De Divinis nominibus. Hrsg. von B. R. Suchla. PTS 33. 1990.

*Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии; О церковной иерархии; О мистическом богословии; Письма = Corpus Dionysiacum II: *Pseudo-Dionysius Areopagita*. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae. Hrsg. von G. Heil, A. M. Ritter. PTS 36. 1991.

*Евагрий Понтийский*. Антирретик = Antirrheticus // *W. Frankenberg*. Euagrius Pontikos. Berlin, 1912.

*Евагрий Понтийский*. Главы умозрительные = *A. Guillaumont*. Les six centuries des «Kephalia gnostica» d'Évagre le Pontique. PO 28. 1958.

*Евагрий Понтийский*. Дополнение к Главам умозрительным = Pseudo-Supplement zu den Kephalaia Gnostika // *W. Frankenberg*. Euagrius Pontikos. Berlin, 1912.

*Евагрий Понтийский*. К Евлогию = Tractatus ad Eulogium monachum. PG 79, 1093–1140.

*Евагрий Понтийский*. О молитве = De oratione capitula. PG 79, 1165–1200.

*Евагрий Понтийский*. О различных лукавых помыслах = De diversis malignis cogitationibus (recensio longior) // *J. Muyldermans*. À travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique. Bibliothèque du Muséon, 3. Louvain, 1932. P. 47–55.

*Евагрий Понтийский*. Практик = *Évagre le Pontique*. Traité pratique ou Le moine. Ed. A. et C. Guillaumont. T. II. SC 171. 1971.

*Евагрий Понтийский*. Размышления = Skemmata // *J. Muyldermans*. Evagriana et Nouveaux fragments iné dits. Paris, 1931. P. 38–44.

*Евагрий Понтийский*. Умозритель = *Évagre le Pontique*. Le gnostique. Ed. A. et C. Guillaumont. SC 356. 1989.

*Евсевий Кесарийский*. О церковном богословии = *Eusebius* Werke IV: Gegen Marcelli, Über der kirchlische Theologie. Hrsg. von E. Klostermann. GCS 14. 1972. S. 60–182.

*Епифаний Кипрский*. Якорь = *Epiphanius*. Anchoratus und Panarion. Hrsg. von K. Holl. GCS 25. 1915.

*Ефрем Сирин*. Гимны на Рождество Христово = *Des heiligen Ephraem des Syrers* Hymnen de Nativitate. Hrsg. von E. Beck. CSCO 186. Scr. Syri 82. 1959.

*Ефрем Сирин*. Гимны о вере = *Des heiligen Ephraem des Syrers* Hymnen de fide. Hrsg. von E. Beck. CSCO 154. Scr. Syri 73–74. 1955.

*Ефрем Сирин*. Гимны о девстве = *Des heiligen Ephraem des Syrers* Hymnen de virginitate. Hrsg. von E. Beck. CSCO 223. Scr. Syri 94. 1962.

*Ефрем Сирин*. Гимны о Нисивине = *Des heiligen Ephraem des Syrers* Carmina Nisibena. Hrsg. von E. Beck. Bd. I–II. CSCO 218; 240. Scr. Syri 92; 102. 1961–1963.

*Ефрем Сирин*. Слова о вере = *Des heiligen Ephraem des Syrers* Sermones de fide. Hrsg. von E. Beck. CSCO 212. Scr. Syri 88. 1961.

*Ефрем Сирин*. Сочинения = *Patris nostri Ephraem Syri* Opera. Ed. J. Assemani. Roma, 1732–1746.

*Игнатий Антиохийский*. Послания = *Ignace d'Antioche; Polycarpe de Smyrne*. Lettres; Martyre de Polycarpe. Ed. P.-Th. Camelot. SC 10. 1969.

*Иларий Пиктавийский*. О Троице = *Hilarius*. De Trinitate. Ed. P. Smulders. CCL 62. 1979.

*Илия Экдик*. Цветособрание = Ἀνθολόγιον γνωμικὸν φιλοσόφων σπουδαίων. Φιλοκαλία 2. Σ. 289–314.

*Иоанн Антиохийский*. О монашеской дисциплине = Oratio de disciplina monastica et de monasteriis laicis non tradendis. PG 132, 1117–1150.

*Иоанн Дальятский*. Письма = La collection des lettres de Jean de Dalyatha. Ed. R. Beulay. PO 39. Fasc. 3. No. 180. 1978.

*Иоанн Дамаскин*. Беседы = Die Schriften des *Johannes von Damaskos* V: Opera homiletica et hagiographica. Hrsg. von B. Kotter. PTS 29. 1988.

*Иоанн Дамаскин*. Житие Варлаама и Иоасафа = Vita Barlaam et Joasaph. PG 96, 860–1240 (dubia).

*Иоанн Дамаскин*. Против ересей = Die Schriften des *Johannes von Damaskos* IV: Liber de haeresibus, Opera polemica. Hrsg. von B. Kotter, PTS 22. 1981.

*Иоанн Дамаскин*. Слова против отвергающих святые иконы = Die Schriften des *Johannes von Damaskos* III: Orationes de imaginibus tres. Hrsg. von B. Kotter. PTS 17. 1975.

*Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры = Die Schriften des *Johannes von Damaskos* II: Expositio fidei. Hrsg. von B. Kotter. PTS 12. 1973.

*Иоанн Златоуст*. Беседы на 1-е Послание к Коринфянам = *Sancti patris nostri Ioannis Chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani*, In divi Pauli Epistolam ad Corinthios priorem Homiliae XLIV. Ed. F. Field. Oxford, 1847.

*Иоанн Златоуст*. Беседы на 1-е Послание к Тимофею = *Sancti patris nostri Ioannis Chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani*, In divi Pauli Epistolam I ad Timotheum Homiliae I–XVIII. Ed. F. Field. Oxford, 1861.

*Иоанн Златоуст*. Беседы на Деяния апостольские = In Acta apostolorum homiliae 1–55. PG 60, 13–384.

*Иоанн Златоуст*. Беседы на Евангелие от Иоанна = In Iohannem homiliae 1–88. PG 59, 23–482.

*Иоанн Златоуст*. Беседы на Евангелие от Матфея = *Sancti patris nostri Ioannis Chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani*, Homiliae in Matthaeum. Ed. F. Field. T. I–III. Canterbury, 1839.

*Иоанн Златоуст*. Беседы на Книгу Бытия = Homiliae in Genesim 1–67. PG 53, 21–54, 580.

*Иоанн Златоуст*. Беседы на Послание к Колоссянам = *Sancti patris nostri Ioannis Chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani*, In divi Pauli Epistolam ad Colossenses. Ed. F. Field. Oxford, 1855.

*Иоанн Златоуст*. Беседы на Послание к Римлянам = *Sancti patris nostri Ioannis Chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani*, In divi Pauli Epistolam ad Romanos Homiliae XXXIII. Ed. F. Field. Oxford, 1849.

*Иоанн Златоуст*. О непостижимости Божией = *Jean Chrysostome*. Sur l'incompréhensibilité de Dieu. T. I. Ed. J. Daniélou, A.-M. Malingrey, R. Flacelière. SC 28-bis. 1970.

*Иоанн Златоуст*. О священстве = *Jean Chrysostome*. Sur le sacerdoce. Ed. A.-M. Malingrey. SC 272. 1980.

*Иоанн Кассиан Римлянин*. Об общежительных установлениях = *Ioannis Cassiani* De institutis coenobiorum. Ed. M. Petschenig. CSEL 17. Prague; Wien; Leipzig, 1888.

*Иоанн Кассиан Римлянин*. Собеседования = *Jean Cassien*. Conférences I–VII. SC 42. 1955; Conférences VIII–XVII. SC 54. 1958.

*Иоанн Лествичник*. Лествица = Scala paradisi (+ Liber ad pastorem). PG 88, 631–1210.

*Иоанн Постник*. Слово о покаянии = Sermo de paenitentia et continentia et virginitate. PG 88, 1937–1977 (dubia).

*Иоанн Эвбейский*. Слово на Зачатие Пресвятой Богородицы = Homilia in conceptionem deiparae. PG 96, 1460–1500.

*Иосиф Волоколамский*. Духовная грамота = Духовная грамота преподобного игумена Иосифа // Четии-Минеи митрополита Макария. Сентябрь 1–15. СПб., 1868.

*Иосиф Хаззайа*. Послание о трех степенях жизни монашеской = *Joseph Hazzaya*. Lettre sur les trois étapes de la vie monastique. Ed. P. Harb, F. Graffin. PO 45. Fasc. 2. No. 202. Tournhout, 1992.

*Ипполит Римский*. Апостольское Предание = *Hippolyte de Rome*. La tradition apostolique. Ed. B. Botte. SC 11-bis. 1984.

*Ипполит Римский*. Опровержение всех ересей = *Hippolytus* Werke III: Refutatio omnium haeresium. Hrsg. von P. Wendland. GCS 26. 1916.

*Ириней Лионский*. Против ересей = *Irénée de Lyon*. Contre les hérésies I–V. Ed. A. Rousseau, L. Doutreleau, B. Hemmerdinger and Ch. Mercier. SC 263–264 (I); 293–294 (II); 210–211 (III); 100 (IV), 152–153 (V). 1965–1979.

*Исаак Сирин*. О совершенстве духовном = *Mar Isaacus Ninivita*. De perfectione religiosa. Ed. P. Bedjan. Leipzig, 1909.

*Исаак Сирин*. Слова подвижнические = Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου τὰ εὑρεθέντα ἀσκητικά. Ἐκδ. Ν. Θεοτόκης, Ἀθῆναι 1895.

*Исаия Отшельник*. О хранении ума = Περὶ τηρήσεως τοῦ νοός. Φιλοκαλία 1. Σ. 30–35.

*Исихий*. К Феодулу = Πρὸς Θεόδουλον. Φιλοκαλία 1. Σ. 141–173.

*Иустин*. Апологии I и II = *Saint Justin*. Apologies. Ed. A. Wartelle. Paris, 1987.

*Иустин*. Диалог с Трифоном-иудеем = *Justin*. Dialogue avec Tryphon. Vol. I–II. Ed. G. Archambault. Paris, 1909.

*Иустин*. Фрагменты = Fragmenta. PG 6, 1571–1604 (dubia).

*Киприан Карфагенский*. О молитве = *S. Thasci Caecili Cypriani* Opera omnia. CSEL 3, 1. Wien, 1868. P. 267–294.

*Киприан Карфагенский*. Послания = *S. Thasci Caecili Cypriani* Opera omnia. CSEL 3, 1. Wien, 1868. P. 465–842.

*Кирилл Александрийский*. Беседы на Евангелие от Иоанна = *Sancti patris nostri Cyrilli, archiepiscopi Alexandrini,* In Divini Ioannis Evangelium. Vol. I–III. Ed. Ph. E. Pusey. Oxford, 1872.

*Кирилл Александрийский*. Беседы на Евангелие от Луки = Homiliae in Lucam. PG 77, 1040–1049.

*Кирилл Александрийский*. Беседы на Послание к Римлянам = In epistulam ad Romanos. PG 74, 773–856.

*Кирилл Александрийский*. Против антропоморфитов = Adversus anthropomorphitas. PG 76, 1065–1132.

*Кирилл Александрийский*. Сокровищница = Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate. PG 75, 9–656.

*Кирилл Александрийский*. Толкование на Исаию = Commentarius in Isaiam prophetam. PG 70, 9–1449.

*Кирилл Иерусалимский*. Слова огласительные = Catecheses ad illuminandos 1–18. PG 33, 369–1060.

*Кирилл Иерусалимский*. Слова тайноводственные = *Cyrille de Jerusalem*. Catéchèses mystagogiques. Ed. A. Piédagnel. SC 126. 1966.

*Климент Александрийский*. Какой богач спасется? = *Clemens Alexandrinus*. Band III: Stromata VII–VIII, Excerpta ex Theodoto, Eclogae propheticae, Quis dives salvetur, Fragmente. Hrsg. von O. Stählin. GCS 17. 1970. S. 157–191.

*Климент Александрийский*. Педагог = *Clemens Alexandrinus*. Band I: Protrepticus und Paedagogus. Hrsg. von O. Stählin. GCS 12. 1905. S. 89–292.

