

# АНТИЧНАЯ ТРАДИЦИЯ И ПАТРОЛОГИЯ

---

ИШТВАН ПЕРЦЕЛЬ

## СИМЕОН НОВЫЙ БОГОСЛОВ И БОГОСЛОВИЕ БОЖЕСТВЕННОЙ СУЩНОСТИ\*<sup>1</sup>

### I. ПРЕДИСЛОВИЕ

#### *(А) Трансцендентность и мистика в Византии и на латинском Западе*

В настоящей статье я намереваюсь изложить учение св. Симеона Нового Богослова о Божественной сущности и о созерцании Божества, а также проследить источники этого учения. Симеон, которого часто называют величайшим

---

\* Пер. с англ. Т. А. Щукина под ред. О. Н. Ноговицина по изданию: 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. Перевод был инициирован в 2007 г. В. М. Лурье и Д. А. Поспеловым.

<sup>1</sup> Исполняя приятную обязанность, упомяну, что настоящая статья была прочитана — в очень сокращенном виде — на конференции «Никон Иерусалимский [Черногорец, в слав. традиции. — Прим. перев.]: его время, личность и труды», проходившей 7–9 сентября в Подгорице и Вирпазаре, монастыре Вране и монастыре Старчева Горица. Я смог принять участие в этой конференции по любезному приглашению Его Высокопреосвященства митрополита Черногорского, Амфилохия (Радовича). Надеюсь, сербская версия данного исследования будет опубликована в сборнике трудов этой конференции. Сердечно благодарю митрополита Амфилохия, чьи замечания очень помогли мне придать этой работе окончательный вид. Я бы также хотел поблагодарить моего друга Василия Маркесиниса за то, что он прочитал статью перед публикацией. Если бы не его внимательность, некоторые ошибки остались бы незамеченными. Тем не менее, я нисколько не снимаю с себя ответственность за любые оставшиеся погрешности. Наконец, я хочу поблагодарить Мэтью Саффа за правку моего более чем слабого английского.

из византийских мистиков, жил предположительно между 949 и 1022 гг.<sup>2</sup>; он был наиболее влиятельным учителем монашества и духовным лидером конца X — начала XI вв. Особую значимость вопросу, который я хотел бы затронуть в этой статье, придает тот факт, что по крайней мере с XIV в. понимание трансцендентности и имманентности Божества является одной из демаркационных линий между византино-славянским Востоком, с одной стороны, и латинским Западом — с другой. Что касается Запада, то там преобладала восходящая непосредственно к Августину схоластическая доктрина о единстве и неделимости Божественной сущности — учение, для которого невозможно было предположить наличие в Божестве любых различий, кроме различий между Божественными Лицами. Это учение также имеет одно эпистемологическое и эсхатологическое следствие: в рамках такой доктрины созерцание Божества, будучи созерцанием Божественной сущности, уготовано для будущей жизни. Тогда как Восточные Церкви восприняли исихастское учение, в соответствии с которым Бог в Его сущности (οὐσία) остается непостижимым как в этом мире, так и в мире ином; однако как здесь, так и в будущей жизни

<sup>2</sup> Принятая в настоящее время хронология была предложена И. Осэром в предисловии к изданному им *Житию Симеона*, написанному Никитой Стифатом: HAUSHERR, I.: *Un grand mystique byzantin: Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949–1022) par Nicétas Stéthatos, texte grec inédit avec introduction et notes critiques par le P. Irénée Hausherr S. I. et traduction française en collaboration avec le P. Gabriel Hom S. I.* Orientalia Christiana vol. XII. 45. Rome 1928, LXXX–XCI. Панайотис Христу в предисловии к своему изданию *Жития*, подготовленному на основании четырех афонских рукописей и текста Осэра, выдвинул иную гипотезу: 956–1036 гг.: Συμεών ὁ Νέος Θεολόγος 19. Βίος τοῦ Συμεών ὑπὸ Νικήτα Στηθάτου, Κεφάλαια, Ευχαριστίαι, εἰσαγωγή-κεῖμενον-μετάφρασις-σχόλια ὑπὸ Π. Κ. Χρηστοῦ, καθηγητοῦ πανεπιστημίου. Thessalonike: Paterikai Ekdoseis “Gregorios o Palamas” 1983, 7–27. Однако научное сообщество отвергло гипотезу Христу в пользу Осэра. Наиболее важные критические замечания по поводу гипотезы Христу предложены GRUMEL, V.: *Nicholas II Chrysobergès et la chronologie de la vie de Syméon le Nouveau Théologien*. Revue des Etudes Byzantines 22, 1964, 253–254. Хотя альтернативная хронология Христу определено неприемлема, мы должны указать на следующую трудность, которая мешает согласиться и с хронологией Осэра: поскольку единственным источником Осэра было *Житие Симеона* Никиты Стифата, в некоторых пунктах он вынужден отвергать сведения, приводимые Стифатом, и опираться на предположения. Такой критерий различения приемлемых и неприемлемых сведений в одном и том же источнике на сегодняшний день не представляется вполне очевидным. Поэтому, будучи не в состоянии предложить альтернативную хронологию жизни св. Симеона, здесь я просто хочу указать на гипотетичность и умозрительность общепринятой теории.

Он доступен видению через Свои действия (ἐνέργεια)<sup>3</sup>, которые составляют в Боге Его имманентный миру аспект. Очистившим свои сердца эти действия открываются в виде непостижимого Божественного нетварного света. Это учение, как оно было сформулировано великим богословом-исихастом св. Григорием Паламой, предполагает, наряду с различием Божественных Лиц, другое реальное различие в Божестве — между Его сущностью и действиями. И сущность, и ее действия в равной степени божественны и нетварны.

По иронии судьбы обе доктрины были приняты в качестве официально-вероучения, одна — в Римской, а другая — в Константинопольской Церкви, примерно в одно и то же время. Западное учение о сущностном созерцании после смерти было официально провозглашено в папской булле Бенедикта XII *De visione dei beatifica et de novissimis*<sup>4</sup>, выпущенной в 1336 г., а учение исихастов было принято на нескольких поместных Константинопольских соборах, состоявшихся в 1341, 1347 и 1351 гг., и вскоре усвоено всеми восточными православными Церквями<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Греческое выражение ἐνέργεια обычно переводится современным термином «энергии». Как мне думается, такой перевод вводит в заблуждение, учитывая то, что концепции энергии, для которой и был в новейшее время создан термин от этого специфически греческого слова, не существовало в эпоху Античности и в Средние века. На деле, ἐνέργεια означает «действие», «деятельность», и даже «действительность». Далее в статье я везде буду использовать термин «Божественные действия» («divine Operations»), учитывая, что словом *operationes* это греческое выражение обычно передавалось в латинских богословских текстах. [Сохраняя различие, на которое указывает Перцель, мы переводим «operations» как «действия», несмотря на то, что перевод греческого ἐνέργεια как «энергии» давно утвердился в русской переводческой традиции. — *Прим. перев.*]

<sup>4</sup> См.: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. 31st edition by H. DENZINGER and K. RAHNER. Barcelone–Freiburg am Breisgau–Rome: Herber 1957, 229–230. Новейшая монография о спорах по поводу *visio beatifica* принадлежит TROTTMAN, С.: *La vision béatifique. Des disputes scholastiques à sa définition par Benoît XII*. Rome: Ecole Française de Rome. Palais Farnaise 1995.

