

В. М. ЛУРЬЕ

ЛУЧ СВЕТА В ТЕМНОМ ВЕКЕ:
СИМЕОН НОВЫЙ БОГОСЛОВ
И ДОГМАТИКА ВИЗАНТИЙСКИХ *DARK AGES*

Репутация Симеона Нового Богослова в науке Нового времени установилась задолго до того, как ученые начали его читать всерьез.

О нем напомнили в XVIII в. издатель его сочинений Дионисий Загорейский и составители *Добротолюбия* (1782) Макарий Коринфский и Никодим Святогорец, которые накрепко вплели его сочинения в традицию поздневизантийского исихазма, так что он, несмотря на отдаленность по времени, стал восприниматься почти как непосредственный предшественник св. Григория Паламы. Особую услугу в создании именно такой репутации прп. Симеону оказал небольшой текст, *Способ священной молитвы и внимания*, — аскетический трактат, описывающий *технические детали* исихастского способа молитвы, который во всех рукописях, а затем и в издании *Добротолюбия* атрибутировался Симеону Новому Богослову. Очевидно, атрибуция этого трактата внесла немалый вклад в почитание Симеона Нового Богослова уже и в XIV в.

Новая волна общественного интереса к творениям Симеона возникла в начале XX в. — как совершенно закономерное следствие «переоткрытия» именно в это время византийского исихазма¹. Именно тогда к неопубликованным рукописям Симеона Нового Богослова обращаются сначала иеромонах Пантелеимон (Успенский), издавший в 1917 г. выполненный по рукописям русский

¹ О «переоткрытии» византийского исихазма сначала в русском православном обществе, а затем среди католических ученых, профессионально занимавшихся Византией и христианским Востоком, см.: Лурье 1997, 327–372, особ. 339–347. Интерес к исихазму в русском православном обществе обострился вследствие споров о почитании имени Божия в 1912 г.

перевод *Гимнов* [Симеон Новый Богослов 1917]², а затем о. Ириней Осэр (1891–1978)³, издавший в 1928 г. *Житие* Симеона авторства Никиты Стифата и опубликовавший в качестве предисловия к этому изданию первую источниковедческую монографию о Симеоне [Hausherr 1928]. Как мы отчасти увидим ниже, эта работа Осэра, увидевшая свет более 80 лет назад, в некоторых отношениях и поныне остается последним словом науки.

Ириней Осэр впервые поставил вопрос о том, что не все в отношениях между Симеоном Новым Богословом и византийским исихазмом XIV в. так уж однозначно и гладко. Он привел целую серию аргументов против принадлежности Симеону *Способа священной молитвы и внимания*⁴. С тех пор вопрос авторства этого произведения еще несколько раз пересматривался, и большинство ученых согласно с тем, что это произведение Симеону не принадлежит и является заметно более поздним (хотя и не позднее XIII в.). Автору этих строк все же представляется, что вопрос до сих пор не получил окончательного решения, и авторство Симеона Нового Богослова, в пользу которого единогласно свидетельствует рукописная традиция, все же доказательно не опровергнуто⁵. Как бы то ни было, именно после публикации Осэра проблема соотношения Симеона Нового Богослова и паламитского исихазма стала привлекать обостренное внимание — которого она и заслуживает на самом деле.

В 1960-е гг. стало выясняться, что основные проблемы тут вовсе не в атрибуции отдельно взятого аскетического трактата, а непосредственно в догматике. Подробности паламитского учения о сущности и энергии Симеону оказались чужды. Но он и вообще не очень вписывался в как раз тогда выстраивавшуюся патрологами линию преемства Максим Исповедник — Григорий Палама. К началу 1980-х гг. возобладала точка зрения, не впервые,

² Иеромонах Пантелеимон (1886–1918) обратился к изучению Симеона Нового Богослова в разгар споров об имяславии, будучи защитником позиции имяславцев. В то время они апеллировали к творениям Симеона Нового Богослова, который был для них одним из главных авторитетов. Кроме того, в тогдашних спорах придавалось особое значение точности русских переводов из Симеона Нового Богослова. См. особенно статью: Булатович 1914.

³ О нем см.: Špidlík 1979 (рус. пер.: Шпидлик 2007); Rigo 2004.

⁴ Этому трактату Осэр посвятил отдельное исследование: Hausherr 1927. Ср. комментированный русский пер. А. Г. Дунаева: Симеон Новый Богослов 1999.

⁵ Разбор аргументации за и против авторства Симеона см.: Лурье 1997б, 309–317; Лурье 1997а, 414–417.

но наиболее авторитетно сформулированная В. Кривошеиным: Симеон не был богословом-систематиком, и поэтому концептуальный аппарат его богословия никогда не был до конца последовательным [см.: Krivochéine 1971, 151–170; Кривошеин 1996, 216–218⁶].

Перелом в изучении собственно догматической составляющей в наследии Симеона Нового Богослова произошел в 2001 г. после выхода статьи Иштвана Перцеля «Симеон Новый Богослов и богословие божественной сущности» [Perczel 2001]⁷. Перцель не просто подробным образом описал отличия богословия Симеона от концептуальной системы богословия Григория Паламы, но впервые показал, что, вопреки научному консенсусу, богословские концепции Симеона все же представляют собой внутренне вполне последовательную систему. Перцелю удалось зарисовать ее общие контуры — как они видятся сквозь туман более поздних богословских концепций, также нашедших свое место в святоотеческом богословии.

Перцель смотрел на Симеона сквозь «паламизм» и смог рассчитать поправочный коэффициент для корректировки оптических искажений, неизбежных при таком подходе. В результате использования таких оптических средств богословие Симеона открывается наблюдателю как отдаленный берег на горизонте — то ли большого острова, то ли материка. Материк отличается от острова тем, что принадлежит большой суше — большой церковной традиции. Но в результате анализа, проведенного Перцелем, относительно Симеона такое можно было предположить лишь гипотетически.

Перцель обращает внимание на использование у Симеона концептуального аппарата Макария Египетского. Это, конечно, довод в пользу того, что Симеон, скорее всего, имел в виду какую-то принятую в его среде рецепцию Макария. Но находилась ли эта рецепция в русле какой-либо столь же детализированной, как у Симеона, богословской концепции? *Corpus Macarianum* — это IV в. и, таким образом, никак не может быть непосредственным выражением богословия той гипотетической традиции, к которой мог принадлежать Симеон. Если Симеон опирался на какую-то готовую традицию, то она должна была бы лежать в его современности.

⁶ Первое издание этого труда архиепископа Василия (Кривошеина) вышло в Париже в 1980 г. в один год с французским его вариантом [Krivochéine 1980].

⁷ Полный текст этой статьи в русском переводе можно прочитать в настоящем томе журнала (с. 374–405), и поэтому я остановлюсь только на ее выводах.

Вопрос о богословской традиции Симеона Нового Богослова — хотя бы просто в виде вопроса о ее наличии или отсутствии — это тот вопрос, перед которым Перцель оставляет своего читателя. И это именно тот вопрос, к которому теперь обращаемся мы.

1. ОППОНЕНТЫ: СТЕФАН НИКОМИДИЙСКИЙ И ЕГО КРУГ

Понять конкретный смысл тех или иных догматических утверждений невозможно, если не выслушивать обе стороны того догматического спора, в ходе которого эти утверждения были сформулированы. Как известно, вне ситуации догматических споров никаких догматических утверждений не появляется.