*Климент Александрийский*. Строматы = *Clemens Alexandrinus*. Band II: Stromata I–VI. Hrsg. von O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu. GCS 52. 1960; Band III: Stromata VII–VIII. Hrsg. von O. Stählin. GCS 17. 1970. S. 3–102.

*Климент Александрийский*. Увещание к эллинам = *Clemens Alexandrinus*. Band I: Protrepticus und Paedagogus. Hrsg. von O. Stählin. GCS 12. 1905. S. 1–86.

*Климент Римский*. Послание к Коринфянам = *Clément de Rome*. Épitre aux Corinthiens. Ed. A. Jaubert. SC 167. 1971.

*Леонтий Византийский*. Главы против Севира = Triginta capita adversus Severum. PG 86/2, 1901–1916.

*Макарий Египетский*. Великое послание = *W. Jaeger*. Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius. Leiden, 1954. P. 233–301.

*Макарий Египетский*. Духовные беседы 1–50 = Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. Hrsg. von H. Dörries, E. Klostermann, M. Kroeger. PTS 4. 1964.

*Макарий Египетский*. Духовные беседы 51–57 = *Macarii* Anecdota. Seven Unpublished Homilies of Macarius. Ed. G. L. Marriott. Cambridge, Massachusetts, 1918.

*Макарий Египетский*. Духовные беседы (III) = *Pseudo-Macaire*. Œuvres spirituelles (Homélies propres à la Collection III). Ed. V. Desprez. SC 275. 1980.

*Макарий Египетский*. Новые духовные беседы = Neue Homilien des Makarius/Symeon. Hrsg. von E. Klostermann, H. Berthold. TU 27. Berlin, 1961.

*Макарий Египетский*. Послания = *Makarios/Symeon*. Reden und Briefe. Hrsg. von H. Berthold. Bd. 1–2. Berlin, 1973.

*Максим Исповедник*. Амбигва = Ambiguorum liber. PG 91, 1031–1418.

*Максим Исповедник*. Вопросоответы = *Maximus Confessor*. Quaestiones ad Thalassium. T. I (qu. I–LV). CCG 7. 1980; T. II (qu. LVI–LXV). CCG 22. 1990.

*Максим Исповедник*. Вопросы и недоумения = *Maximus Confessor*. Quaestiones et dubia. CCG 10. 1982.

*Максим Исповедник*. Главы богословские = Capita theologica et oecumenica. PG 90, 1033–1176.

*Максим Исповедник*. Главы различные = Diversa capita ad theologiam et oeconomiam. PG 90, 1177–1389 (компиляция).

*Максим Исповедник*. К Марину = Ad Marinum presbyterum. PG 91, 9–37.

*Максим Исповедник*. Мистагогия = Mystagogia. PG 91, 658–718.

*Максим Исповедник*. О любви = *Massimo Confessore*. Capitoli sulla carità. Ed. A. Ceresa-Gastaldo. Verba seniorum 3. Roma, 1963.

*Максим Исповедник*. О Молитве Господней = *Maximi Confessoris* Opuscula exegetica duo. Ed. P. van Deum. CCG 23. 1991. P. 27–73.

*Максим Исповедник*. Послания = Epistulae. PG 91, 362–650.

*Максим Исповедник*. Слово о душе = Opusculum de anima. PG 91, 353–361.

*Мануил Комнин*. В чем Отец больше Христа? = Edictum de controversia, quatenus Pater major Christo sit. PG 133. 773–782.

*Марк Подвижник*. О думающих оправдаться делами = De his qui putant se ex operibus iustificari. PG 65, 929–965.

*Марк Подвижник*. О законе духовном = De lege spirituale. PG 65, 905–929.

*Марк Подвижник*. О Крещении = De baptismo. PG 65, 985–1028.

*Марк Подвижник*. О покаянии = De paenitentia. PG 65, 965–984.

*Марк Подвижник*. Послание к иноку Николаю = Ἐπιστολὴ πρὸς Νικόλαον μονάζοντα. Φιλοκαλία 1. Σ. 127–138.

*Марк Подвижник*. Собеседование ума со своей душой = Consultatio intellectus cum sua ipsius anima. PG 65, 1103–1110.

*Мефодий Олимпийский*. Пир десяти дев = *Méthode d'Olympe*. Le banquet. Ed. H. Musurillo. SC 95. 1963.

*Мефодий Олимпийский*. Против Порфирия = *Methodius* Werke. Hrsg. von G. N. Bonwetsch. GCS 27. 1917. S. 501–507.

*Немесий Емесский*. О природе человека = *Nemesii Emeseni* De natura hominis. Hrsg. von M. Morani. Bibliotheca Teubneriana. Berlin, 1987.

*Никита Стифат*. Главы практические, физические и гностические = Κεφάλαια πρακτικά, φυσικὰ καὶ γνωστικά. Φιλοκαλία 3. Σ. 273–355.

*Никита Стифат*. О пределах жизни = *Nicétas Stéthatos*. Opuscules et lettres. Ed. J. Darrouzès. SC 81. 1961. P. 366–410.

*Никита Стифат*. О рае = *Nicétas Stéthatos*. Opuscules et lettres. Ed. J. Darrouzès. SC 81. 1961. P.154–227.

*Никита Стифат*. Предисловие = Preface // *Syméon le Nouveau Théologien*. Hymnes. Ed. J. Koder, J. Paramelle, L. Neyrand. T. I. SC 156. 1969. P. 106–135.

*Нил Анкирский*. Послания = Epistulae. PG 79, 81–581.

*Нил Сорский*. Предание и устав = *Нила Сорского* Предание и Устав. Изд. М. С. Боровкова-Майкова. Памятники древней письменности, 179. СПб., 1912.

*Ориген*. Беседы на Иеремию = *Origenes* Werke III: Jeremiahomilien. Hrsg. von E. Klostermann. GCS 6. 1901.

*Ориген*. Беседы на Книгу Иисуса Навина = *Origenes* Werke VII: Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung. Bd. II. Hrsg. von W. A. Baehrens. GCS 30. 1921. S. 286–463.

*Ориген*. Беседы на Книгу Левит = *Origenes* Werke VI: Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung. Bd. I. Hrsg. von W. A. Baehrens. GCS 29. 1920. S. 280–507.

*Ориген*. Беседы на Книгу Чисел = *Origenes* Werke VII: Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung. Bd. II. GCS 30. 1921. S. 3–285.

*Ориген*. Добротолюбие = *Origène*. Philocalie. Ed. E. Junod, M. Harl. SC 226; 302. 1976–1983.

*Ориген*. О началах = *Origenes* Werke V: De principiis. Hrsg. von P. Koetschau. GCS 22. 1913.

*Ориген*. Толкование на Евангелие от Иоанна = *Origenes* Werke IV: Der Johanneskommentar. Hrsg. von E. Preuschen. GCS 10. 1903.

*Ориген*. Толкование на Евангелие от Матфея = *Origenes* Werke X: Matthäuserklarung I. Hrsg. von E. Klostermann, E. Benz. GCS 40. 1935–1937.

*Ориген*. Толкование Притчей = Fragmenta ex commentariis in Proverbii. PG 13, 17–35.

*Ориген*. Фрагменты толкований на Псалмы = Fragmenta in diversos Psalmos in catenis. PG 12, 1085–1320.

*Пахомий*. Главы = *L. Th. Lefort*. La règle de S. Pachôme (Nouveaux documents) // Muséon 40. 1927. P. 31–64.

*Пахомий*. Устав = *L. Th. Lefort*. La règle de S. Pachôme // Muséon 37. 1924. P. 1–28.

Послание Варнавы = Épitre de Barnabé. Ed. P. Prigent, R. A. Kraft. SC 172. 1971.

Послание к Диогнету = À Diognète. Ed. H.-I. Marrou. SC 33. 1952.

*Серафим Саровский*. Беседа с Мотовиловым = О цели христианской жизни. Беседа преподобного Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым. Сергиев Посад, 1914.

*Симеон Метафраст*. Молитвы = Precationes. PG 114, 219–224.

*Симеон Метафраст*. Ямбы = Iambici trimetri. PG 114, 225–226.

*Симеон Студит*. Слово аскетическое = *Syméon le Studite*. Le Discours ascétique. Ed. H. Alfeyev, L. Neyrand. SC 460. Paris, 2001.

*Татиан*. Слово против эллинов = *Tatiani* Oratio ad Graecos. Hrsg. von E. Schwartz. TU 4, 1. Leipzig, 1888.

*Феогност*. Главы о деятельности, созерцании и священстве = Περὶ πράξεως καὶ θεωρίας καὶ ἱεροσύνης, κεφάλαια ἑβδομήκοντα. Φιλοκαλία 2. Σ. 255–271.

*Феодор Едесский*. Главы = Κεφάλαια ἑκατὸν πάνυ ψυχοφελῆ. Φιλοκαλία 1. Σ. 304–324.

*Феодор Едесский*. Рассуждение = Θεωρητικόν. Φιλοκαλία 1. Σ. 325–331.

*Феодор Студит*. Большое Оглашение, I и III = Творения преподобного отца нашего *Феодора Студита*. Т. I. С. 457–667; Т. II. С. 1–93. СПб., 1907–1908.

*Феодор Студит*. Большое Оглашение, II = Τοῦ ὁσίου Θεοδόρου τοῦ Στουδίτου ἡ Μεγάλη Κατήχησις. Изд. А. Пападопуло-Керамевс. СПб., 1904.

*Феодор Студит*. Запрещения = Poenae monasteriales. PG 99, 1733–1758.

*Феодор Студит*. Ипотипосис = Descriptio constitutionis monasterii Studii. PG 99, 1704–1720.

*Феодор Студит*. Малое Оглашение = Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Θεοδόρου τοῦ Στουδίτου ἡ Μικρὰ Κατήχησις. Ed. E. Auvray. Paris, 1891.

*Феодор Студит*. Послания = Theodori Studitae Epistulae. Hrsg. von G. Fagouros. T. 1–2. SB 31 / 1–2. Berlin; New York, 1992.

*Феодор Студит*. Похвала преп. Платону = Laudatio s. Platonis haegumeni. PG 99, 803–850.

*Феодор Студит*. Ямбы = *Theodoros Studites*. Jamben. Hrsg. von P. Speck. SB 1. Berlin, 1968.

*Феодорит Кирский*. Вопросы на Восьмикнижие = Quaestiones in Octateuchum. PG 80, 76–528.

*Феофил Антиохийский*. К Автолику = *Théophile d'Antioche*. Trois livres à Autolycus. Ed. G. Bardy, J. Sender. SC 20. 1948.

*Филофей Синайский*. Главы = Νηπτικὰ κεφάλαια τεσσαράκοντα. Φιλοκαλία 2. Σ. 274–286.

*Фотий*. Амфилохии = *Photius*. Epistulae et Amphilochia. Vol. IV–VI. Bibliotheca Teubneriana. Leipzig, 1986–1987.

*Фотий*. Послания = *Photius*. Epistulae et Amphilochia. Vol. I–III. Leipzig, 1983–1985.

## Агиографические, исторические и канонические источники

Апостольские постановления = Didascalia et constitutiones apostolorum. Hrsg. von F. X. Funk. Vol. I. Paderborn, 1906.

*Евсевий Кесарийский*. Церковная история = *Eusebius* Werke II, 1–2: Die Kirchengeschichte. GCS 9 / 1–9 / 2. Hrsg. von E. Schwartz. 1903–1908.

Житие преп. Антония (*Афанасий Александрийский*) = *Athanase d'Alexandrie*. La vie de saint Antoine. Ed. G. J. M. Barterlink. SC 400. 1994.

Житие преп. Досифея (*Дорофей Газский*) = *Dorothée de Gaza*. La vie de saint Dosithée. Ed. P. M. Brun. OC 26. 1932. P. 87–123.

Житие преп. Марии Египетской (*Софроний Иерусалимский*) = Vita Mariae Egyptiae. PG 87 / 3, 3697–3726.

Житие преп. Феодора Студита (*монах Михаил*) = Vita et conversatio sancti patris nostri... Theodori prepositi Studitorum. PG 99, 113–232; 233–328.

Житие св. Андрея Юродивого = Vita Andreae Sali. PG 111, 621–888.

Житие св. Никифора Милетского = Vita sancti Nicephori Miletii. Ed. H. Delehaye. Anallecta Bollandiana 14. 1895.