<sup>5</sup> В июне 1341 г. Поместный собор, проходивший в Константинополе, осудил Варлаама Калабрийского, на тот момент главного врага и обвинителя исихастов. По-видимому, участники собора прежде всего рассматривали вопросы, связанные с «молитвой Иисусовой», и избегали реальной доктринальной проблематики: CHRESTOU, P. K.: Γρηγορίου τοῦ Παλαμῆ Συγγράμματα. Ἐκδίδονται ἐπιμελείᾳ Παναγιώτου Κ. Χρηστοῦ. Τόμος Β'. Thessalonike 1966, Introduction, 13, и NADAL CAÑELLAS, J.: *Gregorii Acindyni Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus dialogus inter orthodoxum et Barlaamitam nunc primum editae curante Juan Nadal Cañellas*. Corpus Christianorum Series Graeca 31. Turnhout: Brepols–Leuven: Leuven University Press 1995, Introduction, xxi и прим. 30. С этого времени Григорий Акиндин принял на себя

Эти две доктрины отводили мистике несколько различные роли. Западное вероучение, провозглашающее радикальную непознаваемость Бога в этой жизни, но допускающее не менее радикальную познаваемость Его в жизни будущей, оттесняло все виды мистического опыта на периферию христианской жизни. Вследствие такой догмы, мистический опыт стал рассматриваться как частное дело между душой и Богом, от Которого душа мистика получает знаки благоволения. При этом Бог, как Он есть в Себе, остается сокрытым и невидимым во все время пребывания любящего Его в этом мире до тех пор, пока тот, очистившись в земной жизни и сбросив в момент смерти тяжкое бремя плоти, не достаивается «интуитивно» созерцать Божественную сущность<sup>6</sup>.

Учение исихастов, напротив, обещает стяжавшим чистоту непосредственное и реальное причастие Богу, созерцание Его через действия уже в этой жизни.

---

руководство антиисихастской оппозицией. В июле против Акиндина был проведен собор, результат которого совершенно неясен (CHRESTOU, *op. cit.*, 17–18; NADAL, *op. cit.*, xxiii–xxiv). В том же году был выпущен *Томос*. Он был подписан патриархом, принявшим учение лидера исихастов св. Григория Паламы (CHRESTOU, *op. cit.*, 17–19; NADAL, *op. cit.*, xxv). В 1343 г. другой собор осудил Григория Паламу и поддержал воззрения Акиндина (NADAL, *op. cit.*, xxvi). В феврале 1347 г., в то время как после продолжительной гражданской войны победитель Иоанн Кантакузин намеревался войти в Константинополь, новый собор подтвердил *Томос* 1341 г. и осудил Акиндина; постановления этого собора вошли в *Синодальный Томос* 1347 г. (CHRESTOU, *op. cit.*, 40–41; NADAL, *op. cit.*, xxvii). В мае — июле 1351 г. был созван еще один собор против лидера антиисихастов Никифора Григоры. В следующем году (1352) шесть анафематизмов на противников исихастов и шесть панегириков тем, кто исповедовал исихастское учение (включая императора Андроника Палеолога, созвавшего в 1341 г. первый исихастский собор), были внесены в *Синодик*, читаемый в Неделю Православия. Еще один, седьмой панегирик был внесен после смерти св. Григория Паламы (ноябрь 1359 г.) на его имя: CHRESTOU, P. K.: Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τόμος Δ'. Δογματικαὶ πρᾶγματεῖαι καὶ ἐπιστολαὶ γραφεῖσαι κατὰ τὰ ἔτη 1348–1358. Προλογίζει Π. Κ. Χρηστοῦ, ἐκδιδοῦν Π. Κ. Χρηστοῦ, Β. Δ. Φανουργάκης, Β. Σ. Τευτόγκας. Thessalonike: P. K. Chrestou 1988, Introduction, 17–18, 36–47).

<sup>6</sup> Ср. *Benedictus Deus*: «animae sanctorum omnium etc. [...] mox post mortem suam et purgationem praefatam in illis qui purgatione huiusmodi indigebant [...] viderunt et vident *divinam essentiam* visione intuitiva et etiam facili, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immédiate se nude, dare et aperte eis ostendente [...]»: «Души всех святых и т. д. [...] сразу после своей смерти и после вышеупомянутого очищения — в случае тех, кто нуждается в таком очищении [...] — увидят и уже видят божественную сущность посредством интуитивного созерцания лицом к лицу, не прибегая к посредничеству никакого творения, выступающего в качестве видимого объекта, но божественная сущность непосредственно показывает им себя обнаженно, чисто и ясно [...]». DENZINGER–RAHNER, *op. cit.* (см. прим. 4), 530, 230.

Однако, в соответствии с исихастским учением, это основное онтологическое состояние не изменится и после смерти. Святые обретают в состоянии вечно-го блаженства то, первыми плодами чего они насладились уже в этой жизни; равно и осужденные принимают после смерти то наказание, предвкушение которого они уже имели на земле. Но Бог навсегда, даже для стяжавшего вечное блаженство, остается недостижимым и трансцендентным, потому что Он никогда никакому творению не открывает тайны Своей сущности. В этом богословском учении, не чуждом философского подтекста, «субстанция» («Substance»), или «сущность» («Essence») <sup>6a</sup>, указывают на Божественную трансцендентность, в то время как «действия» — на имманентность. Данная доктрина далека от того, чтобы маргинализировать феномен мистики, — она помещает его в самое сердце христианской жизни. Потому быть настоящим христианином значит причастовать Божественным действиям «ощутимым» — что означает «осознанным» в терминологии Септуагинты — образом<sup>7</sup>, т. е. в мистическом опыте.

Эти вещи более или менее известны. Однако малоизвестно, что перед тем, как эти учения стали общепринятыми в соответствующих кругах, они вынуждены были конкурировать с другими учениями как на Востоке, так и на Западе. История вообще создается в ретроспективном порядке, и это *a fortiori*

<sup>6a</sup> Везде по тексту, следуя современной русской патрологической традиции перевода греч. οὐσία, мы переводим употребляемое в тех же целях Перцелем слово «substance» и все производные этого слова, как «сущность» с его производными. Поскольку Перцель только в двух местах — здесь и отмеченном нами ниже месте (см. прим. 27a) — использует термин «essence», и оба раза как тождественный термину «substance», не проводя между ними различия, мы, чтобы указать на данный факт и следуя сложившейся традиции перевода на русский язык соответствующих названным английским словам латинских терминов, производными от которых они являются, только в этих двух случаях переводим «substance», как «субстанция», а «essence», как «сущность». Отметим, что для западной патрологии характерна взаимозаменяемость этих терминов. Отметим также, что английские слова и выражения в круглых скобках в тексте добавлены нами, а греческий текст в круглых скобках — вставки автора. — *Прим. перев.*

<sup>7</sup> Много раз, особенно в *Книге Притчей*, Септуагинта передает еврейские слова «знание» и «мудрость» (*da'ath* или более редкое *hakhma*) термином αἴσθησις, «восприятие» (см. Исх. 28:3; Прит. 1:7; 12:23; 18:15; 24:13–14 и т. д.). Библейский источник данного термина и, следовательно, концепции «духовного чувства» часто игнорируется, и это позволяет исследователям говорить о «чувственной мистике» относительно всякого места, где это выражение встречается. Сказанное верно для HAUSHERR, I.: *Les grands courants de la spiritualité orientale*. *Orientalia Christiana Periodica* 1, 1935, 114–138.