Применительно к Симеону Новому Богослову об этих истинах никогда не забывали, как и всегда помнили имя его главного оппонента — Стефана, епископа Никомидийского (епископ уже в 975⁸, ум. не ранее 1011). Но практических — важных для нашего понимания Симеона — выводов из этого не сделано до сих пор.

В 1928 г. Ириней Осэр, чьи сведения о Стефане Никомидийском⁹ с тех пор без каких-либо добавлений повторяют всевозможные справочники¹⁰, справедливо указывал: «Quand seront publiées les oeuvres du Nouveau Théologien, ce sera le moment de rapprocher les écrits des deux adversaires» («Когда будут опубликованы творения Нового Богослова, тогда наступит время сопоставить труды обоих противников») [Hausherr 1928, LVI].

Творения Симеона Нового Богослова теперь уже изданы, так что время для публикации сочинений Стефана Никомидийского настало. Будем надеяться, что ее немного приблизит и эта статья. Сочинения Стефана Никомидийского сохранились, как минимум, в трех рукописях, причем хотя бы частично они относятся к предмету его споров с Симеоном Новым Богословом.

⁸ Ниже мы приведем свидетельство (Льва Диакона), относящееся к 975 г., которого не заметили Осэр и те, кто писали о Стефане по его следам. Самое раннее свидетельство Осэра приходится на 976 г. — посольство к Варде Склиру (см. ниже).

⁹ Сосредоточенные в посвященном ему очерке внутри исследования о Симеоне: Hausherr 1928, LI–LVI.

¹⁰ См., например: Beck 1959, 531–532; Simon 1990, 100.

Тем временем появилось не так уж мало новых данных, позволяющих поставить догматический спор между Симеоном и Стефаном в исторический контекст. Чуть ниже мы к ним перейдем. А пока что — еще несколько слов об исторической обстановке споров. Здесь мы никаких неизвестных фактов не откроем, но соберем вместе уже известные и посмотрим на них под несколько новым углом¹¹.

Конфликт между Симеоном и Стефаном начался, по всей видимости, вовсе не с богословия. В 986 или 987 г. умер Симеон Благоговейный, старец Нового Богослова, после чего Симеон установил в монастыре Св. Маманта, игуменом которого он был, ежегодное бдение в день его памяти, а также написал его *Житие* (не сохранилось). Ежегодное празднование памяти Симеона Благоговейного было установлено в 987 г. Все это происходило с ведома патриарха Николая II Хрисоверга (979–991). Между 995 и 998 гг. в монастыре Симеона произошел бунт части монахов против игумена, причем бунтовщики обратились к следующему за Хрисовергом патриарху Сисиннию II (996–998). Подробностей и последствий конфликта мы не знаем, так как наш главный источник — агиограф Симеона Никита Стифат — стремится избегать каких бы то ни было указаний на внутренние нестроения в монастыре Симеона Нового Богослова.

Возможно (как допускает Осэр), уже на этом этапе решающую роль в конфликте взял на себя Стефан Никомидийский, с 997 г. — патриарший синкелл. Должность патриаршего синкелла означала в то время что-то вроде первого заместителя патриарха. Но Стефан был и прежде в почете при дворе Василия II Болгаробойцы (976–1025), судя по тому, что еще в 976 г. он был отправлен царем в посольство (правда, неудачное) к мятежнику Варде Склиру. Впрочем, сам Симеон в письме к Стефану, написанном в 1009 г. (приводится Никитой в *Житии* Симеона), утверждает, что тот его преследует уже шесть лет, что дает для начала конфликта 1003 г. Очевидно, впрочем, что латентная фаза конфликта имела место заранее.

Новый виток споров, теперь уже с включением догматической составляющей, возник при следующем патриархе, Сергии II (1001–1019). Именно к этому

¹¹ Хронология интересующих нас событий устанавливается Осэром: Hausherr 1928, LXXX–XCI. В монографии В. Кривошеина она пересказывается с небольшими погрешностями [Кривошеин 1996, 50–64]. Новейшие исследования ничего не добавили к установленному Осэром. См. подробнее: Uthemann 1996, 330–345.

времени относится обращенный к Стефану XXI гимн Симеона Нового Богослова о троичном догмате. Тогда же Симеону было вменено в вину прославление им во святых Симеона Благоговейного. К сожалению, никаких более конкретных исторических сведений о тогдашней ситуации у нас нет. Мы можем только сказать, что в 1005 г. Симеон был отрешен от должности игумена, хотя и остался жить в монастыре. Никита Стифат стремится представить это как добровольный уход на покой после 25 лет игуменства, но по ряду косвенных признаков видно, что уход был «добровольно-принудительным».

На этом Стефан не оставил Симеона в покое. Около 1009 г. Стефану удалось инициировать указ патриарха Сергия о повторном осуждении Симеона и его ссылке в Хрисополь (современный Ускудар). Симеону вновь удалось добиться реабилитации в 1010 или 1011 г., но возвращаться в Константинополь он уже не захотел. Патриарх учел, по свидетельству Никиты Стифата, симпатии к Симеону в светском обществе и, главное, при императорском дворе (в свете этого представляется уместным предположение Осэра о том, что влияние при том же дворе Стефана должно было к тому времени убавиться).

Уже из этой краткой хронологии можно заметить нечто весьма частое в тех церковных спорах, где ставками являются церковные должности: победа достигается независимо от богословской аргументации, но весьма и весьма зависимо от всякого рода административных ресурсов и «связей». Можно заметить и то, что у патриархии никакой определенной позиции в споре не было. Это косвенное свидетельство в пользу непривычности самой постановки проблемы спора.

Также из этих общеизвестных после Осэра сведений можно заметить, что Стефан Никомидийский был далеко не последним человеком в Константинопольском патриархате того времени. Но продолжим немного наши наблюдения, обращая теперь внимание на факты, не замеченные Осэром.

Примечательное свидетельство мы находим у Льва Диакона. Помимо прочего, оно примечательно и потому, что привязано к точной дате: явлению кометы 3 августа 975 г.

В это же время, в начале месяца августа, появилась хвостатая звезда — нечто божественное, небывалое и превышающее человеческое разумение. Ничего похожего не видели в наш век, и никогда прежде не случалось, чтобы подобное явление длилось столько дней подряд. Появившись на северо-востоке, комета поднималась в форме гигантского

кипариса на огромную высоту, затем постепенно уменьшалась в размерах и склонялась к югу, пылая сальным огнем и распространяя ослепительные, яркие лучи. Люди смотрели на нее, преисполнившись страха и ужаса. Появившись, как я сказал, в начале августа, комета была видна целых восемьдесят дней, восходя в середине ночи и светясь до самого утра. Видя это непостижимое чудо, император спрашивал у изучающих небесные светила, что может означать такое странное явление. Эти люди неправильно истолковали появление кометы, не так, как требовало их искусство, а согласно желаниям государя: они пообещали ему победу над врагами и долгие дни жизни. Ложное предсказание дали **логофет и магистр Симеон и проедр Никомидии Стефан, мужи наиболее знаменитые из тогдашних мудрецов** (выделено мной. — В. Л.). Однако появление кометы предвещало не то, что предсказали эти мужи в угоду императору, а пагубные мятежи, вторжения иноплеменников и гражданские войны, бегство [населения из] городов и областей, голод и мор, страшные землетрясения и почти полное уничтожение ромейской державы — все то, что мы узнали по дальнейшему ходу событий.