Житие св. Николая Студита = Vita Nicolai Studitae. PG 105, 863–926.

Житие св. Пелагии = Vita sancti Pelagiae. PL 73, 663–672.

Житие св. Симеона Эмесского (*Леонтий Неапольский*) = *Léontios de Néapolis*. Vie de Symé on le Fou et Vie de Jean de Chypre. Ed. A. J. Festugiè re, L. Rydè n. Paris, 1974. P. 55–104.

Изречения пустынных отцов = Apophthegmata patrum, collectio alphabetica. PG 65, 71–440.

*Иоанн Мосх*. Луг духовный = Beatis Ioannis Eucratae Pratum. PG 87/3, 2851–3112.

Истории египетских отшельников = Histoires des solitaires é gyptiens. Ed. F. Nau. ROC 12. 1907. P. 48–69, 171–181, 393–404; ROC 13. 1908. P. 47–57, 266–283; ROC 14. 1909. P. 357–379; ROC 17. 1912. P. 204–211, 294–301; ROC 18. 1913. P. 137–146.

*Палладий*. Диалог о жизни св. Иоанна Златоуста = *Palladios*. Dialogue sur la vie de saint Jean Chrysostome. T. I–II. Ed. A.-M. Malingrey et P. Leclercq. SC 341–342. 1988.

*Палладий*. Лавсаик = Palladios. La storia lausiaca. Ed. G. J. M. Bartelink. Firenze, 1974.

*Руфин*. История египетских монахов = *Rufinus*. Historia monachorum. Hrsg. von E. Schulz-Flügel. PTS 34. Berlin; New York, 1990.

Слова старцев = Verba seniorum. PL 73, 739–1062.

*Феодорит*. Церковная история = *Theodoret*. Kirchengeschichte. Hrsg. von L. Parmentier, F. Scheidweiler. GCS 44. 1954.

*Феофан*. Хронограф = *Theophanis*. Chronographia. Hrsg. von C. de Boor. Leipzig, 1883.

## Богослужебные тексты

Ирмологий = Иромологий. М.: Изд. Московской Патриархии, 1982.

Канонник = Канонник. М.: Изд. Московской Патриархии, 1986.

Минея, март = Минея, март. Ч. I. М.: Изд. Московской Патриархии, 1984.

Минея праздничная = Минея праздничная. М.: Изд. Московской Патриархии, 1970.

Октоих = Октоих. М.: Изд. Московской Патриархии, 1991.

Служебник = Служебник. М.: Изд. Московской Патриархии, 1993.

Триодь постная = Триодь постная. М.: Изд. Московской Патриархии, 1974.

Триодь цветная = Пентикостарион, сиречь Пятидесятница [Триодь цветная]. М.: Синодальная типография, 1915.

Часослов = Часослов. М.: Синодальная типография, б. г.

## Античные источники

*Аристотель*. Никомахова этика = *Aristotelis*. Ethica Nicomachea. Oxford, 1942.

*Аристотель*. Физика = *Aristotelis*. Physica. Oxford, 1950.

*Диоген Лаэртский*. О жизни философов = *Diogenis Laertiae* Vitae philosophorum. T. I–II. Oxford, 1964.

*Платон*. Диалоги = *Platonis* Opera. Vol. I–V. Oxford, 1958–1962.

*Плотин*. Эннеады = *Plotin*. Ennéades. Ed. E. Bréhier. T. I–VI. Paris, 1924–1926.

*Порфирий*. Жизнь Плотина = *Plotin*. Ennéades. T. I. Paris, 1924. P. 1–31.

*Секст Эмпирик*. Сочинения = *Sexti Empirici* Opera. Ed. I. Mau. Vol. I–IV. Leipzig, 1958–1962.

*Сенека*. Письма = *Lucii Annaei Senecae* Ad Lucilium Epistulae morales. T. I–II. Oxford, 1965.

*Филон Александрийский*. Сочинения = *Philonis Alexandrini* Opera quae supersunt. Ed. L. Cohn, P. Wendland. Vol. I–VI. Berlin, 1896–1926.

Фрагменты досократиков = Die Fragmente der Vorsokratiker. Hrsg. von H. Diels, W. Kranz. Vol. I–II. Berlin, 1974.

Фрагменты стоиков = Stoicorum veterum fragmenta. Hrsg. von I. von Arnim. Vol. I–IV. Leipzig, 1905–1924.

## Литература

*Асмус*. Гимны = *Асмус В., диакон*. Гимны преподобного Симеона Нового Богослова в богослужебных книгах Русской Православной Церкви. Доклад на 3-й международной конференции, посвященной 1000-летию Крещения Руси. Ленинград, 1988.

*Василий (Кривошеин), архиепископ*. Заметка = *Василий (Кривошеин), архиепископ*. Заметка к «Слову о памяти смерти» преп. Симеона Нового Богослова // Вестник Западно-Европейского Патриаршего Экзархата, № 14. Париж, 1953. С. 92–99.

*Василий (Кривошеин), архиепископ*. Симеон = *Василий (Кривошеин), архиепископ*. Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022). Париж, 1980.

*Василий (Кривошеин), архиепископ*. Симеон и Никита = *Василий (Кривошеин), архиепископ*. Преподобный Симеон Новый Богослов и Никита Стифат // Вестник Западно-Европейского Патриаршего Экзархата, № 37. Париж, 1961. С. 41–47.

*Василий (Кривошеин), иеромонах*. Афон = *Василий (Кривошеин), иеромонах*. Афон в духовной жизни Православия // Вестник Западно-Европейского Патриаршего Экзархата, № 12. Париж, 1952. С. 5–23.

*Дмитриевский*. Описание, I, 1 = *Дмитриевский А*. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. I. Ч. 1: Τυπικά. Киев, 1895.

*Иларион (Алфеев), иеромонах*. Жизнь и учение св. Григория = *Иларион (Алфеев), иеромонах*. Жизнь и учение св. Григория Богослова. М., 1998.

*Иларион (Алфеев), иеромонах*. Мир Исаака Сирина = *Иларион (Алфеев), иеромонах*. Мир Исаака Сирина. М., 1998.

*Иларион (Алфеев), иеромонах*. Таинство веры = *Иларион (Алфеев), иеромонах*. Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. М., 1996.

*Иоанн (Кологривов), иеромонах*. Очерки = *Иоанн (Кологривов), иеромонах*. Очерки по истории русской святости. Сиракузы, 1991.

*Иосиф, иеромонах*. Опись = *Иосиф, иеромонах*. Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской Духовной Академии. М., 1882.

*Каждан*. Замечания. = *Каждан А. П.* Предварительные замечания о мировоззрении византийского мистика X–XI вв. Симеона // Byzantinoslavica, 28. Прага, 1967. С. 1–38.

*Каждан*. Книга = *Каждан А. П.* Книга и писатель в Византии. М., 1972.

*Карташев*. История = *Карташев А. В.* История Русской Церкви. Т. I–II. Париж, 1959.

*Киприан (Керн), архимандрит*. Антропология св. Григория Паламы = *Киприан (Керн), архимандрит*. Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950.

*Концевич*. Оптина пустынь = *Концевич М.* Оптина пустынь и ее время. Джорданвиль, 1970.

Культура Византии = Культура Византии VII–XII веков. М., 1977.

*Леонид (Кавелин), архимандрит*. Сведения = *Леонид (Кавелин), архимандрит*. Сведения о славянских рукописях... ныне находящихся в библиотеке Московской Духовной Академии. Т. I–II. М., 1887.

*Лихачев*. Центры = Книжные центры Древней Руси. Иосифо-Волоцкий монастырь как центр книжности. Сост. Д. Лихачев. Ленинград, 1991.

Невидимая брань = Невидимая брань блаженной памяти старца Никодима Святогорца. Перевод с греческого епископа Феофана. М., 1912.

Описание арх. Синод. = Описание рукописей, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. II. СПб., 1910.

Описание Моск. Синод. = Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Т. II, 2–II, 3. М., 1859–1862.

*Пантелеимон (Успенский), иеромонах*. О гимнах = *Пантелеимон (Успенский), иеромонах*. О гимнах преп. Симеона Нового Богослова // Божественные Гимны преподобного Симеона Нового Богослова. Перевод с греческого иеромонаха Пантелеимона (Успенского). Сергиев Посад, 1917. С. I–XXXII.

*Попов*. Идея обожения = *Попов И. В.* Идея обожения в древневосточной Церкви // Вопросы философии и психологии. № 97. М., 1909. С. 162–213.

*Прохоров*. Литература = *Прохоров Г. М.* Келейная исихастская литература в библиотеке Троице-Сергиевой Лавры с XIV по XVII вв. // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XXVIII. Л., 1974. С. 317–324.

*Серафим (Чичагов), архимандрит*. Летопись = *Серафим (Чичагов), архимандрит*. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. СПб., 1903.

*Софроний, архимандрит*. Силуан = *Софроний (Сахаров), архимандрит*. Преподобный Силуан Афонский. Эссекс, 1990.

*Стоянов — Кодов*. Опис = *Стоянов М., Кодов Х.* Опис на славянските ркописи в Софийската народна библиотека. Т. III. София, 1964.

*Тихонравов*. Жития = *Тихонравов Н. С.* Древние жития преподобного Сергия Радонежского. М., 1892.

*Успенский*. Чин = *Успенский Н. Д.* Чин всенощного бдения на православном Востоке // Богословские труды № 18. М., 1978. С. 5–117.

*Флоровский*. Византийские Отцы = *Флоровский Г., протоиерей*. Византийские Отцы V–VIII веков. Париж, 1933.

*Четвериков*. Паисий = *Четвериков С., протоиерей*. Молдавский старец Паисий Величковский. Париж, 1976.

*Шмеман*. Путь = *Шмеман А., протопресвитер*. Исторический путь Православия. Париж, 1989.

*Alès*. Récapitulation = *A. d'Alès*. La doctrine de la récapitulation en saint Irénée. RSR 7. 1916. P. 185–211.

*Allatius*. Diatriba = *L. Allatius*. Diatriba de Symeonum scriptis. Paris, 1664.

*Allchin* (ed.). Image = *A. M. Allchin* (ed.). Sacrament and Image: Essays in the Christian Understanding of Man. London, 1967.

*Arseniev*. Teaching = *N. Arseniev*. The Teaching of the Orthodox Church on the Relationship between Scripture and Tradition. ECQ, Supplement Issue 7. 1947. P. 16–26.

*Bardy*. Théologie (Clément — Irénée) = *G. Bardy*. La théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée. Unam Sanctam, 13. Paris, 1945.

*Bardy*. Théologie (Irénée — Nicée) = *G. Bardy*. La théologie de l'Église de saint Irénée au Concile de Nicée. Unam Sanctam, 14. Paris, 1947.

*Barrett*. Interpretation = *C. K. Barrett*. The Interpretation of the Old Testament in the New // The Cambridge History of the Bible. Vol. 1. Cambridge, 1970. P. 377–411.

*Barringer*. Penance = *R. Barringer*. Ecclesiastical Penance in the Church of Constantinople. D. Phil.thesis. Oxford, 1979.

*Beck*. Jahrtausend = *H. G. Beck*. Das byzantinische Jahrtausend. München, 1978.

*Beck*. Literatur = *H. G. Beck*. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959.

*Beck*. Symeon = *H. G. Beck*. Symeon der Theologe // Byzantinische Zeitschrift, 46. 1953. S. 57–62.

*Berger*. Bad = *A. Berger*. Das Bad in der byzantinischen Zeit. München, 1982.

*Bertonière*. Vigil = *G. Bertonière*. The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church. OCA 193. 1972.

*Beulay*. Enseignement = *R. Beulay*. L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha. Paris, 1990.

*Beulay*. Introduction = *R. Beulay*. Introduction // La collection des lettres de Jean de Dalyatha. PO 39. Fasc. 3. No. 180. 1978.

*Biedermann*. Menschenbild = *H. M. Biedermann*. Das Menschenbild bei Symeon dem Jungeren, dem Theologen. Würzburg, 1949.

*Blowers*. Exegesis = *P. M. Blowers*. Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor: An Investigation of the Quaestiones ad Thalassium. Notre Dame, Indiana, 1991.

*Bobrinskoy*. Cabasilas = *B. Bobrinskoy*. Nicholas Cabasilas and Hesychast Spirituality // Sobornost 5/7. 1968. P. 483–510.