относится к истории идей. Немногие знают, что, например, западная догма о *visio beatifica* была сформулирована в полемике с воззрениями папы Иоанна XXII и ради их осуждения; а он держался эсхатологических взглядов очень схожих с теми, что были выработаны на Востоке и особенно с теми, которые высказывал св. Симеон<sup>8</sup>. И, кажется, тот факт, что Симеон сформулировал несколько отличную от учения св. Григория Паламы концепцию о трансцендентности и имманентности Божества, остается почти совершенно неизвестным.

*(В) Является ли святой Симеон исихастом avant la lettre?*

Благодаря нескольким совпадениям, имя Симеона неразрывно связано с исихазмом. Действительно, традиция атрибутировала ему один из важнейших исихастских трактатов — *Метод священной молитвы* (Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς)<sup>9</sup>, написанный, согласно правдоподобной гипотезе И. Осэра, одним из учителей святого Григория Паламы, монахом Никифором (Уединенником), в начале XIV в. По иронии судьбы, из-за этой ложной атрибуции на голову Симеона в изобилии посыпались обвинения от врагов исихазма вроде Димитрия Кидониса:

Существо ереси не было впервые выдуманно Паламой, но так называемые исихасты гораздо раньше в тайне нашептывали эти учения. Это ясно из того, что некий Симеон, игумен Ксерокеркского монастыря, которого посвящаемые в эти таинства и тайноводцы прозвали «Богословом», в своих сочинениях написал много непристойных и хульных вещей, особенно же в трактате *О трезвении и внимании*, где он говорит следующее: ...<sup>10</sup>

Затем Кидонис цитирует место из *Метода*. Его слова ясно свидетельствуют о том, что уже к XIV в. Симеон рассматривался как один из родоначальников исихастского движения. Вероятно, та же самая атрибуция помешала отцам-болландистам включить *Житие Симеона*, написанное Никитой Стифатом,

<sup>8</sup> Восточные параллели учению Иоанна XXII обсуждались в работе GERÉBY, GY.: *A tudás fényé* [Свет знаний]. *Café Bábel* 26, 1997/3, 28.

<sup>9</sup> Издано с сопутствующим исследованием HAUSHERR, I.: *La méthode d'oraison hésychaste*. *Orientalia Christiana* 36 (IX/2). Roma 1927.

<sup>10</sup> MIGNE, J.-P.: *Patrologia Graeca*, 154, 840 A, процитировано HAUSHERR, *op. cit.* (прим. 9), 16 (112) [пер. Т. А. Щукина].

в *Acta Sanctorum*<sup>11</sup>. Ученые теперь, конечно, не принимают атрибуцию *Метода* Симеону; однако мнение, что Симеон был одним из предвестников исихастского учения о Божественных действиях в том виде, как оно было определено святым Григорием Паламой, все еще сильно укоренено в их *communis opinio*<sup>12</sup>. Исключением из этого правила является очень информативное и честное исследование покойного архиепископа Василия (Кривошеина) — человека, который понял Симеона, пожалуй, лучше любого из писавших о нем ученых<sup>13</sup>. Архиепископ Василий, обстоятельно рассмотрев термин οὐσία, констатирует, что утверждения Симеона нередко противоречат сказанному Григорием Паламой, и эти утверждения свидетельствуют о мистическом причастии самой сущности Бога. Исследователь, тем не менее, в конце концов приходит к выводу, что Симеон не пользуется «строгой и устойчивой терминологией» и «логически не развивает своих аргументов»<sup>14</sup>. Архиепископ Василий относит очевидные

<sup>11</sup> HAUSHERR, *op. cit.* (прим. 9), 112. Осэр цитирует Комбефиса, который заметил о Симеоне следующее: «Is fuerit fons omnis Palamici erroris» («Это и был источник всех заблуждений Паламы»).

<sup>12</sup> Такова, например, точка зрения HOLL, K.: *Enthusiasmus und Bussgewalt beim Griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen*. Leipzig 1898, 215: «in ihren grossen Zügen ist die Theologie der Hesychasten eine Rekapitulation der Gedanken Symeons» («в общих чертах теология исихастов является повторением мыслей Симеона»). HAUSHERR, *op. cit.* (прим. 9), 112, одобрительно цитирует эту фразу. VÖLKER, W.: *Praxis und Theorie bei Symeon dem Neuen Theologen. Ein Beitrag zur byzantinischen Mystik*. Wiesbaden 1974, 361, замечает, что, поскольку Симеон всегда говорит о видении луча Божественного света, но не самого Источника света, мы должны понимать это созерцание как созерцание Божественных действий, а не самой Божественной сущности. Схожий аргумент выдвинут FRAIGNEAU-JULIEN, B.: *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien*. Paris: Beauchesne 1985, 83–84, 162–164, 190–191. Это только некоторые примеры из обширной литературы.

<sup>13</sup> KRIVOCHÉINE B.: ‘Essence créée’ et ‘Essence divine’ dans la théologie spirituelle de St Syméon le Nouveau Théologien. *Messenger de l’Exarchat du Patriarcat Russe en Europe Occidentale*, nos. 75–76 (19<sup>e</sup> année: 1971), 151–170. Архиепископ Василий в дальнейшем переработал данную статью в книгу: *Dans la lumière du Christ. St Syméon le Nouveau Théologien 949–1022. Vie — Spiritualité — Doctrine*. Chevetogne 1980.

<sup>14</sup> KRIVOCHÉINE, *op. cit.* (прим. 13 [1971]), 168–169: «[I]l manque à Syméon une terminologie rigoureuse et conséquente, un développement logique des arguments. Plus encore, on peut trouver parmi ses affirmations sur l’Essence des contradictions et des divergences, apparentes au moins, qui vous déroutent de prime abord» («Симеону не хватает строгой и последовательной терминологии, логического развития аргументации. К тому же среди его утверждений о Сущности можно найти противоречия и расхождения, по крайней мере внешние, которые поначалу сбивают с толку»).