(Leo Diac. *Hist.* X, 6)¹²

Из этого отрывка мы узнаем очень много: о репутации в качестве царедворцев, известности и авторитете в обществе, а также просто о принадлежности к одному и тому же кругу Стефана Никомидийского и Симеона Логофета. Последний — это никто иной, как Симеон Метафраст (ум. ок. 1000), составитель знаменитого агиографического свода, а также поэт и богослов.

Близость Стефана Никомидийского к Симеону Метафрасту наводит на мысли о том, почему его могло задевать почитание Симеона Благоговейного, установленное Симеоном Новым Богословом. Осэр, никак не связывая вместе Стефана и Симеона Метафраста, делает более сильное, но тоже не лишнее основания предположение: будто именно Стефан Никомидийский, чьи оригинальные произведения представляют собой нечто вроде конспектов, эпитомы, мог быть составителем знаменитого своими миниатюрами *Минология* Василия II (980-е гг.), также составленного из эпитом пространных житий. Во всяком случае, очень вероятно, что Стефан Никомидийский был не чужд агиографическим трудам и, следовательно, трудам по упорядочиванию почитания святых, и Новый Богослов раздражал его отчасти поэтому.

¹² Цит. по изд.: Лев Диакон 1988, 87–88. Точная датировка кометы была дана В. Грюмелем: Grumel 1958, 472.

Наличие агиографических интересов у кружка интеллектуалов, к которому принадлежал Стефан Никомидийский, подтверждается и личностью третьего и весьма знаменитого его члена — Никифора Урана (впервые упоминается в 979, ум. ок. 1010)¹³. Это был полководец, разбивший болгар в битве на реке Сперхее (976), когда был ранен сам их царь Симеон, теоретик военной науки, чей трактат *Тактика* дошел до нашего времени, но также и агиограф¹⁴, поэт, друг Симеона Метафраста и Стефана Никомидийского.

На смерть Метафраста Никифор Уран написал два стихотворения, последнее из которых — краткая эпитафия, дошедшая под названием: Νικηφόρου τοῦ Οὐρανοῦ εἰς νέον φιλόσοφον («Никифора Урана, *На Нового Философа*») [Mercati 1950]. «Новым Философом» называет он тут Симеона Метафраста, и это прозвание не может не вызывать у нас ассоциации с «Новым Богословом»: есть в этих прозвищах некоторая стилистическая общность.

Из писем Никифора Урана видно, что он находился со Стефаном Никомидийским в постоянном дружеском общении [Darrouzès 1960, 217–248]¹⁵.

Кажется, у нас появилась теперь критическая масса фактов, позволяющая посмотреть на социальный аспект конфликта между Симеоном Новым Богословом и Стефаном Никомидийским с гораздо большей определенностью. Теперь мы можем пойти дальше констатации, сделанной еще Осэром, — что в лице Стефана Симеон получил врага, принадлежащего к наиболее влиятельной части сразу церковного и светского общества. Мы можем утверждать, что в данном конфликте противником Симеона оказался церковный мейнстрим. Не просто влиятельные люди, не просто верхи иерархии, а именно те, кто определяли богословские и вообще церковные вкусы эпохи. Тут уместно напомнить характеристику Стефана Никомидийского и Симеона Метафраста у Льва Диакона: «мужи наиболее знаменитые из тогдашних мудрецов». Это заставляет нас доверять и аналогичной характеристике Стефана в *Житии* Симеона Нового Богослова, написанном Никитой Стифатом: «Был некий Стефан, председатель в митрополии Никомидийской, Стефан (сын) Алексины,

¹³ О нем справочная статья: McGeer 1991.

¹⁴ Относительно недавняя работа о нем как об агиографе: Krausmüller 2001.

¹⁵ Стефану Никомидийскому адресованы письма 5, 7, 9 и 47. Первые три письма адресованы «Стефану, митрополиту Никомидийскому» (причем в адресате первого из них добавлено: «и синкеллу»), а 47 — не названному по имени «митрополиту Никомидийскому», но при жизни Никифора Урана этот титул мог носить только Стефан.

муж, превосходящий многих словом и знанием, и сильный не только у патриарха и императора, но и способный дать всякому спрашивающему разрешение (трудностей) относительно новых вопросов, благодаря широте образования и благоподвижности языка» (Nicet. Steth. Vit. Sym. 74.5–12)¹⁶.

Нас будут интересовать выводы из этого факта, важные для уяснения смысла собственно догматической полемики между Симеоном и Стефаном. Главные выводы тут в том, что недостаточно рассматривать эту дискуссию, как делал В. Кривошеин, просто в качестве конфликта двух разных направлений в византийском богословии — опытно-мистического и книжно-схоластического [Кривошеин 1996, 51–52]. Мы уже имели случай упомянуть работу Перцеля, в которой доказывается, что богословие Симеона тоже вполне «схоластично», хотя по-своему и так, что не перестает от этого быть «мистичным» [см.: Perczel 2001, 128–146]¹⁷.

Суть конфликта заключалась в том, что против Симеона Нового Богослова оказалось официальное богословие патриархата. К счастью для Симеона, оно не было закреплено (в относящихся к спору деталях) на уровне соборных постановлений, но у него были свои официальные представители, которые могли давать авторитетные богословские толкования, и Стефан Никомидийский был едва ли не главным из них.

Стоит заметить, что, как указал Осэр, в одной из рукописей XI в. произведение Стефана дано с заголовком: Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Στεφάνου συγγέλλου καὶ μητροπολίτου Νικομηδείας... («Преподобного отца нашего Стефана синкелла и митрополита Никомидийского...») [Hausherr 1928, LIV]. Это следы почитания Стефана во святых в первые десятилетия после его смерти. Распространенность этого почитания нам неизвестна, но сам факт примечателен: где-то в середине XI в. в византийском обществе находились как почитатели во святых Симеона Нового Богослова, так и почитатели во святых Стефана Никомидийского. Причем нельзя быть уверенным, что эти круги не пересекались.

Официальное богословие патриархата — это не настолько неуловимая вещь, как конкретное богословие одного автора, чьи творения плохо сохранились, а что сохранилось, то не издано, — как в случае Стефана Никомидийского. Отдельный богослов еще может стать для историка богословия

¹⁶ Пер. архиепископа Василия (Кривошеина): Кривошеин 1996, 51.

¹⁷ В настоящем томе журнала с. 379–404.

иглой в стоге сена, а богословие главного из патриархов — нет. Если о богословии в Константинополе сер. X — сер. XI вв. известно очень мало, то главная причина тут не в скудости сохранившихся источников, а в отсутствии компетентного научного интереса именно к этому периоду, который теперь можно с уверенностью назвать *Dark Age* — «темным веком» истории византийского богословия¹⁸.

Постараемся, при содействии Симеона Нового Богослова, пролить в эту тьму немного света.