*Bois*. Hésychastes = J. Bois. Les Hésychastes avant de XIV^e^ siècle. Échos d'Orient V. 1901–1902. P. 1–11.

*Borgen*. Bread = *P. Borgen*. Bread from Heaven // Novum Testamentum. Supplement 10. 1965.

*Bornert*. Commentaires = *R. Bornert*. Les commentaires byzantins de la divine Liturgie du VII^e^ au XV^e^ siècle. Paris, 1966.

*Bouyer*. Église = *L. Bouyer*. L'Église de Dieu. Paris, 1970.

*Bouyer*. Histoire = *L. Bouyer*. Histoire de la spiritualité chrétienne, 3: La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane. Paris, 1965.

*Bouyer*. Incarnation = *L. Bouyer*. L'incarnation et l'Église-Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase. Paris, 1943.

*Bouyer*. Meaning = *L. Bouyer*. The Meaning of Sacred Scripture. London, 1958.

*Brock*. Iconoclasm = *S. Brock*. Iconoclasm and Monophysites // Iconoclasm. Ed. A. Bryer and J. Herrin. Birmingham, 1975. P. 53–57.

*Brock*. Introduction = *S. Brock*. Introduction // *Ephrem the Syrian*. Hymns on Paradise. New York, 1990. P. 7–75.

*Brock*. Isaac = *S. Brock*. St Isaac of Nineveth and Syriac Spirituality // Sobornost 7/2. 1975. P. 79–89.

*Brock*. Luminous Eye = *S. Brock*. The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of St. Ephrem. Rome, 1985.

*Brock*. Mary = *S. Brock*. Mary and the Eucharist: An Oriental Perspective // Sobornost 1/2. 1979. P. 50–59.

*Brock*. Perspectives = *S. Brock*. Syriac Perspectives on Late Antiquity. London, 1984.

*Brock*. Prayer = *S. Brock*. The Prayer of the Heart in Syriac Tradition // Sobornost 4/2. 1981. P. 131–142.

*Browning*. Enlightenment = *R. Browning*. Enlightenment and Repression in Byzantium in the Eleventh and Twelfth Centuries // Past and Present, 69. Oxford, 1975. P. 3–23.

*Browning*. Literacy = *R. Browning*. History, Language and Literacy in the Byzantine World. Northampton, 1989.

*Buckler*. Education = *G. Buckler*. Byzantine Education // Byzantium. An Introduction to East Roman Civilization. Ed. N. H. Baynes and H. St. L. B. Moss. Oxford, 1953. P. 200–221.

*Bulgakov*. Church = *S. Bulgakov*. The Orthodox Church. London, 1935.

*Bunge*. Geistgebet = *G. Bunge*. Das Geistgebet. Studien zum Traktat «De Oratione» des Evagrios Pontikos. Köln, 1987.

*Bunge*. Vaterschaft = *G. Bunge*. Geistliche Vaterschaft. Christlische Gnosis bei Evagrios Pontikos. Regensburg, 1988.

*Burghardt*. Image = *W. J. Burghardt*. The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria. Woodstock, 1957.

*Burton-Christie*. Cassian = *D. Burton-Christie*. Scripture, Self-Knowledge and Contemplation in Cassian's Conferences // Studia Patristica XXV. Louvain, 1993. P. 341–345.

*Burton-Cristie*. Word = *D. Burton-Christie*. The Word in the Desert. Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism. Oxford, 1993.

*Bury*. System = *J. B. Bury*. The Imperial Administrative System in the Ninth Century. London, 1911.

*Butterworth*. Deification = *G. W. Butterworth*. The Deification of Man in Clement of Alexandria // Journal of Theological Studies, 17. 1916. P. 157–169.

Byzantine Books = Byzantine Books and Bookmen. A Dumbarton Oaks Symposium. Washington, 1975.

*Cairns*. Image = *D. Cairns*. The Image of God in Man. New York, 1953.

*Campenhausen*. Authority = *H. von Campenhausen*. Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries. Stanford, California, 1969.

*Cavarnos*. Macarios = *C. Cavarnos*. St. Macarios of Corinth. Belmont, Massachusetts, 1972.

*Cavarnos*. Nicodemos = *C. Cavarnos*. St. Nicodemos the Hagiorite. Belmont, Massachusetts, 1974.

*Chitty*. Desert = *D. Chitty*. The Desert a City. Oxford, 1966.

*Christ — Paranikas*. Anthologia = *Christ W., Paranikas M.* Anthologia graeca carminum christianorum. Leipzig, 1871.

*Chryssavgis*. Ascent = *J. Chryssavgis*. Ascent to Heaven. The Theology of the Human Person According to Saint John of the Ladder. Brookline, Massachusetts, 1989.

*Classen*. Konzil = *P. Classen*. Das Konzil von Konstantinopel 1166 und die Lateiner // Byzantinische Zeitschrift, 48. 1955. S. 339–368.

Clavis = Clavis patrum Graecorum. Vol. I–IV. Ed. M. Geerard. CC. 1974–1983

*Congar*. Déification = *Y. M.-J. Congar*. La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient // Chrétiens en dialogue. Paris, 1964. P. 257–272.

*Crouzel*. Origen = *H. Crouzel*. Origen. Edinburgh, 1989.

*Cullen*. Deification = *J. A. Cullen*. The Patristic Concept of the Deification of Man Examined in the Light of Contemporary Notions of the Transcendence of Man. D. Phil. thesis. Oxford, 1985.

*Daniélou*. Bible = *J. Daniélou*. The Bible and the Liturgy. Indiana, 1956.

*Daniélou*. Origen = *J. Daniélou*. Origen. London; New York, 1955.

*Daniélou*. Platonisme = *J. Daniélou*. Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse. Paris, 1944.

*Daniélou*. Shadows = *J. Daniélou*. From Shadows to Reality. Studies in Biblical Typology of the Fathers. London, 1960.

*Darrouzès*. Documents = *J. Darrouzès*. Trois documents de la controverse gréco-arménienne // REB 48. 1990. P. 89–153.

*Darrouzès*. SC 51-bis = *J. Darrouzès*. Introduction // *Syméon le Nouveau Théologien*. Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques. SC 51-bis. 1980. P. 7–36.

*Darrouzès*. SC 81 = *J. Darrouzès*. Introduction // *Nicétas Stéthatos*. Opuscules et lettres. SC 81. 1961. P. 7–54.

*Darrouzès*. SC 122 = *J. Darrouzès*. Inroduction // *Syméon le Nouveau Théologien*. Traités théologiques et éthiques. T. I. SC 122. 1966. P. 7–87.

*Davids*. Nil = *A. J. M.Davids*. Nil Sorskij und Hesychasmus // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. T. 18. 1969. S. 167–194.

*Deck*. Nature = *J. N. Deck*. Nature, Contemplation and the One. A Study in the Philosophy of Plotinus. Toronto, 1967.

*Delehaye*. Ecclésia = *K. Delehaye*. Ecclésia Mater chez les pères de la Pastorale d'aujourd'hui. Unam Sanctam, 46. Paris, 1964.

*Demetrakopoulos*. Bibliotheca = *A. Demetrakopoulos*. Bibliotheca ecclesiastica. T. I. Leipzig, 1866.

*Deppe*. Christ = K. Deppe. Der wahre Christ. Eine Untersuchung zum Frommigkeitsverständnis Symeons des Neuen Theologen und zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Messalianismus und Hesychasmus. Göttingen, 1971.

*Deseille*. Connaissance = *P. Deseille*. Connaissance et inconnaissance de Dieu dans la tradition orthodoxe. Saint-Nazaire-en-Royans, s. a.

*Deseille*. Lumière = *P. Deseille*. «Nous avons vu la vraie lumière...». La vie monastique, son esprit et ses textes fondamentaux. Paris, 1990.

*Disdier*. Oeuvre = *M.-Th. Disdier*. Une œuvre douteuse de saint Maxime le Confesseur: Les cinq Centuries théologiques // Echos d'Orient, 30. 1931. P. 160–178.

*Dodd*. Gospel = *C. H. Dodd*. The Interpretation of the Fourth Gospel. Cambridge, 1953.

*Dörries*. Symeon = *H. Dörries*. Symeon von Mesopotamien. Die Überlieferung der messalianischen «Makarios»-Schriften. Leipzig, 1941.

*Dörries*. Theologie = *H. Dörries*. Die Theologie des Makarios / Symeon Göttingen, 1978.

*Durell*. Church = *J. C. V. Durell*. The Historic Church. Cambridge, 1906.

*Ellverson*. Nature = *A.-S. Ellverson*. The Double Nature of Man. A Study in the Theological Anthropology of Gregory of Nazianzus. Uppsala, 1981.

*Evdokimov*. Currents = *P. Evdokimov*. The Principal Currents of Orthodox Ecclesiology in the Nineteenth Century // ECR 10. 1978. P. 26–42.

*Flesseman-van-Leer*. Tradition = *E. Flesseman-van-Leer*. Tradition and Scripture in the Early Church. Assen, 1954.

*Florovsky*. Bible = *G. Florovsky*. Collected Works I: Bible, Church, Tradition. An Eastern Orthodox View. Belmont, 1972.

*Florovsky*. Palamas = *G. Florovsky*. Saint Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers // Sobornost 4 / 4. London, 1961. P. 165–176.

*Fraigneau-Julien*. Sens = *B. Fraigneau-Julien*. Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien. Paris, 1986.

*Frankenberg*. Euagrius = *W. Frankenberg*. Euagrius Pontikos. Berlin, 1912.

*Garsoian*. Heresy = *N. Garsoian*. Byzantine Heresy. A Reinterpretation // DOP 25. 1971. P. 85–113.

*Garsoian*. Nil = *N. Garsoian*. L'abjuration du Moine Nil de Calabre // Byzantinoslavica, 35. Prague, 1974. P. 12–27.

*Gautier*. Typicon = *P. Gautier*. Le Typicon de la Théotokos Evergétis // REB 40. 1982. P. 5–101.

*Gendle*. Approach = *D. J. Gendle*. The Apophatic Approach to God in the Early Greek fathers With Special Reference to Alexandrian Tradition. D. Phil. thesis. Oxford, 1974.

*Gillet*. Tears = *L. Gillet*. The Gift of Tears (Le don des larmes) // Sobornost 12. 1937. P. 5–10.

*Gouillard*. Chrysomalla = *J. Gouillard*. Constantin Chrysomalla sous le masque de Syméon le Nouveau Théologien // Travaux et mémoires. T. V. Paris, 1973. P. 313–327.

*Gouillard*. Procès = *J. Gouillard*. Quatre procès de mystiques à Byzance (vers 960–1143) // REB 36. 1978. P. 5–81.

*Gouillard*. Synodikon = *J. Gouillard*. Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire // Travaux et mémoires. T. II. Paris, 1967. P. 1–316.

*Gouillard*. Théodore = *J. Gouillard*. L'œuvre de saint Théodore d'Edessa // REB 5. 1947. P. 142 ff.

*Graef*. Director = *H. Graef*. The Spiritual Director in the Thought of Symeon the New Theologian // Kyriakon (Festschrift J. Quasten). T. 2. Münster, 1970. P. 608–614.

*Graef*. Mary = *H. Graef*. Mary. A History of Doctrine and Devotion. London; New York, 1963.

*Graffin*. Explication = *F. Graffin*. Explication du sens mystique des membres du corps du Christ // Parole de l'Orient, 1. 1970. P. 255–279.

*Grégoire — Orgels*. Chronologie = *H. Grégoire — P. Orgels*. La chronologie des Patriarches de Constantinople et la question romaine à la fin du X^e^ siècle // Byzantion. 1954. P. 157–178.

*Gross*. Divinisation = *J. Gross*. La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Paris, 1938.

*Grumel*. Chronologie = *V. Grumel*. Nicholas II Chrysobergès et la chronologie de la vie de Syméon le Nouveau Théologien // REB 22. 1964. P. 253 ff.

*Grumel*. Invectives = *V. Grumel*. Les invectives contre les Arméniens du «catholicos Isaac» // REB 14. 1956. P. 174–194.

*Grumel*. Regestes = *V. Grumel*. Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. 1–3. Paris, 1932–1947.