противоречия в терминологии Симеона отчасти на счет «парадоксального и антиномичного характера христианского таинства», отчасти же на счет «конкретного и экзистенциального отношения» к таинству<sup>15</sup>. Иеромонах Александр (Голицын) в своем недавнем превосходном исследовании о Симеоне близко следует анализу архиепископа Василия и расширяет его<sup>16</sup>. Он полагает, что упоминания о «сущностном причастии» лишь указывают на «истинность» и «реальность» опыта, хотя Симеон предпочитает использовать иные термины, такие как «слава, энергии, сила, мощь, благодать и свет»<sup>17</sup>.

Высказывалось также и иное мнение — впервые доминиканцем Ф. Комбефисом, и позднее, вслед ему, Жаном Даррузесом. Комбефис в своем введении к трактату Мануила Калеки *О сущности и действиях* проанализировал несколько пассажей из *Нравственных слов* Симеона, в которых последний говорит о сущностном присутствии Бога в мистическом опыте; Комбефис попытался дать этим словам интерпретацию в духе официальной римо-католической доктрины<sup>18</sup>. Следуя за ним, Даррузес в своем введении к *Нравственным и богословским словам* отрицал наличие у Симеона учения о том, что объектом мистического видения является Божественная сущность. Более того, Даррузес утверждал, что различие между сущностью и ее атрибутами не играет никакой роли в учении Симеона<sup>19</sup>. Он задался вопросом, мог ли Евагрий Понтийский —

<sup>15</sup> *Ibid.*, 170: «[S]yméon n'est nullement un faible d'esprit incapable de penser conséquemment, mais [...] la plupart de ses "contradictions" s'expliquent par le caractère paradoxal et antinomique du mystère chrétien qui rend si difficile, sinon impossible, son expression en langage logique et conséquent, surtout si on approche ce mystère d'une manière concrète et existentielle, comme c'était le cas chez Syméon» («Симеону вовсе не свойственна слабость ума, неспособного мыслить последовательно, но [...] большинство его "противоречий" объясняются парадоксальным и антиномичным характером христианского таинства, который делает столь трудным, если не невозможным, его выражение последовательным и логичным языком, особенно если к этому таинству подходить конкретным и экзистенциальным образом, как это происходит в случае Симеона»).

<sup>16</sup> GOLITZIN A. G.: *Symeon the New Theologian On the Mystical Life: The Ethical Discourses. Vol. 3. Life. Times and Theology*. Crestwood, N. Y.: St. Vladimir's Seminary Press 1997, 134–140 (раздел «О причастии троической жизни»).

<sup>17</sup> *Ibid.*, 138–139.

<sup>18</sup> COMBEFIS F., Prefatio: PG 152, 270 B–C, ссылка у DARROUZÈS, J.: Syméon le Nouveau Théologien, *Traité théologiques et éthiques I–II*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Darrouzès. SC 122, 129 (1966, 1967), Introduction, 26 (далее обозначается сокращенно *Traité théologiques et éthiques*).

<sup>19</sup> *Traité théologiques et éthiques*, 27: «[S]'il fallait donner une définition dogmatique d'après les expériences et les affirmations de Syméon, il semble bien que non seulement la distinction



который учил о «сущностном познании» — в чем-либо прямо или косвенно повлиять на Симеона<sup>20</sup>.

Мне кажется, что все эти ученые ухватили лишь тот или иной аспект учения Симеона. Поэтому, не претендуя на полноту истины, я далее попытаюсь дать более широкий и более всеобъемлющий анализ. Я попытаюсь показать, что учение Симеона представляет собой ясную и артикулированную концепцию Божественной сущности и действий, которая хоть и не идентична соответствующему учению исихастов, но внятна и логична не в меньшей степени, чем последнее. Затем, во второй части настоящей статьи, я попытаюсь продемонстрировать, что эта концепция вовсе не является изобретением Симеона, но воспринята им из аскетической и литургической литературы, которая была источником для разработанного им учения. Подытоживая сказанное, я нахожу очень важным сразу заявить, что учение Симеона, несмотря на всю его специфику, очень близко к учению исихастов, поскольку описывает весьма схожий личный опыт и отстаивает ту же самую позицию: возможность и, вероятно, необходимость достижения прямого и непосредственного созерцания нетварного Божественного света уже в этой жизни. Тем не менее доктринальная интерпретация опыта в обоих случаях различна<sup>21</sup>.

---

essence-attributs n'entre pas en ligne de compte, mais que la vision est bien celle de l'essence de Dieu. Le mystique voit Dieu lui-même dans sa Trinité et son unité, et pas seulement "ce qui est autour de lui" τὰ περὶ Θεοῦ (sic, хотя правильно τὰ περὶ Θεόν)» («Если бы нужно было составить догматическое определение на основе опыта и утверждений Симеона, то очень похоже, что тут не только не учитывается различие между сущностью и свойствами, но что и видение является именно видением сущности. Мистик видит самого Бога в Троице и Его единство, а не только "то, что окрест Его" τὰ περὶ Θεοῦ»).

<sup>20</sup> *Ibid.*, 26, n. 2.

<sup>21</sup> Тут я совершенно согласен с конечным выводом архиепископа Василия. KRIVOCHÉINE, *op. cit.* (прим. 13), 170: «Néanmoins, avec toutes ces réserves, S. Syméon, avec son enseignement existentiel sur la οὐσία cachée de Dieu et les rayons de Sa gloire qui nous illuminent, est bien plus près de S. Grégoire Palamas que de ses adversaires» («Тем не менее, несмотря на все эти оговорки, св. Симеон со своим экзистенциальным учением об οὐσία, сокрытой Богом, и просвещающими нас лучами Его славы гораздо ближе именно к св. Григорию Паламе, чем к его противникам»).

## II. БОГОСЛОВИЕ БОЖЕСТВЕННОЙ СУЩНОСТИ

(A) *Сущностное причастие Богу?*

Прежде всего, нельзя упускать из виду тот факт, что св. Симеон говорит о причастии Божественной сущности в ясных и недвусмысленных терминах. Он заимствует соответствующее выражение из Писания, из Второго послания святого апостола Петра (1:4), где апостол говорит:

ἵνα [...] γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως, ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς.

Дабы вы [...] соделались участниками Божеской природы, удалившись от господствующего в мире растления похотью<sup>22</sup>.