2. ТЕМЫ ДОГМАТИЧЕСКОЙ ПОЛЕМИКИ

Из XXI гимна, обстоятельства появления которого описывает Никита Стифат, мы точно знаем, что догматическая полемика между Симеоном и Стефаном на каком-то этапе сосредоточилась на вопросе о различии ипостасей Святой Троицы. Если к этому сообщению присмотреться, то можно узнать и кое-что дополнительно.

Стефан задал свой вопрос Симеону о характере различия лиц Св. Троицы, очевидным образом, исходя из каких-то ранее бывших между ними дискуссий или, по крайней мере, обменов взглядами. Причем поворот дискуссии к триадологической теме выглядел неожиданным ходом — своего рода военной хитростью Стефана.

Нам это, в свою очередь, позволяет задаться вопросом: в какого рода дискуссиях подобная «военная хитрость» могла бы иметь смысл? Внутренняя логика и реальная история догматической полемики на христианском Востоке указывают однозначно, что подобные вопросы относительно ипостасей Св. Троицы возникают в качестве осложнений христологической полемики. Это типичная ситуация, начиная с VI в.¹⁹

¹⁸ Подробнее об этой проблеме на более общем фоне: Лурье 2006, 487–516.

¹⁹ Мы об этом писали в связи с историей внутримонашеской полемики между патриархом Антиохийским Петром Каллиникским и патриархом Александрийским Дамианом, в ходе которой обсуждался тот самый вопрос, что был поставлен Стефаном Никомидийским перед Симеоном [Лурье 1999, 479–489]. Конечно, полемика между Петром и Дамианом может нас интересовать применительно к нашей теме лишь в отношении типологического родства богословских традиций, а никак не генетических связей.

Такое предположение соответствует и некоторым распространенным гипотезам относительно появления христологических тем у Симеона Нового Богослова (в частности, в *Hymn* LII и в *Eth.* 2 и 3), согласно которым и в этих темах главным оппонентом Симеона предполагается все тот же Стефан Никомидийский. Действительно, Симеон одинаковым образом характеризует своих оппонентов и в триадологии, и в христологии: это люди, не имеющие подлинного богословского ведения, чья наука не идет дальше книг. В том и другом случае Симеон имеет в виду, помимо конкретных обсуждавшихся богословских тем, также и полемику относительно способов богопознания. Безусловно, все это было актуально применительно к Стефану Никомидийскому. Кроме того, ни со слов Никиты Стифата, ни из других источников мы не знаем о существовании у Симеона каких-либо оппонентов в области догматики, помимо Стефана Никомидийского.

Проблема реальности различий между ипостасями Святой Троицы возникает там, где новые (или, по крайней мере, кажущиеся новыми в контексте данного догматического спора) христологические концепции требуют нового объяснения для двух вопросов:

1. почему только одна ипостась Св. Троицы воплотилась, а не все три? И
2. почему, если это так, такое воплощение нужно считать воплощением всецелого Божества?

Тривиальные ответы на оба этих вопроса получаются тогда, когда можно либо пожертвовать реальностью различия ипостасей Св. Троицы, либо тезисом о воплощении всецелого Божества. В первом случае, т. е. если считать различие ипостасей исключительно умозрительным, тезис о воплощении в ипостаси Сына всецелого Божества будет доказываться тривиально (т. е. он будет не самостоятельным богословским утверждением, а всего лишь другой формулировкой тезиса о воплощении Сына). Во втором случае, если понимать различие ипостасей «реально» в смысле логики Аристотеля, как это и на самом деле было сделано в так называемом «тритеизме» Иоанна Филопона [Лурье 2006, 215–223], самоочевидным, напротив, окажется тезис о воплощении только Сына, а о воплощении всецелого Божества в буквальном смысле говорить будет нельзя.

У Симеона мы постоянно сталкиваемся с нарочито акцентированным утверждением о воплощении всецелого Божества. Еще важнее, что мы встречаем у него и развернутое учение об этом, причем такое, которое заведомо

не могло быть приемлемым в глазах Стефана Никомидийского: его главным выражением является XV гимн, о котором нам еще придется подробно говорить. Пока лишь отметим, что там подробнейшим образом выясняется роль Св. Духа в воплощении Сына и дальнейшем порождении тела Христова. Но важнее всего, что применительно ко Христу мы постоянно встречаемся с утверждениями о том, что все, принадлежащее Его ипостаси, становится общим сразу для всей полноты Божества и для всего Нового Израиля обоженных христиан. Таким образом, частное во Христе оказывается общим.

Если пытаться выдвигать к такой логике догматические претензии, то вопрос о реальности различных ипостасей Св. Троицы приходит в голову сразу: если в ипостаси Христа содержится вся полнота божественной природы, то чем она отличается от совокупности трех ипостасей Троицы?

При ответе на такие вопросы было невозможно ограничиваться повторением того, что было сказано в IV в. Великими Каппадокийцами, одинаково хорошо известными и Симеону, и его оппонентам. С тех пор сами категории природы (сущности) и ипостаси многократно переопределялись²⁰. Можно быть уверенным, что сам факт триадологической полемики между Симеоном и Стефаном доказывает, что они оказались по разные стороны баррикад на очередном витке бесконечного византийского спора о природе и ипостаси.

В то же время, мы воздержимся от попыток реконструкции триадологии Стефана (по крайней мере, до тех пор, пока не будут опубликованы его дошедшие произведения). Представления Стефана о природе и ипостаси можно реконструировать одновременно с представлениями Симеона, и мы этим и займемся ниже. Но этих знаний не будет достаточно для реконструкции Стефановой триадологии. Дело в том, что один и тот же базовый концептуальный аппарат оказывается совместимым с несколькими взаимоисключающими триадологическими концепциями, так что последние в ходе их изучения должны будут зависеть еще от некоторых дополнительных богословских допущений.

Пока нам достаточно отметить, что **между Симеоном и Стефаном были какие-то различия в понимании ипостаси как частного по отношению к общему. Только такие различия могли наполнять смыслом вопрос о Троице, заданный Стефаном Симеону.** Мы знаем, кроме того, что именно вокруг проблемы частного и общего во Христе вращались ближайшие к эпохе Симеона

²⁰ История изменения этих категорий с V по IX в. является главной темой книги: Лурье 2006.

христологические споры — иконоборческие (особенно на их последнем этапе, когда главными оппонентами были, с одной стороны, Иоанн Грамматик, а, с другой стороны, патриарх Никифор и Феодор Студит²¹) и споры второй половины XI в. в связи с разными модификациями «ереси фисетеситов», вполне отчетливо, как мне представляется, сформулированной уже в середине XI в. у Михаила Пселла (1018 — после 1078)²², младшего современника Симеона Нового Богослова и почти ровесника Никиты Стифата (ок. 1000 — ок. 1090).

Именно христология окажется такой областью, где у нас будет достаточно материала, чтобы сравнить взгляды Симеона Нового Богослова и его оппонентов. Мы уже заранее подготовлены к тому, что нам придется обсуждать вопросы о частном и общем.

3. БОГОСЛОВИЕ БЕЗ МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

Исследователей, идущих к изучению Симеона от «паламизма», он, как уже было сказано, удивляет употреблением богословской терминологии, табуированной в аутентичном паламизме XIV в.: Симеон нисколько не смущается говорить о познании Бога по сущности. Да, он при этом остается в пределах архаичной терминологии, которая в паламизме XIV в. получила свое истолкование, но все же Симеон далеко не был современником автора *Corpus Macarianum* и, более того, жил значительно позднее Максима Исповедника и Шестого Вселенского собора, к которым Григорий Палама и «паламитские» соборы официально возводили свое учение. Поэтому тут не может не быть проблемы.