*Guilland*. Mystique = *R. Guilland*. Études sur l'histoire administrative de l'Empire Byzantin: le mystique — ὁ μυστικός // REB 26. 1968. P. 279–289.

*Guillaumont*. Vision = *A. Guillaumont*. La vision de l'intellect par lui-même dans la mystique évagrienne // Mélanges de l'Université Saint-Joseph, 50. 1984. P. 255–262.

*Guillaumont*. Origines = *A. Guillaumont*. Aux origines du monachisme chrétien. Paris, 1979.

*Hahn*. Bibliothek = *A. Hahn*. Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche. Breslau, 1897.

*Hainsworth*. Paisy = *C. Hainsworth*. Staretz Paisy Velichkovsky (1722–1794). Doctrine of Spiritual Guidance. Rome, 1976.

*Halleux*. Palamisme = *A. de Halleux*. Palamisme et scholastique. Exclusivisme dogmatique ou pluriformité théologique? // Revue théologique de Louvain, 4. Louvain, 1973. P. 409–442.

*Hanson*. Allegory = *R. P. C. Hanson*. Allegory and Event. London, 1959.

*Hanson*. Tradition = *R. P. C. Hanson*. Tradition in the Early Church. London, 1962.

*Hatzopoulos*. Two Outstanding Cases = *A. Hatzopoulos*. Two Outstanding Cases in Byzantine Spirituality: Symeon the New Theologian and Macarian Homilies. Thessaloniki, 1991.

*Hausherr*. Direction = *I. Hausherr*. Spiritual Direction in the Early Christian East. Cistercian Stusies 116. Kalamazoo, Michigan, 1990.

*Hausherr*. Méthode = *I. Hausherr*. La Méthode d'oraison hésychaste. OC 36. 1927.

*Hausherr*. Mystique = *I. Hausherr — G. Horn*. Un grand mystique byzantin. OC 12. Rome, 1928. P. I–XCI.

*Hausherr*. Noms = *I. Hausherr*. Noms du Christ et voies d'oraison. OCA 157. 1960.

*Hausherr*. Nuits = *I. Hausherr*. Les Orientaux connaissent-ils les «nuits» de saint Jean de la Croix? // OCP 12. 1946. P. 5–46.

*Hausherr*. Penthos = *I. Hausherr*. Penthos. The Doctrine of Compunction in the Christian East. Cistercian Studies 53. Kalamazoo, Michigan, 1982.

*Herman*. Kommunion = *E. Herman*. Die häufigste und tägliche Kommunion in den byzantinischen Klöstern // Memorial L. Petit. Bucharest, 1948. S. 203–217.

*Hertling*. Antonius = *L. von Hertling*. Antonius der Einsielder. Innsbruck, 1929.

*Hertling*. Communio = *L. Hertling*. Communio: Church and Papacy in Early Christianity. Chicago, 1972.

*Hochstaffl*. Theologie = *J. Hochstaffl*. Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs. München, 1976.

*Holl*. Enthusiasmus = *K. Holl*. Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen. Leipzig, 1898.

*Hunger*. Badwesen = *H. Hunger*. Zum Badwesen im byzantinischen Klöstern // Klösterliche Sachkultur der Spätmittelalters. Wien, 1980. S. 353–364.

*Hussey*. Learning = *J. M. Hussey*. Church and Learning in the Byzantine Empire. Oxford, 1937.

*Ivanka*. Origenismus = *E. von Ivanka*. Der philosophische Ertrag der Auseinandersetzung Maximos des Bekenners mit dem Origenismus // Jahrbuch der Österreichischen byzantinischen Gesellschaft, 7. 1958. S. 23–49.

*Ivanka*. Plato = *E. von Ivanka*. Plato Christianus. Paris, 1990.

*Jaeger*. Works = *W. Jaeger*. Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius. Leiden, 1954.

*Janin*. Géographie = *R. Janin*. La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin. Paris, 1953.

*Janin*. Monachisme = *R. Janin*. Monachisme byzantin au Moyen Age, commende et typica (X^e^–XIV^e^ siècle) // REB 22. 1964. P. 5–44.

*Jeffreys*. Literature = *E. M. and M. J. Jeffreys*. Popular Literature in Late Byzantium. London, 1983.

*Jenkins*. Glory = *D. Jenkins*. The Glory of Man. London, 1967.

*Joanta*. Roumanie = *R. Joanta*. Roumanie. Tradition et culture hésychastes. Bellefontaine, 1987.

*Katz*. Mysticism = *S. T. Katz*. Mysticism and Religious Traditions. Oxford, 1983.

*Kazhdan*. System = *A. Kazhdan*. Das System der Bilder und Metaphern in den Werken Symeons des «Neuen» Theologen // Unser ganzes Leben Christus unserem Gott überantworten. Festschrift F. von Lilienfeld. Göttingen, 1982. S. 221–239.

*Kazhdan — Constable*. People = *A. Kazhdan — G. Constable*. People and Power in Byzantium. An Introduction to Modern Byzantine Studies. Washington, 1982.

*Kazhdan — Epstein*. Change = *A. Kazhdan — A. W. Epstein*. Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries. Berkley; Los Angeles; London, 1985.

*Kelly*. Doctrines = *J. N. D. Kelly*. Early Christian Doctrines. London, 1968.

*Koder*. SC 156 = *J. Koder*. Introduction // *Syméon le Nouveau Théologien*. Hymnes. T. I. SC 156. 1969. P. 17–104.

*Krausmüller*. Stoudios = *D. Krausmüller*. The Monastic Communities of Stoudios and St. Mamas in the Second Half of the Tenth Century // The

Theotokos Evergetis and Eleventh-Century Monasticism. Ed. M. Mullet and A. Kirby. Belfast, 1994. P. 67–85.

*Krivochéine*. Ἀνυπερήφανος = *B. Krivochéine*. Ὁ ἀνυπερήφανος Θεός. St Symeon the New Theologian and Early Christian Popular Piety // Studia Patristica II. TU 64. Berlin, 1957. P. 485–494.

*Krivochéine*. Essence = *B. Krivochéine*. «Essence créée» et «essence divine» dans la théologie spirituelle de saint Syméon le Nouveau Théologien // Messager de l'Exarchat du Patriarchat russe en Europe occidentale, 75–76. Paris, 1971. P. 151–170.

*Krivochéine*. Ivresse = *B. Krivochéine*. Le thème de l'ivresse spirituelle dans la mystique de saint Syméon le Nouveau Théologien // Studia Patristica, V. TU 80. Berlin, 1962. P. 368–376.

*Krivochéine*. SC 96 = *B. Krivochéine*. Introduction // *Syméon le Nouveau Théologien*. Catéchèses. T. I. SC 96. 1963. P. 15–203.

*Krivochéine*. Writings = *B. Krivochéine*. The Writings of St Symeon the New Theologian // OCP 20. 1954. P. 298–328.

*Krivochéine*. Zealot = *B. Krivochéine*. The Most Enthusiastic Zealot. St. Symeon the New Theologian as Abbot and Spiritual Instructor // Ostkirchliche Studien 4. Würzburg, 1955. P. 108–128.

*Krueger*. Cynics = *D. Krueger*. Cynics, Christians and Holy Fools: The Late Antique Context of Leontius of Neapolis' Life of Symeon the Fool. Ph. D. thesis. Princeton University, 1991.

*Krumbacher*. Geschichte = *K. Krumbacher*. Geschichte der byzantinischen Literatur. München, 1897.

*Lamb*. Psalms = *A. Lamb*. The Psalms in Christian Worship. London, 1962.

*Lampe*. PGL = *G. W. H. Lampe*. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1991.

*Lampe*. Seal = *G. W. H. Lampe*. The Seal of the Spirit. London; New York; Toronto, 1956.

*Lascaris*. Liberation = *D. Lascaris*. The Liberation of Man in Symeon the New Theologian. D. Phil. thesis. Oxford, 1969.

*Lawson*. Theology = *J. Lawson*. The Biblical Theology of Saint Irenaeus. London, 1948.

*Leloir*. Désert = *L. Leloir*. Désert et communion // Spiritualité Orientale 26. Bellefontaine, 1978.

*Lemerle*. Elèves = *P. Lemerle*. Elèves et professeurs à Constantinople au X^e siècle. Paris, 1969.

*Lemerle*. Humanisme = *P. Lemerle*. Le premier humanisme byzantin. Paris, 1971.

*Lequien*. Oriens = *M. Lequien*. Oriens Christianus. Paris, 1740.

*Leroy*. Réforme = *J. Leroy*. La réforme studite // Il monachesimo orientale. OCA 153. 1958. P. 181–214.

*Leroy*. Vie = *J. Leroy*. La vie quotidienne du moine studite // Irénikon 27. Chevetogne, 1954. P. 21–50.

*Lewy*. Ebrietas = *H. Lewy*. Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik. Giessen, 1929.

*Lossky*. Image = *V. Lossky*. In the Image and Likeness of God. New York, 1985.

*Lossky*. Mystical Theology = *V. Lossky*. The Mystical Theology of the Eastern Church. New York, 1976.

*Lossky*. Vision = *V. Lossky*. The Vision of God. London, 1963.

*Lot-Borodine*. Cabasilas = *M. Lot-Borodine*. La vie et l'œuvre de Nicolas Cabasilas. Paris, 1958.

*Lot-Borodine*. Déification = *M. Lot-Borodine*. La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs. Paris, 1970.

*Lot-Borodine*. Larmes = *M. Lot-Borodine*. Le mystère du «don des larmes» dans l'Orient chrétien // La vie spirituelle 48. Juvisy, 1936. P. 65–110.

*Louth*. Denys = *A. Louth*. Denys the Areopagite. London, 1989.

*Louth*. Origins = *A. Louth*. The Origins of the Christian Mystical Tradition. Oxford, 1981.

*Lundberg*. Typologie = *P. Lundberg*. La typologie baptismale dans l'ancienne Église. Uppsala, 1942.

*Magdalino*. Bath = P. Magdalino. Church, Bath and Diakonia in Medieval Constantinople // Church and People in Byzantium. Ed. R. Morris. Birmingham, s. a. P. 165–188.

*Magdalino*. Holy Man = *P. Magdalino*. The Byzantine Holy Man in the Twelfth Century // The Byzantine Saint. Ed. S. Hackel. London, 1981. P. 51–66.

*Malherbe — Ferguson*. Introduction = *A. J. Malherbe — E. Ferguson*. Introduction // *Gregory of Nyssa*. The Life of Moses. New York; Ramsey; Toronto, 1978. P. 1–23.

*Maloney*. Mystic = *G. Maloney*. The Mystic of Fire and Light. Denville, New Jersey, 1975.

*Mambrino*. Mains = *J. Mambrino*. Les deux mains de Dieu dans l'œuvre de saint Irénée // NRTh 79. 1957. P. 355–370.

*Mango*. Byzantium = *C. Mango*. Byzantium, the Empire of New Rome. London, 1980.

*Mango*. Image = *C. Mango*. Byzantium and Its Image. London, 1984.

*Mantzaridis*. Deification = *G. Mantzaridis*. Deification of Man. New York, 1984.

*Martin*. Controversy = *E. J. Martin*. A History of the Iconoclastic Controversy. London, 1930.

*Martin*. Illustration = *J. R. Martin*. The Illustration of the Heavenly Ladder of John Climacus. Princeton, 1954.

*Mason*. Conceptions = *A. J. Mason*. Conceptions of the Church in Early Times // *H. B. Swete*. Essays on the Early History of the Church and Its Ministry. London, 1918. P. 3–56.

*Mateos*. Horologion = *J. Mateos*. Un horologion inédit de S. Sabas // Mélanges E. Tisserant, III. Studi e testi, 233. Vatican, 1964. P. 47–76.

*Mateos*. Typicon = *J. Mateos*. Le typicon de la Grande Église (Ms. Saint-Croix No. 40, X^e^ siècle). T. 1–2. OCA 165–166. 1962.

*McGuckin*. Symeon = *J. A. McGuckin*. Symeon the New Theologian and Byzantine Monasticism // Mount Athos and Byzantine Monasticism. Papers From the 28th Symposium of Byzantine Studies. Birmingham, 1994.

*McKinnon*. Music = *J. McKinnon*. Music in Early Christian Literature. Cambridge, 1993.