Кажется, что Симеон понял это обетование буквально и истолковал его в смысле реального причастия Божественной природе (φύσις), которая есть то же самое, что и Божественная сущность (οὐσία). Именно это тождество он подчеркивает в следующем гимне, где ясно указывает на библейский стих, процитированный выше (C1):

Это [т. е. созерцание Бога] покажет меня и подобным Ангелам, а быть может, и большим их соделает меня, Владыко. Ибо если Ты невидим для них сущностью и природой неприступен, мне же Ты видишься, и совершенно смешиваешься со мною сущностью природы (Своей), ибо они не отделены в Тебе и совершенно не разделяются, но природа (есть) сущность Твоя и сущность — природа; то поэтому, причастившись плоти Твоей, я приобщаюсь к природе (Твоей) и поистине бываю участником сущности Твоей, (делаясь) соучастником и даже наследником Божества и бывая в теле выше бестелесных, я полагаю, (что) и сыном Божиим соделываюсь, как сказал Ты<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Если это не оговорено особо, библейские цитаты берутся в соответствии с синодальным переводом. Перцель в прим. 22 указывает, что в основном для библейских цитат использует Библию короля Якова (King James Version). В данном месте мы заменяем при переводе φύσεως слово «естество» Синодального перевода на слово «природа». — *Прим. перев.*

<sup>23</sup> *Гимн VII, 23–34. Syméon le Nouveau Théologien, Hymnes I–III. Introduction, texte critique par Johannes KODER, traduction et notes par Johannes KODER, Louis NEYRAND, s. j. et Joseph PARAMELLE, s. j. SC 156, 174, 196 (1969, 1971, 1973), vol. I, 210 (далее обозначается*

Этот пассаж также ясно показывает, что Симеон хорошо знаком с каппадокийской (впрочем, также и златоустовой) доктриной, в соответствии с которой сущность Божия непостижима и невидима даже для небесных сил. Тем не менее он твердо уверен в реальном присутствии Христа в Евхаристии и толкует его как сущностное присутствие божественности Христа в Его Плоти и Крови, т. е. Хлебе и Вине; поэтому тот факт, что эти Плоть и Кровь смешиваются с плотью и кровью самого Симеона означает для него то, что Божественная сущность смешивается с его человеческой сущностью, той же, что и человеческая сущность Христа. Кроме того, мы имеем здесь дело с учением о мистическом *imitatio Christi*. Так же как Христос, будучи одной из Божественных ипостасей, существует в двух природах, божественной и человеческой, так и мы, как уникальные тварные ипостаси, существуем в двух природах, или сущностях, одна из которых наша, а другая — Духа Божиего (С2):

Послушайте вы, согрешившие, как и я, против Бога, — постарайтесь ревностно подвизаться в делах (благих), чтобы получить вам и удержать вещество невестственного огня (говоря: вещество, я показал Божественную сущность) и возжечь умный светильник души, дабы сделаться солнцами, светящими в мире и совсем невидимыми для живущих в мире, чтобы стать как бы богами, содержащими внутри себя всю славу Божию, в двух сущностях, то есть в двух природах, двух действиях и двух волях, как говорит Павел (Рим. 7:14–25). Ибо одна воля — скоропреходящей плоти, другая — Духа и иная — души моей. Однако я не тройка, но двойка, как человек [...] <sup>24</sup>.

Последние слова, очевидно, намекают на Рим. 7–8, где желание плоти противопоставляется желанию Духа <sup>25</sup>. Можно указать на христологические аллюзии в тексте: те же самые термины, которые используются по отношению к Христу, используются и по отношению к обоженным святым, или вернее,

---

сокращенно *Нутны*). [Пер. с изм. иером. Пантелеимона (Успенского) по изд.: Божественные гимны преподобного Симеона Нового Богослова. Сергиев Посад: Типография И. И. Иванова, 1917 (репр.: Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения в 3 т. Т. 3. Божественные гимны. Сергиев Посад, 1993) (далее обозначается сокращенно *Божественные гимны*), 225–226] Изменения здесь и далее внесены по указанному Перцелем критическому изданию с учетом его собственного перевода на английский в тексте статьи. — *Прим. перев.*]

<sup>24</sup> *Нутн* XIII, 11–24. *Нутнес* I, 256–258. [*Божественные гимны*, 45.]

<sup>25</sup> Это отмечено в аппарате издания Кодера и Парамелля (*ibid.*).

к обоженным грешникам, как утверждает это Симеон. Несомненно, что единство во Христе двух сущностей, божественной и человеческой, так или иначе распространяется через евхаристическое общение на всех верных, участвующих в таинстве Евхаристии. Наконец, данный отрывок содержит очень ясное указание на то, как Симеон понимает термин «сущность» («Substance») применительно к Богу. Он представляет ее как «вещество» Нематериального (или «древесину» [ῥύλη] для Божественного огня<sup>26</sup>), т. е. как «субстрат», нечто, что может быть ухвачено духовными чувствами, так же как чувственная материя — телесными. Вне зависимости от того, каким при ближайшем рассмотрении может оказаться богословское и философское содержание этого удивительного учения, даже из одного этого отрывка совершенно ясно, что термин οὐσία, «сущность», обозначает для Симеона имманентный миру аспект Божественного, в отличие от исихастского — а также можно сказать, что и каппадокийского — учения, в котором это понятие указывает на трансцендентность Бога.

Другое библейское место, которое Симеон понимает буквально, делая из него вывод о получении им внутрь себя Божественной сущности, — это 1 Ин. 4:8: «Бог есть любовь» и 1 Ин. 4:12: «Если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает, и любовь Его совершенна есть в нас», вкпе с другим местом этого послания (1:5–6): «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы». Используя указанные места, Симеон пишет в одном из своих *Благодарений* (СЗ):

Когда однажды я подошел приложиться к пречистому образу Той, которая родила Тебя, и припал к нему, то Ты, прежде чем я встал, стал виден мне внутри моего многострадального сердца, соделав его подобным свету. И тогда я узнал, что сознательно имею Тебя в себе. С этого времени я возлюбил Тебя, вовсе не вспоминая Тебя и того, что вокруг Тебя (τῶν περὶ σέ), не благодаря воспоминанию о таковых вещах, но я убедился, что во истину имею Тебя, сущностную любовь (τὴν ἐνυπόστατον ἀγάπην), в себе. Ибо истинная любовь есть Ты, Боже<sup>27</sup>.

Симеон использует здесь еще один атрибут (ἐνυπόστατος), как раз чтобы обозначить сущностное и реальное, а не акцидентальное, присутствие в нем

<sup>26</sup> См. Втор. 4:24.

<sup>27</sup> *Euch.* II, 265–272. Symeon le Nouveau Théologien, *Catéchèses* I–III. Introduction, texte critique et notes par Mgr. Basile Krivochéine, traduction par Joseph Paramelle, s. j. SC 96, 104, 113 (1963, 1964, 1965) III, 350–352 (далее обозначается сокращенно *Catéchèses*). [Пер. здесь и далее Т. А. Шукина по указанному Перцелем критическому изданию с учетом его собственного перевода на английский в тексте статьи. — *Прим. перев.*]

Бога, отождествляемого им с любовью, опыт которой он имеет в своем сердце. Понятие «сердце» обозначает здесь духовный, равно как и телесный центр человеческого бытия. Поскольку же Бог не только любовь, но также и свет, Симеон видит свое сердце всецело озаренным присутствием в нем Божественного Света. Конечно, ἐνυπόστατος ἀγάπη можно перевести иначе, как «воипостасная любовь» («love in person»), — и такой перевод не был бы неправильным. Однако, как будет показано немного ниже, данное выражение в действительности является заимствованием из Псевдо-Макария и *Макариевского корпуса*, где названный термин (ἐνυπόστατος. — Т. Щ.) употребляется в том же самом контексте, что и в этом выражении, и, бесспорно, в значении «сущностный» («substantial»), или «по сущности» («in substance»). Думается, что у Симеона он используется в том же самом смысле.