Это почувствовал И. Мейендорф, когда ему понадобилось объяснить, казалось бы, странный факт: Григорий Палама «почти никогда не ссылается» на Симеона Нового Богослова [Мейендорф 1997, 217]²³. Его объяснение в целом было выдержано в том духе, что Симеон просто не был логически последовательным богословом: «...элементы личностной и пророческой мистики Симеона выражаются у него [Григория Паламы] с богословской точностью,

²¹ См. обзор этих споров: Лурье 2006, 466–486.

²² Подробно см.: Lourié 2008.

²³ В примечании к этому месту своего труда о Григории Паламе И. Мейендорф отмечает, что ссылок только две, из них одна на *Способ священной молитвы и внимания* [ibid., 217 (прим. 114)].

которой не было у их автора» [ibid.]²⁴. Не соглашаясь с трактовкой богословия Симеона Нового Богослова, мы все-таки должны согласиться с основной интуицией, выраженной в этом наблюдении И. Мейендорфа: опоры для паламитских концепций в творениях Симеона просто не было.

Палама помногу черпал из Максима Исповедника, но совсем ничего не почерпнул, в этом смысле, из Симеона. Это подводит нас к еще одному вопросу: а в каком отношении находился к Максиму Исповеднику сам Симеон Новый Богослов?

Мы не очень удивимся, если узнаем, что почти ни в каком. Разумеется, в эпоху Симеона Максим официально почитался во святых, и о нем помнили как о главном борце с монофелитской ересью. Но отдельно взятое учение о двух волях во Христе даже близко не исчерпывает учение Максима о воплощении Христовом и об обожении человека, т. е. именно то учение, которое будет так интенсивно использоваться в паламизме. Это учение в Византии попало в богословский мейнстрим лишь в ходе вполне конкретных богословских споров второй половины XI в., после смерти Симеона и в самом конце жизни Никиты Стифата. Это были процессы над монахом Нилом и Львом, митрополитом Халкидонским, о которых мы написали подробно в других текстах [Lourié 2006²⁵; Lourié 2008]. Именно тогда был собран византийский корпус сочинений Максима Исповедника, который включал практически все, что дошло до нас от св. Максима на языке оригинала. Как показывает сравнение с грузинским корпусом сочинений Максима, уже очень многое было потеряно.

Только с конца XI в., да и то очень и очень постепенно, устанавливается то отношение к богословию Максима Исповедника, которое для Григория Паламы уже стало неоспоримой данностью. Но ни в XI, ни в XII в. богословские положения Максима не переходят в соборные определения, даже и тогда, когда соборы разрешали христологические споры в духе Максима и с опорой на его творения. В последних случаях положительные богословские формулировки или обходились вообще (когда просто выносился запрет спорить на какие-то темы), или заменялись суррогатом — отрицанием каких-то

²⁴ Ср. в цитируемом издании труда И. Мейендорфа мой комментарий к этому месту о том, что систематическое богословие у Симеона Нового Богослова все-таки должно было быть [ibid., 418 (комм. xiii)].

²⁵ Ср. сокращенное изложение этой статьи: Лурье 2006, 497–514.

конкретных богословских заблуждений современности, но без утверждения правильных формулировок.

Времена Симеона Нового Богослова, да и чуть более поздние времена — середина XI в., на которую приходится расцвет деятельности Никиты Стифата, — это времена богословия без Максима. Или, выражаясь чуть более корректно, это времена, когда богословие Максима Исповедника было усвоено лишь в узких пределах учения о двух волях во Христе. Мы пока не знаем, когда и почему Максим был забыт. Можем только сказать, что к нему интенсивно обращались защитники иконопочитания в VIII и IX вв., а противники иконопочитания имели полную возможность не признавать его догматического авторитета за пределами учения о двух волях (да и вообще не похоже, чтобы они почитали Максима во святых). Торжество иконопочитания автоматически укрепило почитание и Максима Исповедника. Но подробности его учения о обоении и даже, что еще более странно, подробности его учения об ипостасном единстве во Христе (на котором столь сильно акцентировал внимание еще Феодор Студит) оказались прочно забыты.

В 1080-е гг. конфликт между митрополитом Евстратием Никейским (крупнейшим ученым и богословом своего времени, автором толкований на Аристотеля, по латинскому переводу которых учил Аристотеля Альберт Великий) и уважаемым в народе подвижником митрополитом Львом Халкидонским оказался возможным лишь потому, что обе конфликтующие стороны уже не имели понятия ни о христологии Максима Исповедника, ни даже о ее адаптации для богословия иконы у Феодора Студита. Но это были самые яркие богословы эпохи! Тогда возник спор, в котором не было правых, и одна из неправых сторон (Евстратий Никейский) победила. Ее черед проигрывать пришел лишь в 1117 г., когда на византийском богословском небосклоне взошли два новых светила, два Никиты — Никита Ираклийский и Никита Сеид. Это было первое поколение богословов, воспитанных на вновь открытом в конце XI в. Максиме.

Характерное для XI в. «богословие без Максима» отличалось от Максимова богословия особенно заметно в двух вопросах — учении об обоении и в христологии. Это как раз те самые области, которые уже привлекли внимание к богословию Симеона. Иштван Перцель в уже упоминавшейся статье справедливо указывал, что одним лишь учением о причастии Богу по сущности

«странности» Симеона не ограничиваются. С христологией как таковой там тоже далеко не все ясно. Так, в христологии у Симеона термин «сущность» появляется там, где можно было бы ожидать (уточним: если ждать от автора Максимовой христологии) термина «ипостась». Перцель цитирует *Нумн* XIII.37–47, где Симеон обращается ко Христу как к «сущности», а не «ипостаси».

Такое смешение в христологии «ипостаси» и «сущности» отбрасывает нас от Максима Исповедника на век раньше, к богослову середины VI в. Леонтию Византийскому, который известен тем, что впервые ввел понятие «ипостасного единства» как основополагающий христологический термин, но в его собственной системе это понятие было тождественно понятию «сущностного единства» [см.: Лурье 2006, 160–161 et passim]. До Максима именно Леонтий Византийский был самым влиятельным богословом в халкидонитской среде, т. е. среди тех, кто официально принимал Халкидонский собор 451 г. Богословие Леонтия было чрезвычайно разработанным, но и достаточно сложным, да к тому же и менявшимся на протяжении жизни Леонтия. Богословие монофелитов VII в. было в значительной мере развитием его богословия, а богословие Максима — реакцией на него, т. е. преодолением Леонтия. Сторонников или хотя бы знающих аутентичного учения Леонтия Византийского не было, по-видимому, уже в VII в., но его категориальный аппарат до конца XI в. оставался известным значительно лучше, чем категориальный аппарат Максимова богословия.

Характерной приметой использования категориального аппарата Леонтия Византийского, а не Максима Исповедника, можно считать синонимичное употребление терминов, с одной стороны, «ипостасное единство» и «ипостась» и, с другой стороны, «сущностное единство» и «сущность» применительно ко Христу. Для Максима Исповедника никакая синонимия тут невозможна: для Максима единство человечества и божества во Христе — «ипостасное», но никак не «сущностное».