*Mensbrugge*. Prayer-time = *A. van der Mensbrugge*. Prayer-time in Egyptian Monasticism (320–450) // Studia Patristica II. TU 64. Berlin, 1957. P. 435–454.

*Merki*. Ὁμοίωσις = *H. Merki*. Ὁμοίωσις Θεοῦ von der platonischen Augleichung auf Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. Fribourg, 1952.

*Mersch*. Corps = *E. Mersch*. Le Corps mystique du Christ. Bruxelles; Paris, 1951.

*Meyendorff*. Byzantine Theology = *J. Meyendorff*. Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Terms. London; Oxford, 1975.

*Meyendorff*. Christ = *J. Meyendorff*. Christ in Eastern Christian Thought. Washington, 1969.

*Meyendorff*. Hesychasm = *J. Meyendorff*. Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems. London, 1974.

*Meyendorff*. Messalianism = *J. Meyendorff*. Messalianism or Anti-Messalianism: A Fresh Look at the Macarian Problem // Kyriakon. Festschrift J. Quasten. Vol. 2. Münster, 1970. S. 285–290.

*Meyendorff*. Palamas = *J. Meyendorff*. St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality. New York, 1974.

*Meyendorff*. Russia = *J. Meyendorff*. Byzantium and the Rise of Russia. New York, 1989.

*Meyendorff*. Study = *J. Meyendorff*. A Study of Gregory Palamas. London, 1964.

*Meyendorff*. Tradition = *J. Meyendorff*. Living Tradition. New York, 1978.

*Meyendorff*. Trends = *J. Meyendorff*. Spiritual Trends in Byzantium in the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries // Art et société à Byzance sous les Paléologues. Actes du Colloque organisé par l'Association internationale des études byzantines à Venise en septembre 1968. Venice, 1971. P. 53–71.

*Mersch*. Christ = *E. Mersch*. The Whole Christ. The Historical Development of the Doctrine of the Mystical Body in Scripture and Tradition. London, 1956.

*Miquel*. Conscience = *P. Miquel*. La conscience de la grâce selon Syméon le Nouveau Théologien // Irénikon, 42. Chevetogne, 1969. P. 314–342.

*Miquel*. Lexique = *P. Miquel*. Lexique du désert. Étude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec ancien. Bellefontaine, 1986.

*Moda*. Christ = *A. Moda*. Le Christ dans la vie chrétienne. Une lecture des catéchèses de Syméon le Nouveau Théologien // Nicolaus 1, 1993 (Bari). P. 103–144.

*Moreschini*. Luce = *C. Moreschini*. Luce e purificazione nella dottrina di Gregorio Nazianzeno // Augustinianum 13. P. 535–549.

*Moreschini*. Platonismo = *C. Moreschini*. Il platonismo christiano di Gregorio Nazianzeno // Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa III, 4. 1974. P. 1347–1392.

*Moreschini*. SC 358 = *C. Moreschini*. Introduction // *Grégoire de Nazianze*. Discours 38–41. SC 358. 1990. P. 8–101.

*Morris*. Saint = *R. Morris*. The Political Saint of the Eleventh Century // The Byzantine Saint. Ed. S. Hackel. London, 1981. P. 43–50.

*Murray*. Symbols = *R. Murray*. Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition. Cambridge, 1975.

*Nellas*. Deification = *P. Nellas*. Deification in Christ. New York, 1987.

*Noret*. Grégoire = *J. Noret*. Grégoire de Nazianze, l'auteur le plus cité, après la Bible, dans la littérature ecclésiastique byzantine // II Symposium Nazianzenum. Paderborn; München; Wien; Zürich, 1983. P. 259–266.

*Oikonomidès*. Listes = *N. Oikonomidès*. Les listes de préséances byzantines des IX^e^ et X^e^ siècles. Paris, 1972.

*Ostrogorsky*. History = *G. Ostrogorsky*. History of the Byzantine State. 5th ed. Oxford, 1993.

*Pares*. Russia = *B. Pares*. A History of Russia. London, 1936.

*Pargoire*. Église = *J. Pargoire*. L'Église byzantine de 527 à 847. Paris, 1932.

*Pelikan*. Light = *J. Pelikan*. The Light of the World. New York, 1962.

*Pelikan*. Spirit = *J. Pelikan*. Christian Tradition. Vol. II: The Spirit of Eastern Christendom (600–1700). Chicago, 1977.

*Perczel*. Parallèles = *I. Perczel*. Parallèles entre Syméon le Nouveau Théologien et Denys l'Aréopagite // Denys l'Aréopagite et sa posterité en Orient et en Occident. Colloque du Centre National de la Recherche Scientifique. Paris, 21–24 September 1994.

*Petit*. Documents = *L. Petit*. Documents inédits sur le concile de 1166 et ses derniers adversaires // Византийский временник 11. СПб., 1904. С. 479–493.

*Pitra*. Monumenta, II = *J. B. Pitra*. Iuris ecclesiastici graecorum historia et monumenta. T. II. Roma, 1868.

*Places*. Catéchèse = *E. des Places*. Une Catéchèse inédite de Diadoque de Photicé // RSR 40. 1952. P. 129–138.

*Plumpe*. Mater = *J. C. Plumpe*. Mater Ecclesia. Washington, 1943.

*Prestige*. Fathers = *G. L. Prestige*. Fathers and Heretics. London, 1958.

*Quasten*. Patrology = *J. Quasten*. Patrology. 5th ed. Vol. I–III. Westminster, Maryland, 1990.

*Rahner*. Symbole = *H. Rahner*. Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter. Salzburg, 1964.

*Regnault*. Vie = *L. Regnault*. La vie quotidienne des Pères du désert en Egypte au IV^e^ siècle. Paris, 1990.

*Rigo*. Niceforo = *A. Rigo*. Niceforo l'Esicasta (XIII sec.), alcune considerazioni sulla vita e sull' opera // Amore del bello. Studi sulla Filokalia. Roma, 1989. P. 87–93.

*Rist*. Philosophy = *J. M. Rist*. Stoic Philosophy. Cambridge, 1969.

*Roques*. Univers = *R. Roques*. L'Univers dionysien. Paris, 1954.

*Rorem*. Symbolism = *P. Rorem*. Biblical and Liturgical Symbolism within the Pseudo-Dionysian Synthesis. Toronto, 1984.

*Rosenthal-Kamarinea*. Symeon = *I. Rozenthal-Kamarinea*. Symeon der Neue Theologe und Symeon Studites. Ein Vorbid der Liebe des Schulers zum Lehrer // Oecumenische Einhelt 3. 1952. P. 103–120.

*Rosenthal-Kamarinea*, Studites = *I. Rozenthal-Kamarinea*. Symeon Studites, ein heiliger Narr // Akten des XI Internationalen Byzantinistenkongresses 1958. München, 1960. S. 515–520.

*Rossum*. Problem = *J. van Rossum*. The Ecclesiological Problem in St. Symeon the New Theologian. M. Th. thesis. New York, 1976.

*Rousseau*. Pachomius = *H. Rousseau*. Pachomius. California; London, 1985.

*Russell*. Deification = *N. Russell*. The Concept of Deification in the Early Greek Fathers. D. Phil. thesis. Oxford, 1988.

*Rydèn*. The Holy Fool = *L. Rydèn*. The Holy Fool // The Byzantine Saint. Ed. S. Hackel. London, 1981. P. 106–113.

*Salaville*. Messe = *A. Salaville*. Messe et communion d'après les Typica monastiques byzantins // OCP 13, 1–2. 1947. P. 282–298.

*Schmemann*. Introduction = *A. Schmemann*. Introduction to Litugrical Theology. New York, 1986.

*Schmemann*. Tradition = *A. Schmemann*. Liturgy and Tradition. Ed. Thomas Fisch. New York, 1990.

*Ševčenko*. Hagiography = *I. Ševčenko*. Hagiography of the Iconoclast Period // Iconoclasm. Ed. A. Bryer and J. Herrin. Birmingham, 1975. P. 113–131.

*Sherwood*. Ambigua = *P. Sherwood*. The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism. Rome, 1955.

*Sherwood*. Exposition = *P. Sherwood*. Exposition and Use of Scripture in St. Maximus as Manifest in Quaestiones ad Thalassium // OCP 24. 1958. P. 202–207.

*Sherwood*. Origenismus = *P. Sherwood*. Maximus und Origenismus // Arché kai telos. Berichte zum XI. Internationalen Byzantinistenkongress. München, 1958.

*Simonetti*. Giovanni = *M. Simonetti*. Giovanni 14:28 della controversa Ariana // Kyriakon. Festschrift J. Quasten. Vol. 2. Münster, 1970. S. 151–161.

*Simonetti*. Interpretation = *M. Simonetti*. Biblical Interpretation in the Early Church. Edinbugrh, 1994.

*Špidlik*. Joseph = *T. Špidlik*. Joseph de Volokolamsk. Roma, 1956.

*Staats*. Macarios = *R. Staats*. Einleitung // *Macarios / Symeon*. Epistola Magna. Göttingen, 1984. S. 11–83.

*Stathopoulos*. Gottesliebe = *D. Stathopoulos*. Die Gottesliebe bei Symeon, dem neuen Theologen. Bonn, 1964.

*Stewart*. Working = *C. Stewart*. «Working the Earth of the Heart». The Messalian Controversy in History, Texts and Language to AD 431. Oxford, 1991.

*Sullivan*. Image = *J. E. Sullivan*. The Image of God. The Doctrine of St Augustine and Its Influence. Dubuque, Iowa, 1963.

*Sylvia Mary*. Tears = *Sister Sylvia Mary*. St. Symeon the New Theologian and the Way of Tears // Studia Patristica X. Berlin, 1970. P. 431–435.

*Taft*. Athos = *R. Taft*. Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite // DOP 42. 1988. P. 179–194.

*Taft*. Hours = *R. Taft*. The Liturgy of the Hours in East and West. Collegeville, Minessota, 1986.

*Thayer*. Lexicon NT = *J. H. Thayer*. A Greek-English Lexicon of the New Testament. Edinburgh, 1901.

*Thunberg*. Man = *L. Thunberg*. Man and the Cosmos. The Vision of St. Maximus the Confessor. New York, 1985.

*Thunberg*. Microcosm = *L. Thunberg*. Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Lund, 1965.

*Thunberg*. Symbol = *L. Thunberg*. Symbol and Mystery in St. Maximus the Confessor // Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur. Fribourg, 1982. P. 285–308.

*Torjesen*. Procedure = *K. J. Torjesen*. Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis. Berlin; New York, 1986.

*Trigg*. Interpretation = *J. M. Trigg*. Biblical Interpretation. Wilmington Delaware, 1988.

*Turner*. Fatherhood = *H. Turner*. Symeon the New Theologian and Spiritual Fatherhood. Leiden; New York; Köln, 1990.

*Veilleux*. Liturgie = *A. Veilleux*. La liturgie dans le cénobitisme pachomien au quatrième siècle // Studia Anselmiana 57. Roma, 1968.

*Veniamin*. Transfiguration = *Ch. N. Veniamin*. The Transfiguration of Christ in Greek Patristic Literature. D.Phil. thesis. Oxford, 1991.

*Vermes*. Bible = *G. Vermes*. Bible and Midrash: Early Old Testament Exegesis // The Cambridge History of the Bible. Vol. 1. Cambridge, 1970. P. 199–231.

*Volk*. Klosterbibliotheken = *O. Volk*. Die byzantinische Klosterbibliotheken von Konstantinopel, Thessalonike und Kleinasien. München, 1974.

*Völker*. Maximus = *W. Völker*. Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens. Wiesbaden, 1965.

*Völker*. Praxis = *W. Völker*. Praxis und Theoria bei Symeon dem neuen Theologen. Ein Beitrag zur byzantinischen Mystik. Wiesbaden, 1974.

*Völker*. Scala = *W. Völker*. Scala Paradisi. Eine Studie zu Iohannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem neuen Theologen. Wiesbaden, 1968.

*Wallace-Hadrill*. Nature = *D. S. Wallace-Hadrill*. The Greek Patristic View on Nature. Manchester, 1968.

*Ward*. Apophthegmata = *B. Ward*. Apophtegmata Matrum // Studia Patristica, XVI. Berlin, 1985. P. 63–66.