В этом пассаже, так же как и в первом процитированном тексте, мы находим аллюзию на каппадокийское учение о божественной трансцендентности — учение, которое состоит в том, что мы не можем ухватить οὐσία Бога, а можем только гадать о ней посредством «того, что вокруг Него» (τὰ περὶ αὐτὸν). Как хорошо известно, в соответствии с исихастской интерпретацией этого учения, «то, что вокруг Бога», т. е. Божественные действия, составляют только отдельный аспект в Боге, то, благодаря чему мы можем в мистическом опыте входить в соприкосновение даже с самим Бытием (very Being), или сущностью (Essence), или субстанцией (Substance)<sup>27a</sup> Бога, Его οὐσία, остающейся вечно сокрытой. Однако, похоже, для Симеона, учение каппадокийцев относится только к рациональному знанию о Боге, вот почему мистик оставляет область «того, что вокруг Бога», чтобы войти в непосредственное соприкосновение с Ним в Его сущности.

Таким образом, Симеон не только снова и снова подчеркивает, что в мистическом опыте человек становится причастным сущности Божией и ничему больше (C4):

Принимая Дух Господа Нашего и Бога, мы становимся соучастниками Его божественности и сущности [...] <sup>28</sup>,

<sup>27a</sup> См. прим. 6а. — *Прим. перев.*

<sup>28</sup> *Eth.* I. 3, 82–86. *Traitées théologiques et éthiques* I, 202. [Пер. здесь и далее Т. А. Щукина по указанному Перцелем критическому изданию с учетом его собственного перевода на английский в тексте статьи. — *Прим. перев.*]

и не только утверждает, что Бог присутствует в мире сущностно или ипостасно (данные термины употребляются синонимично в смысле реального присутствия) (C5):

Он — везде, и он — во всем, и он полностью наполняет вселенную по Своей сущности и по Своей природе, равно и по Своей реальности (with His Reality) (κατ' οὐσίαν, κατὰ φύσιν, καθ' ὑπόστασιν ὡσαύτως) [...] <sup>29</sup>.

Симеон также знает и формально отвергает другую точку зрения, в соответствии с которой Христос в Своей сущности совершенно трансцендентен, так что Он присутствует в мире лишь Своими действиями или силой (C6):

Вот почему я взываю к Тебе, и вот почему вопию пред Тобой: О, Ты, пребывающий с Отцом вверху, и внизу с нами, ни одним лишь Твоим действием как рассуждают некоторые, и не одною только волею или лишь силою Твоей, как думают многие, но даже и сущностью [...] <sup>30</sup>.

Опять же следует обратить внимание на христологическое содержание данного отрывка: Христос пребывает с нами по Своей сущности вследствие ипостасного единства, которое соединяет Его с творением. Тем не менее нельзя пройти мимо и не обратить внимание на тот факт, что отвергнутая здесь точка зрения странным образом напоминает ту, что была позднее принята исихастами. Более поздний читатель одной из рукописей почувствовал это противоречие и прибавил к этому месту длинную *схолию* на *кафаревусе* XVIII в. <sup>31</sup> По гипотезе Иоганнеса Кодера, схолиастом мог быть св. Никодим Святогорец <sup>32</sup>. Схолиаст пытается объяснить, что опровержение Симеона в действительности относится не к исихастскому учению, а только к некоторым из язычников и еретиков, которые мыслили Бога обладающим телесной природой и воображали, что Он сидит на небесах и управляет вселенной всего лишь приказами и властными повелениями, в точности так же как и земной царь. Таким образом, согласно

<sup>29</sup> *Гимн* XXIII, 191–194. *Гимнес* II, 200. [*Божественные гимны*, 188.]

<sup>30</sup> *Гимн* XLVII, 30–34. *Гимнес* III, 122. [*Божественные гимны*, 242.]

<sup>31</sup> *Ibid.*; французский пер. *схолии* см. на с. 123, прим. 4. Схолию можно найти в издании DIONYSIOS ZAGORAIOS: Τοῦ ὁσίου Συμεῶν τοῦ νέου Θεολόγου τὰ εὕρισκόμενα... Τὸ δὲ δεῦτερον μέρος περιέχει ἐτέρους λόγους αὐτοῦ διὰ στίχων πολιτικῶν πάνυ ὠφελίμους... ἐκδοθέντας ὑπὸ κυρίου Διονυσίου. Venice 1790, 122 (далее обозначается сокращенно *Dionysios*).

<sup>32</sup> *Гимнес* I, Introduction, 70.

схолиасту, Симеон мог бы сказать, что Бог присутствует везде по Своей сущности, но мы причастны только Его действию или силе, но никогда — Его сущности или природе, которая непричастуема, ἀμέθεκτος. Эта *схолия* не столько корректно объясняет слова Симеона, сколько показывает как проблематичны они для самого схолиаста, и как стремится он согласовать эти слова с учением исихастов, которое к тому времени уже давно стало официальным вероучением Православной Церкви.

*(В) Смешение терминов οὐσία и ὑπόστασις?*

Мы уже обращали внимание на то, что временами Симеон использует термины οὐσία, φύσις и ὑπόστασις, не особенно их различая. Дважды я приводил тексты (С3 и С5), в которых ὑπόστασις стоит там, где мы в праве были ожидать термин οὐσία. Тем не менее, похоже, это тождество работает также *vice versa*. Следующий ниже текст — поразительный пример использования Симеоном φύσις и οὐσία там, где естественно было бы ожидать слово ὑπόστασις или любое другое выражение, обозначающее лицо (С7):

О, природа непорочная! Сущность сокрытая, человеколюбие для многих неведомое, милосердие для неразумно живущих невидимое, сущность неизменная, нераздельная, трисвятое, свет простой и безвидный, совершенно несложный, бестелесный, нераздельный и никакую природой неуловимый, каким образом Ты, о Царь, был видим, как и я, познаваем сидящими во тьме (Ис. 9:2; Мф. 4:16), носим на руках Твоей Святой Матери, связываем, как убийца, телесно страдал, как злодей, желая, конечно, меня спасти и опять возвести в рай славы?<sup>33</sup>

Полагаю, не может быть никакого сомнения, что «сущность» («Substance»), или «природа» («Nature»), которая прославляется в этом гимне и с трудом отличима от сущности, причастуемой верными в Евхаристии, или от материи Божественного Огня / древесины для Него, — должна быть так или иначе отождествлена с Христом. Но как нам следует мыслить эту сущность? Можно было бы заподозрить здесь монофизитское учение, в соответствии с которым Божественная природа по домостроительству является тем же, что и Божественная

<sup>33</sup> Нутн XIII, 37–47. Нутнес I, 258–260. [Божественные гимны, 45–46.]