Мы уже видели, благодаря Иштвану Перцелю, что тот концептуальный аппарат, которым пользуется Симеон Новый Богослов, нужно признать концептуальным аппаратом «Леонтиевского», а не «Максимова» типа.

Однако использование того или иного концептуального аппарата еще очень мало и даже почти ничего не говорит о соответствующем богословии по существу.

Так, очевидно, что в «Леонтиевском» ключе было оформлено богословие не только Симеона, но и его оппонентов. Почему это очевидно, мы сейчас объясним подробно.

4. «СУЩНОСТНОЕ ЕДИНСТВО» И ОБОЖЕНИЕ *TANTUM — QUANTUM*

От середины XI в. до нас дошла серия документов, писавшихся в расчете на узкий круг близких учеников. Это богословские заметки Михаила Пселла, наиболее интересная для нас часть которых была впервые опубликована в 1989 г. (а публикация всей серии завершена лишь в 2002 г.) [Psellos 1989; Psellos 2002], поэтому они до самого недавнего времени не попадали в поле зрения историков византийского богословия²⁶. Пселл довольно помногу цитирует Максима Исповедника и охотно обращается к нему за всевозможными справками, особенно в области экзегетики. Но часть заметок Пселла посвящена прямой полемике против христологии Максима и его учения об обоже-нии, так что их вполне справедливо считать своеобразными *анти-амбигвами* по отношению к Максиму Исповеднику. Эти богословские дискуссии при жизни Пселла так и не вылились в открытую богословскую полемику или, тем более, в соборные постановления. Тем не менее, развиваемые там Пселлом богословские идеи будут иметь самое непосредственное отношение к той ереси «фисетеситов», которой будут посвящены соборы конца XI в., и осуждения которой будут внесены в несколько разделов *Синодика в Неделю Православия*.

Нужно сразу оговориться, что «ересь фисетеситов» никогда не существовала в качестве какого-либо единого учения. Так называлась лишь определенная позиция в христологии и сотириологии (учении об обожении), которая у разных богословов того времени бывала вписана в разные богословские системы: иногда откровенно неоплатонистические (как у ученика Пселла Иоанна Итала), иногда гораздо более традиционалистские (как, по-видимому, у монаха Нила Калабрийского). Таким образом, «ересь фисетеситов» выступала лишь в качестве своеобразного христологического «общего знаменателя» для богословских учений довольно разной структуры и происхождения.

²⁶ Подробно об этом см.: Lourié 2008, а также Rodionov 2008.

Именованье «фисетеситов» сторонники подобной христологии получили от своих оппонентов конца XI в., опиравшихся на Максима Исповедника. Это именованье было составлено из двух терминов, φύσει («по природе») и θεῶσει («по положению»), определяющих специфику их христологии, а точнее, их трактовку способа обожения человечества во Христе. Разумеется, все богословы того времени употребляли также термин «ипостасное единство», но он, сам по себе, вообще никак не характеризовал их христологию и служил лишь общей декларацией их приверженности халкидонизму.

Можно представить христологию фисетеситов в виде двух аксиом, так как остальные представления этой христологии из них выводятся²⁷:

1. два естества во Христе соединились «по природе» (или «по ипостаси», что, в данной категориальной системе, значит то же самое), однако,
2. до воскресения плоть Христова не была совершенно обожена, и ее обожение было аналогичным обожению всех спасаемых во Христе людей, т. е. было обожением «по положению».

Из этих двух положений следует, в частности, резкое отличие обожения людей от обожения плоти Христа после воскресения. Церковь в таком случае может быть представлена как единое Тело Христово только в переносном смысле, так как теперь в Телe Христовом появляются две качественно различные части: тело богочеловека Иисуса, обоженное «по природе», и человечество всех святых, обоженное только «по положению».

Во имя таких христологии и сотириологии Михаил Пселл полемизирует с Максимом Исповедником, особенно резко возражая против принципа обожения *tantum — quantum* («насколько — настолько»). Максим Исповедник, опираясь на Григория Богослова, очень последовательно проводил ту мысль, что степень совершенства (полная) человечества во Христе равна степени совершенства (тоже полной) божественности обоженных. Так, комментируя знаменитое выражение Григория Богослова из беседы *На святое Крещение* «...чтобы я сделался настолько же Бог, насколько Он — человек» (Greg. Naz. Or. XL.45; PG 36, 424B), Пселл пишет следующее (приводим параллельно текст Максима, который Пселл имеет в виду):

²⁷ В «Книжице» отречения монаха Нила сформулировано шесть богословских тезисов вменявшейся ему ереси. Мы более подробно остановились на их разборе: Louříe 2008.

<p>Psellus <i>Theologica</i> I. 59.160–170 [Psellos 1989, 234]²⁸</p>	<p>Max. Conf. <i>Amb. Thom.</i> 3 [Максим Исповедник 2006, 20–21]²⁹</p>
<p>«Чтобы я сделался настолько Богом, насколько Он — человек». <...> «Сделаться» в этой фразе не относится к отдельному человеку, ибо невозможно такому-то человеку [аристотелевский термин для обозначения человеческого индивидуума: ἄνθρωπός τις] быть способным стать Богом настолько, насколько Бог стал для нас человеком, потому что Бог стал человеком во всех смыслах, по природе и по сущности (φύσει καὶ οὐσίᾳ), но человек, даже если он достигнет крайнейшей добродетели, будет называться «Богом» только по положению (θεῖσει). Почему я и удивляюсь, что Максим-философ, когда его спросили об этой самой фразе, небрежно ответил тому, кто задал вопрос, говоря то самое, что мы только что опровергли, подвергнув исправлению.</p>	<p>А «дабы стать мне настолько Богом, насколько Он — человеком» — не мне говорить, запятнавшему себя грехом и совершенно не стремящемуся к поистине сущей жизни, но вам, которые по совершенном укрощении природы познаетесь только по благодати и имеете по ней настолько украсить себя силою, насколько естеством сущий Бог, воплотившись, нашей приобщился немощи, соразмеряя, как Сам Он знает, Своему истощанию обожение спасаемых благодатью — всецело боговидных и вмещающих [в себя] всецелого Бога и [Сего] единого.</p>

Пселл отрицал (в этом и других местах) полноту обожения спасенных людей, но зато вводил для обожения человечества в Иисусе некое единство с божеством «по природе и по сущности». Как мы могли убедиться из только что приведенной цитаты, он прекрасно сознавал, насколько он входит в противоречие с учением Максима о полноте личного обожения всех спасенных.

Ересь «фисетеситов» не раз уже ставила ученых в тупик, так как в ней (справедливо) находили элементы сразу и несторианства и монофизитства. Действительно, до воскресения эта ересь подразумевала несторианскую хри-

²⁸ Пер. с греч. здесь и далее, где не указано иное, мой. — В. Л.

²⁹ Пер. архимандрита Нектария (Яшунского).

стологию, которая сменялась на монофизитскую для периода после воскресения. Но генетически эта богословская традиция была вполне аутентичной традицией византийского халкидонизма, восходящей к VI в.