*Ware*. Baptism = *K. T. Ware*. The Sacrament of Baptism and the Ascetic Life in the Teaching of Mark the Monk // Studia Patristica, X. Berlin, 1970. P. 441–452.

*Ware*. Christodoulos = *Kallistos Ware*. The Monastic Ideal according to St. Christodoulos of Patmos // Ἱερὰ Μονὴ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου — 900 χρόνια ἱστορικῆς μαρτυρίας (1088–1988). Athens, 1989. P. 23–34.

*Ware*. Church = *T. Ware*. The Orthodox Church. London, 1993.

*Ware*. Father = *Kallistos T. Ware*. The Spiritual Father in Saint John Climacus and Saint Symeon the New Theologian // Studia Patristica, XVIII, 2. Kalamazoo; Louvain, 1989. P. 299–316.

*Ware*. Introductory Note = *K. Ware*. Introductory Note // The Philokalia. The Complete Text. Translated from the Greek by G. E. H. Palmer, Philip Sherard and Kallistos Ware. Vol. 3. London; Boston, 1984. P. 282–284.

*Ware*. Traités = *K. Ware*. Introduction // *Marc le Moine*. Traités spirituels et théologiques. Bellefontaine, 1985. P. IX–LI.

*Ware*. Meaning = *Archimandrite Kallistos Ware*. The Meaning of the Great Fast // The Lenten Triodion. London, 1977. P. 13–68.

*Ware*. Monk = *K. Ware*. The Monk and the Married Christian // ECR 6, 1. 1974. P. 72–83.

*Ware*. Mystery = *K. Ware*. The Mystery of God and Man in St. Symeon the New Theologian // Sobornost 6/4. London, 1971. P. 227–236.

*Ware*. Pathos = *K. T. Ware*. The Meaning of «Pathos» in Abba Isaias and Theodoret of Cyrus // Studia Patristica, XX. Louvain, 1989. P. 315–322.

*Ware*. Symeon = *T. Ware*. Symeon der Neue Theologe // LTK IX. 1964. P. 1215–1216.

*Ware*. Synagoge = *K. Ware*. Prayer and the Sacraments in the Synagoge // The Theotokos Evergetis and Eleventh-Century Monasticism. Ed. M. Mullet and A. Kirby. Belfast, 1994. P. 325–347.

*Ware*. Transfiguration = *T. Ware*. The Transfiguration of the Body // Sobornost 4/8. London, 1963. P. 420–434.

*Wellesz*. History = *E. Wellesz*. A History of Byzantine Music and Hymnography. Oxford, 1967.

*Wheeler Robinson*. Man = *H. Wheeler Robinson*. The Christian Doctrine of Man. Edinburgh, 1926.

*Williams*. Fall = *N. P. Williams*. The Ideas of the Fall and of Original Sin. London, 1927.

*Wilson*. Libraries = *N. G. Wilson*. The Libraries of the Byzantine World // Greek, Roman and Byzantine Studies 8. Durham, 1967. P. 53–80.

*Wilson*. Scholars = *N. G. Wilson*. Scholars of Byzantium. London, 1983.

*Wingren*. Man = *G. Wingren*. Man and the Incarnation. A Study in the Biblical Theology of Irenaeus. Philadelphia, 1959.

*Winslow*. Dynamics = *D. F. Winslow*. The Dynamics of Salvation. A Study in Gregory of Nazianzus. Philadelphia, 1979.

*Wirth*. Θεολόγος = P. Wirth. Καινὸς θεολόγος // Oriens Christianus,

45. Wiesbaden, 1961. P. 127–128.

*Wolfson*. Philosophy = *H. A. Wolfson*. The Philosophy of the Church Fathers. Cambridge, Massachusetts; London, 1970.

*Yannopoulos*. Société = *P. A. Yannopoulos*. La société profane dans l'empire byzantin des VII[e], VIII[e] et IX[e] siècles. Louvain, 1975.

*Yousif*. Eucharistie = *P. Yousif*. L'Eucharistie chez saint Ephrem de Nisibe. OCA 224. 1984.

*Zizioulas*. Being = *John D. Zizioulas*. Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. London, 1985.

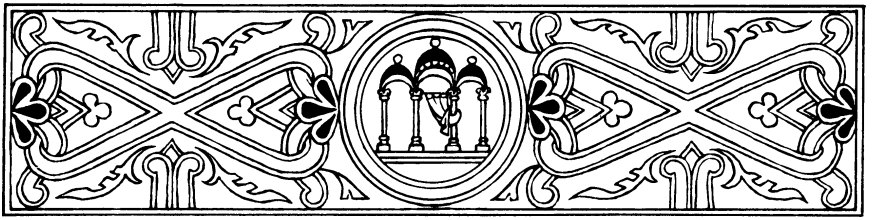
*Ἐλεόπουλος*. Βιβλιοθήκη = *Ν. Ξ. Ἐλεόπουλος*. Ἡ Βιβλιοθήκη καὶ τὸ βιβλιογραφικὸν ἐγραστήριον τῆς μονῆς τῶν Στουδίου. Ἀθῆναι, 1967.

*Μικραγιαννανίτης*. Κατάλογος = *Γεράσιμος μοναχὸς Μικραγιαννανίτης*. Κατάλογος χειρογράφων κοδικῶν τῆς... Σκήτης τῆς ἁγίας Θεομήτορος Ἄννης. Ἀθῆναι, 1961.

*Σάκκος*. Πατήρ = *Στ. Σάκκος*. Ὁ Πατήρ Μου μείζων Μού ἐστιν. Τ. I–II. Θεσσαλονίκη, 1966–1968.

*Χρήστου*. Εἰσαγωγή = *Π. Χρήστου*. Εἰσαγωγή // Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου Βίος, Κεφάλαια, Εὐχαριστίαι. Θεσσαλονίκη, 1983. Σ. 9–33.

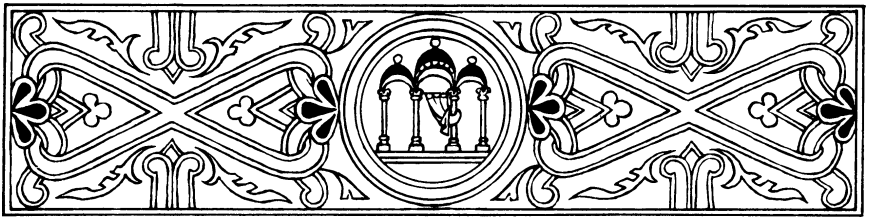
*Χρήστου*. Νικήτα = *Ρ. Χρήστου*. Εἰσαγωγή // Νικήτα Στηθάτου μυστικὰ συγγράμματα. Θεσσαλονίκη, 1957.



# СОКРАЩЕНИЯ

ACO = Acta Conciliorum Oecumenicorum. Ed. E. Schwartz. Berlin.
CC = Corpus Christianorum. Tournhout; Paris.
CCG = Corpus Christianorum, series graeca. Tournhout; Paris.
CCL = Corpus Christianorum, series latina. Tournhout; Paris.
DHGE = Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques. Paris.
DOP = Dumbarton Oaks Papers. Washington, D.C.
DSp = Dictionnaire de spiritualité. Ed. M. Viller. Paris.
DTC = Dictionnaire de théologie catholique. Ed. A. Vacant, E. Mangenot, E. Ammann. Paris, 1903–1950.
ECQ = Eastern Churches Quarterly. Ramsgate.
ECR = Eastern Churches Review. London.
GCS = Die grechischen christlichen Schriftsteller. Leipzig; Berlin.
LTK = Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg i. B.
NRTh = Nouvelle revue théologique. Tournai.
OC = Orientalia Christiana. Roma.
OCA = Orientalia Christiana Analecta. Roma.
OCP = Orientalia Christiana Periodica. Roma.
ODByz = The Oxford Dictionary of Byzantium. Ed. A. Kazhdan. Oxford.
PG = Patrologiae cursus completus, series graeca. Ed. J-P. Migne. Paris.
PL = Patrologiae cursus completus, series latina. Ed. J.-P. Migne. Paris.
PO = Patrologia Orientalis. Ed. R. Graffin, F. Nau. Paris.
PTS = Patristische Texte und Studien. Hrsg. von K. Aland, E. Mühlenberg. Berlin; New York.
REB = Revue des études byzantines. Paris.
ROC = Revue de l'Orient chrétien. Paris.

RSR = Recherches de sciences religieuses. Paris.
SB = Supplementa byzantina. Berlin.
SC = Sources Chrétiennes. Paris.
TU = Texte und Untersuchungen. Leipzig; Berlin.
Εὐεργετινός = Εὐεργετινός, ἤτοι Συναγωγὴ τῶν θεοφθόγγων ῥημάτων καὶ διδασκαλιῶν τῶν θεοφόρων καὶ ἁγίων Πατέρων. Τ. I–IV. Ἀθῆναι, 1990.
Φιλοκαλία = Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν. Τ. I–V. Ἀθῆναι, 1957–1963.



# ТАБЛИЦА СООТВЕТСТВИЙ

## Слова Богословские, Нравственные, Огласительные; Благодарения; Послания

| Греч. текст по изданию SC | Перевод св. Феофана Затворника | Греч. текст по изданию SC | Перевод св. Феофана Затворника |
|---|---|---|---|
| Theol. 1 | Слово 60 | Cat. 12 | Слово 77 |
| Theol. 2 | Слово 61 | Cat. 13 | Слово 42 |
| Theol. 3 | Слово 62 | Cat. 14 | Слово 65 |
| Eth. 1 | Слово 45 | Cat. 15 | Слово 25 |
| Eth. 2 | Слово 26 | Cat. 16 | Слово 86 |
| Eth. 3 | Слово 52 | Cat. 17 | Слово 92 |
| Eth. 4 | Слово 84 | Cat. 18 | [Слово 88] |
| Eth. 5 | Слово 63 | Cat. 19 | [Слово 27] |
| Eth. 6 | Слово 83 | Cat. 20 | Слово 72 |
| Eth. 7 | Слово 78 | Cat. 21 | — |
| Eth. 8 | Слово 58 | Cat. 22 | Слово 56 |
| Eth. 9 | Слово 80 | Cat. 23 | Слово 67 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| Eth. 10 | Слово 57 | Cat. 24 | Слово 49 |
| Eth. 11 | Слово 82 | Cat. 25 | Слово 43 |
| Eth. 12 | Слово 34 | Cat. 26 | Слово 71 |
| Eth. 13 | Слово 35 | Cat. 27 | Слово 50 |
| Eth. 14 | Слово 41 | Cat. 28 | Слово 79 |
| Eth. 15 | Слово 85 | Cat. 29 | Слово 47 |
| Cat. 1 | Слово 53 | Cat. 30 | Слово 69 |
| Cat. 2 | [Сл. 19+3] | Cat. 31 | Слово 70 |
| Cat. 3 | Слово 73 | Cat. 32 | Слово 64 |
| Cat. 4 | Слово 75 | Cat. 33 | Слово 59 |
| Cat. 5 | Слово 66 | Cat. 34 | Слово 89 |
| Cat. 6 | Слово 81 | Euch. 1 | Слово 90 |
| Cat. 7 | Слово 74 | Euch. 2 | Слово 91 |
| Cat. 8 | Слово 54 | Ep. 1 (Holl) | — |
| Cat. 9 | Слово 21 | Ep. 2 (неизд.) | Слово 32 |
| Cat. 10 | Слово 55 | Ep. 3 (неизд.) | Слово 11 |
| Cat. 11 | Слово 76 | Ep. 4 (неизд.) | Слово 87 |