ипостась, вследствие чего Симеон должен был бы учить о воплощении единственной природы Христа. Но подобная интерпретация совершенно исключена из-за наличия множества однозначно диофизитских текстов Симеона, один из которых мы процитировали в С2. Можно было бы также заподозрить Симеона и в своего рода «несторианстве», которое рассматривало две сущности Христа как две ипостаси; однако наш текст полностью противоречит такому толкованию, поскольку очевидно, что Симеон говорит о Божественной, вечной, бестелесной сущности, предшествующей Воплощению. Кроме того, эта сущность получает имена Божественных атрибутов — «Человеколюбия» (φιλανθρωπία) и «Милости» (ἔλεος), — которые относятся к спасительной деятельности Бога в мире и которые позднее были поняты исихастами как имена отдельных Божественных действий. И еще одна загадка: почему Симеон эту сущность или Свет, который он так или иначе отождествляет с Христом, называет «трисвятым» (τρισάγια), в то время как в Византии это имя обычно являлось атрибутом Троицы?

Конечно, я не претендую на то, чтобы дать окончательный ответ на эти сложные вопросы. Тем не менее, возможно, следующие стихи другого гимна Симеона подскажут нам, что может означать выражение «трисвятая сущность» («thrice-holy Substance») (С8):

Ибо и в самой ночи, и в самой тьме я с трепетом вижу Христа, Который отверзает мне Небеса, Сам склоняется (оттуда) и видится мне вместе с Отцом и Духом — *Светом Трисвятым*. (Итак), Один в Трех, и в Одном Три (именно) Свет есть, конечно, и Один Свет — Три, Свет, который озаряет душу мою светлее солнца и просвещает мой омраченный ум<sup>34</sup>.

Хотя Симеон здесь не использует термин «сущность», слово «Свет» и атрибут «трисвятой» наводят на мысль о том, что он говорит о той же самой реальности, что и в гимне, процитированном выше (S7). Там «Свет», так или иначе, означал Христа, а здесь, Симеон учит тому, что, «трисвятой Свет» («thrice-holy Light») знаменует присутствие трех Лиц Троицы, — логичное развитие мысли, подразумевающее обычное использование этого атрибута. Поэтому, сведя вместе все данные, собранные до сих пор, мы можем сказать, что «сущность», или «Свет» в данном случае — это имманентный миру аспект Бога, тем или иным образом предполагающий присутствие сразу трех Божественных Лиц (Persons), и, таким

<sup>34</sup> Нутн XI, 35–42. Нутнес I, 234. [Божественные гимны, 137.]



образом, тождественный присутствию Святой Троицы в сотворенном мире — в первую очередь, в сердце и душе верующего. Мы можем также сделать вывод, что так или иначе, согласно Симеону, это присутствие было воплощено в Христе, во чреве Богородицы. Если эта *подчеркнуто гипотетическая* интерпретация правильна, то мы вправе отметить, что, с одной стороны, как конституирующая имманентный миру аспект в Боге, эта «сущность» играет точно ту же самую роль, что и Божественные действия в исихастской доктрине, а с другой — что исихасты никогда бы не сказали, что именно этот имманентный миру аспект в Боге (т. е., в их случае — действия) воплотился во Христе. Как бы там ни было, роль этого Божественного начала напоминает нам о концепции *šəkinā*, Божественного пребывания или присутствия, не очень хорошо засвидетельствованной в греко-язычном христианском мире, но проявившейся по большей части в богословской мысли арамейского (сирийского) христианства<sup>35</sup>.

(С) *Контраргумент против гипотезы сущностного причастия*

Итак, на основании всех процитированных пассажей (а также других, не процитированных) мы теперь можем установить, что Симеон учил о сущностном присутствии Бога в мире, а также о реальном причастии Божественной сущности в мистическом опыте, связанном, прежде всего, с причастием в таинстве Евхаристии. Однако каков более точный смысл этого? Несколько пассажей, похоже, вступают в явное противоречие с теорией сущностного причастия. Действительно, в отдельных случаях Симеон говорит, что Бог сообщает Себя человечеству не «по сущности» (οὐσίᾳ), а по причастию (μετουσίᾳ) (С9–10):

Видится же, думаю я, (нечто) совокупно-целое, но никоим образом не в (самой) сущности (своей), а через причастие [...] <sup>36</sup>

Если же в ведении, действии и созерцании Бог был всем (совершенным) человеком, то должно мыслить православно, что и я весь через общение с Богом, с чувством и знанием — не по сущности, но по причастию, конечно, сделался богом [...] <sup>37</sup>

<sup>35</sup> Об истории концепции в арамеогворящем мире см. SED, N.: *La Shekhinta et ses amis «araméens»*. Mélanges Antoine Guillaumont: Contributions à l'étude des christianismes orientaux. Geneva: Patrick Cramer Éditeur 1988, 233–242.

<sup>36</sup> *Нутн* I, 28–29. *Нутнес* I, 158. [*Божественные гимны*, 118.]

<sup>37</sup> *Нутн* L, 198–202. *Нутнес* III, 170. [*Божественные гимны*, 216.]

Эти пассажи цитировались архиепископом Василием (Кривошеиным) и иеромонахом Александром (Голицыным) в доказательство того, что мысль Симеона имеет противоречивый и парадоксальный характер, и, *per consequent*, выражения, означающие сущностное причастие, не следует абсолютизировать<sup>38</sup>. Однако это противоречие только кажется очевидным. Согласно моей интерпретации, Симеон здесь говорит не о том, что происходит причастие не самой сущности Бога — это было бы просто отрицанием того, что он утверждает в другом месте, — но исключительно о том, что мы становимся божественными, или становимся едиными с Богом, или видим Его, не в нашей собственной сущности, а только в причастии — очевидно, к Его сущности<sup>39</sup>. Симеон утверждает здесь только то, что сотворенная природа никогда не станет Богом по сущности, так же как Бог никогда не станет человеком по Своей сущности (а только в ипостаси Сына). Обожение человека строго симметрично модели вочеловечения Бога. Противоположный взгляд ведет к откровенному монофизитству в христологии и полнейшему гностицизму в духовной жизни.

#### (D) Сущность и действия

Однако означает ли наличие в писаниях Симеона доктрины о сущностном причастии Божеству, что он, как, похоже, думал Даррузес<sup>40</sup>, не знал, или игнорировал, или отрицал любое различие между Божественной сущностью и действиями, столь характерное для исихастской доктрины? Как мы уже видели выше (относительно С3), Симеон, конечно, знал и принимал различие между Божественной сущностью и «тем, что вокруг нее», хотя он, кажется, дал специфическое толкование этому каппадокийскому учению. Теперь попытаемся увидеть более отчетливо, как Симеон понимал это различие.

<sup>38</sup> KRIVOCHÉINE, *op. cit.* (см. прим. 13 [1980]), 206–207 (цитирует оба текста); GOLITZIN, *op. cit.* (см. прим. 16), 137–138 (цитирует только С10).