Полемика Пселла против Максимова учения об обожении не может нам не напомнить о ситуации богословской полемики вокруг учения Симеона Нового Богослова. Это впечатление неизбежно усиливается тем, что Михаил Пселл сам долгое время принадлежал к придворному богословскому мейнстриму и, таким образом, был наследником Стефана Никомидийского.

Симеон подчеркивает, что «сущностное» пребывание Бога в обоженных, о котором он учит, начинается именно с Богоматери, т. е. от воплощения: «...Она [Богоматерь] первая [имеется в виду, из числа людей] восприяла в Себя сущностно (οὐσιωδῶς) Божие Слово» (Sym. N. Th. *Eth.* II.7.130 [Darrouzès 1966, 376])³⁰. Поэтому и у него учение об обожении, как и у Пселла, тесно связано с христологией.

В одном случае мы находим точную параллель (разумеется, точную до противоположности): там, где Пселл, споря с Максимом, отрицает принцип *tantum—quantum* применительно к богопознанию обоженных, Симеон его утверждает. У Пселла речь идет о трактовке толкования Григория Богослова на 1 Кор. 13:12 (*познаю, якоже и познán бых*): «...Бог соединился с богами и познан ими, вероятно, настолько, насколько Он Сам познает тех, кого Он познал» (Greg. Naz. *Or.* XXXVIII, PG 36, 317C; ср.: Greg. Naz. *Or.* XLV, PG 36, 628A). У Симеона просто парафраз 1 Кор. 13:12 для выражения собственной мысли — мысли о том, что его мнимо-ученые оппоненты не имеют настоящего познания Бога и не по праву делают вид, будто они богословы:

Psellos <i>Theologica</i> I. 64.138–140 [Psellos 1989, 251]	Sym. N. Th. <i>Eth.</i> I.12.299–300 [Darrouzès 1966, 294]
Не настолько же, насколько Бог познает человека, человек познает Бога, но лишь в такой мере, в какой человек соединяется с Богом и присваивается ему, настолько Бог познается человеком.	...подобны Богу святые и насколько познают Бога, насколько Бог познал их...

³⁰ Ср., относительно обоженных: Sym. N. Th. *Eth.* I.10.19 [Darrouzès 1966, 252].

Похожий пассаж у Симеона и в *Eth.* IV.1.655–661 [Darrouzès 1967, 54]: «Сдобившиеся стать мужами совершенными в причастии Божией благодати и духовный возраст, по реченной мере, совершенный стяжавшие, всецелыми с Богом становятся, видяще Его **настолько, насколько** сами видимы Им».

Оба процитированных текста Симеона относятся к полемике против Стефана Никомидийского, причем *Eth.* I содержит даже прямо обращенные против него и его сторонников резко полемические инвективы. Поэтому тем более полезно видеть, насколько позиция оппонентов Симеона совпадает с позицией Пселла.

Но подчеркнем также и то, в чем Пселл совпадает с Симеоном в трактовке воскресшей плоти Христовой: ее обожение по природе и по сущности одинаково признается и Пселлом, и Симеоном, и, надо думать, оппонентами Симеона. Спорят они не об этом.

Пселл противопоставляет воскресшему телу Христову его невоскресшее состояние, а у Симеона подобного противопоставления не только нет, но отрицается какое бы то ни было физическое противопоставление внутри Тела Христова — Церкви. Поэтому он так настойчиво проводит мысль о физическом тождестве тела Иисуса и тел христиан. Эта линия рассуждений у Симеона Нового Богослова достигает апогея в известном XV гимне:

Мы делаемся членами Христовыми, а Христос нашими членами. И рука (у меня) несчастнейшего и нога моя — Христос. Я же жалкий — и рука Христова и нога Христова. Я двигаю рукою, и рука моя есть весь Христос, ибо Божественное Божество, согласись со мною, нераздельно; двигаю ногою, и вот она блистает, как и Он. Не скажи, что я богохульствую, но прими это и поклонись Христу, таковым тебя содевающему.

(Sym. N. Th. *Hymn* XV.160–177)³¹

Несмотря на такое различие собственно в богословии, и Симеон Новый Богослов, и Стефан Никомидийский, и потом еще Михаил Пселл, по-видимому, говорили на одном языке и хорошо понимали друг друга. Просто, понимая, они не были друг с другом согласны. А их общий язык был той категориальной системой, которая оставалась в употреблении от Леонтия Византийского. Система Максима Исповедника, радикально переработавшего наследие Леонтия, всем этим авторам была чужда. Михаил Пселл ее знал и отвергал, а Симеон (точно)

³¹ Пер. иеромонаха Пантелеимона (Успенского) [Симеон Новый Богослов 1917, 261].

и Стефан (как можно думать с большой вероятностью) ее даже не знали. При этом Симеон защищал, хотя и в других терминах, Максимова учение о боговоплощении и обожении, а Стефан и Михаил Пселл это учение отвергали.

К сожалению, мы пока недостаточно знаем византийскую интеллектуальную жизнь первой половины XI в., чтобы строить более конкретные предположения об идейном преемстве между Пселлом и кругом Стефана. Также мы не сможем пока судить о том, было ли в учении Стефана и его круга свойственное «фисетеситам» представление о том, что обожение плоти Христовой менялось при воскресении: да, мы знаем, что именно так думали предшественники «фисетеситов» в VI в. и среди византийских иконоборцев VIII–IX вв., но все же у нас нет более поздних данных.

Однако для понимания Стефана Никомидийского параллель с Михаилом Пселлом, чья полемика против Максима Исповедника в значительной мере пересекается с полемикой Стефана против Симеона, может дать многое. Она помогает нам реконструировать такую богословскую систему, в которой обожение «по сущности» резервируется для Иисуса и отвергается для христиан. Этим нарушается более фундаментальный принцип православного богословия, нежели те или иные определения природы, ипостаси и, соответственно, природного и ипостасного единства, — принцип нашего спасения как обожения «настолько» же совершенного, «насколько» совершенно вочеловечение Бога.

Согласно этому принципу, говорить о сущностном единстве во Христе можно лишь в такой богословской системе, в которой нужно говорить и о сущностном единстве обоженных с Богом. Так это и делает Симеон Новый Богослов. Если же мы (как Максим Исповедник и паламиты XIV в.) выбираем терминологию, в которой «сущностное» познание Бога невозможно, то тогда и нельзя говорить о «сущностном единстве» двух природ во Христе. Тогда термины «сущностное единство» и «ипостасное единство» перестают быть синонимами.

Сравнение одних только христологических систем, без учета богословской системы в целом и, главное, без учета учения об обожении, равно как и сравнение одних только учений о богопознании и обожении вне контекста христологии, приводило к многочисленным недоразумениям, накопившимся в историографии исихазма и византийского богословия.