## Главы

### 100 глав практических и богословских (Cap. 1)

| Издание SC = Пер. еп. Илариона | Перевод св. Феофана Затворника | Издание SC = Пер. еп. Илариона | Перевод св. Феофана Затворника |
|---|---|---|---|
| 1 | — | 51 | 35 |
| 2 | — | 52 | — |
| 3 | — | 53 | 36 |
| 4 | — | 54 | 37 |
| 5 | — | 55 | 38 |
| 6 | — | 56 | 39 |
| 7 | — | 57 | 40 |
| 8 | — | 58 | 41 |
| 9 | — | 59 | 42 |
| 10 | 1 | 60 | 43 |
| 11 | 2 | 61 | 44 |
| 12 | 3 | 62 | 45 |
| 13 | 4 | 63 | 46 |
| 14 | 5 | 64 | 47 |
| 15 | 6 | 65 | 48 |
| 16 | 7 | 66 | 49 |
| 17 | 8 | 67 | 50 |
| 18 | 9 | 68 | 51 |
| 19 | 10 | 69 | 52 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 20 | 11 | 70 | — |
| 21 | 12 | 71 | — |
| 22 | 13 | 72 | — |
| 23 | 14 | 73 | — |
| 24 | 15 | 74 | — |
| 25 | 16 | 75 | — |
| 26 | 17 | 76 | — |
| 27 | 18 | 77 | — |
| 28 | 19 | 78 | — |
| 29 | 20 | 79 | — |
| 30 | — | 80 | 53 |
| 31 | — | 81 | 54 |
| 32 | — | 82 | 55 |
| 33 | — | 83 | 56 |
| 34 | — | 84 | — |
| 35 | — | 85 | 57 |
| 36 | — | 86 | 58 |
| 37 | 21 | 87 | — |
| 38 | 22 | 88 | — |
| 39 | 23 | 89 | — |
| 40 | 24 | 90 | — |
| 41 | 25 | 91 | — |
| 42 | 26 | 92 | — |
| 43 | 27 | 93 | — |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 44 | 28 | 94 | — |
| 45 | 29 | 95 | — |
| 46 | 30 | 96 | — |
| 47 | 31 | 97 | — |
| 48 | 32 | 98 | — |
| 49 | 33 | 99 | — |
| 50 | 34 | 100–101 | — |

## Другие 25 глав умозрительных и богословских (Cap. 2)

| Издание SC = Пер. еп. Илариона | Перевод св. Феофана Затворника | Издание SC = Пер. еп. Илариона | Перевод св. Феофана Затворника |
|---|---|---|---|
| 1 | 134 | 14 | 144 |
| 2 | 135 | 15 | 145 |
| 3 | 136 | 16 | 146 |
| 4 | — | 17 | 147 |
| 5 | 137 | 18 | 148 |
| 6 | — | 19 | 149 |
| 7 | 138 | 20 | 150 |
| 8 | 59 | 21 | 60 |
| 9 | 139 | 22 | 151 |
| 10 | 140 | 23 | 152 |
| 11 | 141 | 24 | 153 |
| 12 | 142 | 25 | 154 |
| 13 | 143 | | |

## Другие 100 глав богословских и практических (Cap. 3)

| Издание SC = Пер. еп. Илариона | Перевод св. Феофана Затворника | Издание SC = Пер. еп. Илариона | Перевод св. Феофана Затворника |
|---|---|---|---|
| 1 | 155 | 53 | 92 |
| 2 | 156 | 54 | 93 |
| 3 | 61 | 55 | 91 |
| 4 | 157 | 56 | 95 |
| 5 | 62 | 57 | 96 |
| 6 | 158 | 58 | 97 |
| 7 | 72 | 59 | 94 |
| 8 | 73 | 60 | 98 |
| 9 | 74 | 61 | 99 |
| 10 | 75 | 62 | 176 |
| 11 | 76 | 63 | 177 |
| 12 | 77 | 64 | 178 |
| 13 | 78 | 65 | 100 |
| 14 | 63 | 66 | 101 |
| 15 | 64 | 67 | 102 |
| 16 | 65 | 68 | 103 |
| 17 | 66 | 69 | 104 |
| 18 | 67 | 70 | 105 |
| 19 | 68 | 71 | 106 |
| 20 | 69 | 72 | 107 |

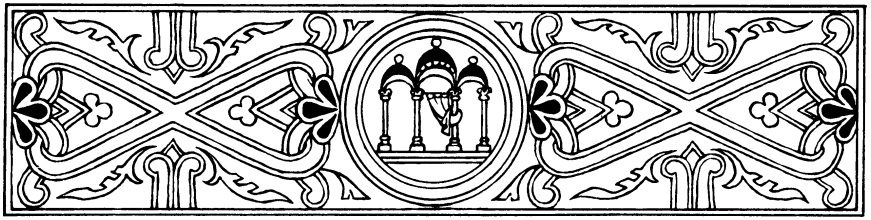
| | | | |
|---|---|---|---|
| 21 | 70 | 73 | 108 |
| 22 | 159 | 74 | 179 |
| 23 | 71 | 75 | 109 |
| 24 | 160 | 76 | 110 |
| 25 | 161 | 77 | — |
| 26 | 79 | 78 | 180 |
| 27 | 80 | 79 | 111 |
| 28 | 81 | 80 | 112 |
| 29 | 82 | 81 | 113 |
| 30 | 162 | 82 | 114 |
| 31 | 163 | 83 | 115 |
| 32 | 164 | 84 | 116 |
| 33 | 165 | 85 | 117 |
| 34 | 166 | 86 | 119 |
| 35 | 167 | 87 | 118 |
| 36 | 168 | 88 | 120 |
| 37 | 169 | 89 | 121 |
| 38 | 170 | 90 | 122 |
| 39 | 171 | 91 | 123 |
| 40 | 172 | 92 | 129 |
| 41 | 173 | 93 | 124 |
| 42 | 174 | 94 | 125 |
| 43 | 175 | 95 | 130 |
| 44 | — | 96 | 126 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 45 | 83 | 97 | 127 |
| 46 | 84 | 98 | 128 |
| 47 | 85 | 99 | 131 |
| 48 | 86 | 100 | 132 |
| 49 | 87 | — | 181 |
| 50 | 88 | — | 182 |
| 51 | 89 | [Житие 31] | 183 |
| 52 | 90 | [Житие 30] | 184 |

## Гимны

| Греч. текст по изданию SC | Пер. иером. Пантелеимона (Успенского) | Греч. текст по изданию SC | Пер. иером. Пантелеимона (Успенского) |
|---|---|---|---|
| 1 | 27 | 31 | 42 |
| 2 | 28 | 32 | 51 |
| 3 | 48 | 33 | 43 |
| 4 | 19 | 34 | 17 |
| 5 | 18 | 35 | 16 |
| 6 | 5 | 36 | 15 |
| 7 | 49 | 37 | 53 |
| 8 | 4 | 38 | 44 |
| 9 | 29 | 39 | 12 |
| 10 | 57 | 40 | 13 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 11 | 32 | 41 | 33 |
| 12 | 36 | 42 | 14 |
| 13 | 6 | 43 | 26 |
| 14 | 30 | 44 | 34 |
| 15 | 58 | 45 | 45 |
| 16 | 7 | 46 | 10 |
| 17 | 2 | 47 | 52 |
| 18 | 37 | 48 | 11 |
| 19 | 38 | 49 | 24 |
| 20 | 39 | 50 | 46 |
| 21 | 59 | 51 | 23 |
| 22 | 40 | 52 | 47 |
| 23 | 41 | 53 | — |
| 24 | 8 | 54 | 56 |
| 25 | 31 | 55 | 3 |
| 26 | 9 | 56 | 35 |
| 27 | 20 | 57 | 25 |
| 28 | 21 | 58 | 50 |
| 29 | 22 | — | 54; 55 |
| 30 | 1 | — | 60 |



# СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие ..... 9

От автора ..... 13

**Введение** ..... 16
1. Жизнь преподобного Симеона ..... 16
2. Творения преподобного Симеона ..... 36
3. Издания и переводы творений преподобного Симеона ..... 44
4. Цель и содержание настоящей работы ..... 49

*Глава I*
**Преподобный Симеон и Священное Писание** ..... 56
1. Священное Писание в православной Традиции ..... 56
2. Учение преподобного Симеона о Священном Писании ..... 64
3. Библейские аллюзии и цитаты у преподобного Симеона ..... 68
4. Примеры толкования библейских текстов
у преподобного Симеона ..... 72
5. От буквы к духу ..... 80
6. От аллегории к мистической типологии ..... 82

*Глава II*
**Преподобный Симеон и богослужение** ..... 95
1. Основные принципы и элементы богослужения
в раннем монашестве ..... 96

2. Монастырское богослужение в Константинополе времен преподобного Симеона ..... 99
3. Суточный круг богослужения в писаниях преподобного Симеона ..... 104
4. Литургия и Причастие. Как часто монахи причащались? ..... 108
5. Аспекты евхаристического благочестия преподобного Симеона ..... 115
6. Годичный круг церковных праздников у преподобного Симеона ..... 124

*Глава III*
**Преподобный Симеон и студийская традиция** ..... 134
1. Студийский монастырь и его просветительская деятельность ..... 135
2. Духовное руководство в студийской традиции ..... 140
3. Сведения о жизни преподобного Симеона Студита ..... 144
4. Аскетическое учение преподобного Симеона Студита ..... 153
А. Покаяние и слезы ..... 154
Б. Молитва ..... 155
В. Духовное руководство и исповедь ..... 159
Г. Различные аспекты аскетической практики ..... 163
5. Развитие аскетических идей преподобного Симеона Студита в творениях преподобного Симеона Нового Богослова ..... 169
6. Сравнительный анализ мистицизма преподобных Симеона Студита и Симеона Нового Богослова ..... 176

*Глава IV*
**Круг келейного чтения преподобного Симеона** ..... 181
1. Что читал преподобный Симеон? Святоотеческие аллюзии и цитаты в его произведениях ..... 181
2. Преподобный Симеон и агиографическая литература ..... 188
А. Древние святые как пример для подражания ..... 188
Б. Современные святые ..... 194

*Глава V*
**Триадологическая полемика в творениях преподобного Симеона** ..... 202
1. «Отец Мой более Меня» ..... 202
2. «Как ты отделяешь Сына от Отца?..» ..... 212

*Глава VI*
**Святоотеческие основы богословия преподобного Симеона** ..... 217
1. Истинный богослов ..... 218
2. Непостижимость Бога ..... 220
3. Божественные имена ..... 225
4. Апофатическое богословие ..... 232
5. «Бог есть свет» ..... 237

*Глава VII*
**Антропология преподобного Симеона в свете патристической Традиции** ..... 244
1. Двойная природа человека ..... 246
2. Образ и подобие ..... 253
3. Предназначение человека ..... 258

*Глава VIII*
**Экклезиологические воззрения преподобного Симеона в свете патристической Традиции** ..... 266
1. Церковь и спасение ..... 267
2. Церковная иерархия ..... 275
3. Таинства ..... 281

*Глава IX*
**Мистическое богословие преподобного Симеона в контексте святоотеческого Предания** ..... 290
1. Слезы и покаяние ..... 291
2. Боговидение ..... 300
3. Божественный свет ..... 314

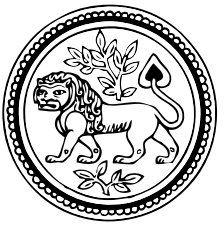
4. Экстаз ..... 335
5. Бесстрастие ..... **346**
6. Обожение ..... 353

**Заключение** ..... 374
1. Мистический опыт и церковное Предание. Место преподобного Симеона в Православной Церкви ..... 374
2. Влияние преподобного Симеона на последующее развитие восточно-христианского Предания ..... 380

Библиография ..... 395

Сокращения ..... 433

Таблица соответствий ..... 435



*Религиозно-просветительное издание*

Митрополит Иларион (Алфеев)

ПРЕПОДОБНЫЙ
СИМЕОН НОВЫЙ БОГОСЛОВ
И ПРАВОСЛАВНОЕ ПРЕДАНИЕ

Координаторы проекта:
**иеромонах Иоанн (Копейкин),**
**Лапшин И., Парфёнов И.**
Дизайн обложки **Вишнякова Е.**
Корректор **Крастошевская Т.**
Оригинал-макет **Букреева О.**, **Галина Е.**

Подписано в печать 25.07.2017. Формат 60×90/16.
Гарнитура «Antiqua». Печать офсетная.
Объем 28 усл.-печ. л. Тираж 3000 экз. Зак. № .

По вопросам приобретения издания
просьба обращаться по адресу:
Издательский дом «Познание»
115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 5
Тел.: +7 (495) 721-80-22
E-mail: textbook@doctorantura.ru

Издательство Московской Патриархии
Русской Православной Церкви
119435, Москва, ул. Погодинская, д. 18

Оптовый отдел реализации:
(499) 246-20-85, 246-52-08
Магазин на ул. Погодинской: (499) 245-30-68
Магазин на ул. Бакунинской: (499) 246-25-35
E-mail: books@rop.ru; http://www.rop.ru