Постараемся читать творения Симеона Нового Богослова как можно полнее: не только его описания разных духовных состояний, не только его

аскетику, но и его богословие. А, идя вслед за его богословской мыслью, будем помнить, что он описывает целостную и связанную особенной внутренней логикой картину, о которой нельзя судить ни по одному случайно выхваченному фрагменту, сколь бы важным он ни был.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Beck 1959 — *Beck H.-G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München: Beck, 1959 (Handbuch der Altertumswissenschaft, XII.2.1).
- Darrouzès 1960 — *Darrouzès J.* Épistoliers byzantins du X^e siècle. Paris: Inst. français d'études byzantines, 1960 (Archives de l'Orient Chrétien, 6).
- Darrouzès 1966 — *Syméon le Nouveau Théologien.* Traités théologiques et éthiques / Introd., texte crit., trad. fr. et notes par J. Darrouzès. T. 1. Paris: Cerf, 1966 (Sources Chrétiennes, 122 [theol. 1–3, eth. 1–3]).
- Darrouzès 1967 — *Syméon le Nouveau Théologien.* Traités théologiques et éthiques / Introd., texte crit., trad. fr. et notes par J. Darrouzès. T. 2. Paris: Cerf, 1967 (Sources Chrétiennes, 129 [eth. 4–15]).
- Grumel 1958 — *Grumel V.* Chronologie. Paris: Presses Universitaires de France, 1958 (Bibliothèque Byzantine. Traité d'Études Byzantines, 1).
- Hausherr 1927 — *Hausherr I.* Méthode d'oraison hésychaste. Roma: Pontificio istituto di studi orientali, 1927 (Orientalia Christiana, IX.2.36).
- Hausherr 1928 — *Hausherr I.* Introduction // Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949–1022) par Nicétas Stéthatos / Ed. et trans. I. Hausherr, G. Horn. Roma: Pontificio istituto di studi orientali, 1928 (Orientalia Christiana, XII.45). P. IV–XCIII.
- Krausmüller 2001 — *Krausmüller D.* Fainting fits and their causes, a topos in two middle Byzantine metaphraseis by Nicetas the Paphlagonian and Nicephorus Ouranos // Gouden Hoorn. Vol. 9. Issue 1 (winter 2001–2002). P. 4–12.
- Krivochéine 1971 — *Krivochéine B.* «Essence crée» et «Essence divine» dans la théologie spirituelle de St Syméon le Nouveau Théologien // Messenger de l'Évêché du Patriarche Russe en Europe Occidentale. № 75–76. 1971. P. 151–170.
- Krivochéine 1980 — *Krivochéine B.* Dans la lumière du Christ. St Syméon le Nouveau Théologien 949–1022. Vie — Spiritualité — Doctrine. Chevotogne: Éd. de Chevotogne, 1980.
- Lourié 2006 — *Lourié B.* Une dispute sans justes: Léon de Chalcédoine, Eustrate de Nicée et la troisième querelle sur les images sacrées // Studia Patristica. Vol. 42. 2006. P. 321–339.
- Lourié 2008 — *Lourié B.* Michel Psellos contre Maxime le Confesseur: l'origine de «l'hérésie des physéthésites» // Scrinium. Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique. Vol. 4. 2008. P. 201–227.

- McGeer 1991 — *McGeer E.* Ouranos, Nikephoros // *Oxford Dictionary of Byzantium* / Ed. A. P. Kazhdan. Vol. III. New York; Oxford: Oxford University Press, 1991. P. 1544–1545.
- Mercati 1950 — *Mercati G.* Versi di Niceforo Uranos in morte de Simeone Metafraste // *Analecta Bollandiana*. T. 68. 1950. P. 130–132.
- Perczel 2001 — *Perczel I.* Saint Symeon the New Theologian and the theology of the Divine Substance // *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*. Vol. 41. 2001. P. 125–146.
- Psellos 1989 — Michaelis Pselli *Theologica I* / Ed. P. Gautier. Leipzig: Teubner, 1989 (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana).
- Psellos 2002 — Michaelis Pselli *Theologica II* / Ed. L. G. Westerink, J. M. Duffy. München; Leipzig: Saur, 2002 (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana).
- Rigo 2004 — *Rigo A.* La spiritualità bizantina e le sue scuole nell'opera di Irénée Hausherr // *Orientalia Christiana Periodica*. Vol. 70. 2004. P. 197–216.
- Rodionov 2008 — *Rodionov O.* Historical and Literary Context of Michael Psellos' *Theologica* 59 // *Scrinium. Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique*. Vol. 4. 2008. P. 228–234.
- Simon 1990 — *Simon D.* (ed.) Religiöse Devianz: Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1990.
- Špidlík 1979 — *Špidlík T.* Irénée Hausherr (7.6.1891–5.12.1978) // *Orientalia Christiana Periodica*. Vol. 45. 1979. P. 159–165.
- Uthemann 1996 — *Uthemann K.-H.* SYMEON, der neue Theologe // *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*. Bd. XI. Nordhausen: Traugott Bautz, 1996. S. 330–345.
- Булатович 1914 — *Антоний (Булатович), иером.* Корни Имяборчества (Феофан Затворник и его ложные переводы) // *Имяславие. Богословские материалы к догматическому спору об Имени Божиим по документам имяславцев*. СПб., 1914. С. 65–81.
- Кривошеин 1996 — *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022). Нижний Новгород, 1996. [Первое изд.: Париж, 1980.]
- Лев Диакон 1988 — *Лев Диакон.* История / Под ред. Г. Г. Литаврина. М., 1988 (Памятники исторической мысли).
- Лурье 1997 — *Лурье В. М.* Послесловие // Мейендорф И. Жизнь и труды св. Григория Паламы. Введение в изучение. Издание второе, исправленное и дополненное для русского перевода / Пер. Г. Н. Начинкина, под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб., 1997 (*Subsidia Byzantinorossica*. Т. 2). С. 327–372.
- Лурье 1997а — *Лурье В. М.* Комментарии // Мейендорф И. Жизнь и труды св. Григория Паламы. Введение в изучение. Издание второе, исправленное и дополненное для русского перевода / Пер. Г. Н. Начинкина, под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб., 1997 (*Subsidia Byzantinorossica*. Т. 2). С. 373–460.

- Лурье 1997б — *Лурье В. М.* Публикации монастыря Бозе по истории исихастской традиции у греков и славян, 1–2 // *Византийский временник*. Т. 57 (82). 1997. С. 309–317.
- Лурье 1999 — *Лурье В. М.* Богословие «египтствующих умом»: монофизитская триадология между тритеизмом и дамианизмом // *Христианский Восток*. Т. 1 (7). 1999. С. 479–489.
- Лурье 2006 — *Лурье В. М.* История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006.
- Максим Исповедник 2006 — *Максим Исповедник, преподобный*. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / Вступ. ст., пер. и прим. архимандрита Нектария (Р. В. Яшунского). М., 2006 (Bibliotheca Ignatiana).
- Мейендорф 1997 — *Мейендорф И.* Жизнь и труды св. Григория Паламы. Введение в изучение. Издание второе, исправленное и дополненное для русского перевода / Пер. Г. Н. Начинкина, под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб., 1997 (Subsidia Byzantinorossica. Т. 2).
- Симеон Новый Богослов 1917 — Божественные гимны преподобного Симеона Нового Богослова. Сергиев Посад, 1917.
- Симеон Новый Богослов 1999 — Метод священной молитвы и внимания Симеона Нового Богослова // *Путь к священному безмолвию: Малоизвестные творения святых отцов-исихастов* / Сост., общ. ред., пред. и прим. А. Г. Дунаева. М., 1999. С. 15–27.
- Шпидлик 2007 — *Шпидлик Т.* Иринея Осэрр, SJ (07.06.1891–05.12.1978) // *Символ*. № 52. 2007. С. 267–274.