<sup>39</sup> Это мысль, безусловно, ухватил Даррузес: см. его «Введение» к *Traité théologiques et éthiques*, 26–27: «La déification reste une opération de la grâce, une communion personnelle qui n'aboutit pas à une confusion des natures. Cependant... la vision est bien celle de l'essence de Dieu» («Обожение остается действием благодати, личным общением, которое не приводит к смешению природ. Однако... видение является именно видением сущности Божией»).

<sup>40</sup> См. его замечания, процитированные выше, в прим. 19.

Действительно, во многих местах он излагает свое учение о Божественной сущности и действиях, но, возможно, нигде он не делает этого так ясно, как в своем XXII гимне. Здесь после того как он подробно останавливается на непознаваемости и невыразимости Бога, Симеон, так сказать, предостерегает себя от Его лица следующим образом (С11):

Благо взыскать этого, и прочего с этим, и, сколько есть силы, соблюдать и точно хранить, не исследуя природы Моей, сын человеческий, ни действий Духа Моего Святого, как Он показывается солнцем и видится звездой, появляясь где-то вдаль и поднимаясь выше гор. Когда же Он скрывается от глаз твоих, то причиняет тебе неутешную скорбь и печаль. И в то время, как ты полагаешь, что Он еще не явился тебе, Он обретается где-то внутри твоего сердца, неожиданно доставляя тебе и изумление, и радость. И так как не показывается тебе уже пламенем и не видится сиянием и огнем, то ты удивляешься и задаешь вопросы. Ибо не полезно тебе это. Итак, веруй, что Я — Свет совершенно неизобразимый, простой, несложный, нераздельный природой, неисследимый и вместе доступный недоступным образом. Ибо поистине Я видим бываю и человеколюбиво являюсь, преобразуясь сообразно восприятию каждого из людей; Не со Мною, впрочем, это бывает, но видящие так удостаиваются Меня видеть<sup>41</sup>.

Я считаю, что эти стихи содержат ясно выраженное учение. Они показывают, что Симеон прекрасно знал о различии между понятиями Божественной сущности и Божественных действий. Кроме того, он отлично знал и принимал каппадокийское учение, в соответствии с которым сущность Бога всецело сокрыта и непостижима, и что нам доступно лишь гадательное знание через действия сущности в мире и, прежде всего, в нас самих. Симеон также полагает — и в этом он снова следует каппадокийским отцам, — что эти действия многообразны соразмерно нашим способностям, в то время как сущность абсолютно проста, едина и неделима. Он довольно близко следует каппадокийскому учению, когда утверждает, что Божественная сущность остается неизменяемой, в то время как каждый воспринимает ее особым образом. Но Симеон присовокупляет к этому специфическое толкование, содержащееся в следующих стихотворных строках (С12):

<sup>41</sup> *Нутн* XXII, 148–165. *Нутнес* II, 182. [*Божественные гимны*, 181–182.]

Ибо душевные добродетели составляют субстрат (ὑπόκεινται), как бы вещество, в котором заключен Божественный Свет Духа, что охватывает их, и называется соответственно субстрату данного вещества (κατά το ὑποκείμενον της ὕλης)<sup>42</sup>, ибо собственного имени у людей Он не имеет. Поэтому, когда человек придет в умиление и прослезится, тогда и Он называется «водою», ибо очищает и, соединяясь со слезами, омывает всякую скверну. Когда же плач угасит раздражительность сердца при Его содействии, то Он именуется «кротостью». Возгораясь же против нечестия, что делается через Него же, Он называется «ревностью». «Миром» же, напротив, и «радостью», и «благодатью» Он именуется потому, что плачущему подается и то, и другое, и Он производит в сердце, как источник, обильную благодать<sup>43</sup>.

Я полагаю, что это вполне философское, а не только поэтическое объяснение сокрытого единства и явленного множества Божества: в Себе, т. е. в Своей сущности, Бог остается одним, совершенно простым, и не составленным из чего-либо. Однако по Своей любви к человечеству Он входит в соединение со многими душами, персонально (personally) отличающимися одна от другой. Поэтому Он получает имя от сложных зеркальных образов, явленных в нас. Подобным образом, каждая душевная добродетель привлекает Дух в форме различных даров благодати; и это — то преображенное состояние души или, вернее, тот акт, посредством которого Бог входит в соединение с душой, который Симеон называет Божественным действием. Тем не менее даже это действие принимает свое имя от материального элемента соединения, т. е. душевной добродетели, и таким образом, по существу, само по себе невыразимо.

Определенно, перед нами учение о различии Божественной сущности и Ее действий, однако, отличное, по крайней мере, по философскому содержанию, от учения исихастов. Дело не только в том, что у Симеона сохраняется идея причастия сущности Бога, *a priori* исключаемая учением последних,

<sup>42</sup> Отец Джозеф Парамелль переводит эти строки следующим образом: «Les vertus de L'âme sont en dessous comme du bois | et la lumière divine de l'Esprit qui les envelope | tire son nom aussi du bois sur lequel il repose» («Добродетели души находятся как бы под древесиной, | а божественный свет Духа, окружающий их, | также берет свое имя от древесины, на которой почивает») (*ibid.* 185). Естественно, что этот перевод тоже верен в силу амбивалентности слова ὕλη. Однако, учитывая очевидное техническое значение пары (couplet) ὕλη-ὑποκείμενον, вряд ли можно предположить, что Симеон не знал философского значения выражения, которое использовал.

<sup>43</sup> *Нутн* XXII, 176–189. *Нутнес* II, 184. [*Божественные гимны*, 182–183.]

но мы также не можем говорить о реальном различии им сущности и ее действий в исихастском смысле. Для Симеона это различие имеет место, скорее, единственно в силу нашего восприятия. Согласно его учению, Бог теперь и вовеки остается абсолютно простым, но люди могут по благодати соединить свою сущность с божественной по модели симметричной Воплощению Слова, вследствие чего в полученном соединении Бог может быть поименован. Если мое толкование верно, то здесь мы имеем дело с философски последовательным, хотя и крайне утонченным, учением о Божественном присутствии в мире, евхаристическом общении и мистическом опыте. Насколько я понимаю, Симеон другим способом интерпретирует и защищает тот же самый феномен, который интерпретировали и защищали исихасты: неуловимое и невыразимое, но всецело реальное присутствие Бога в мире и в нас самих. Таким образом, наверное, обе доктрины могут быть признаны в пределе идентичными по содержанию, но весьма различными по форме, а также по своим философским коннотациям.

### III. Источники учения

#### (А) Об источниках Симеона в целом

Здесь, однако, возникает вопрос: было ли это глубоко личное учение только лишь специфическим учением Симеона, или же Новый Богослов заимствует его из какой-то предшествующей традиции? Я полагаю, что исследование источников Симеона позволит нам ответить на этот вопрос. Источники писаний Симеона, что довольно удивительно, по-настоящему полностью не изучены<sup>44</sup>. Единственный из отцов, которого прямо называет Симеон, — это св. Григорий Богослов<sup>45</sup>. Помимо этого, наиболее важного, источника, общепринято, что Симеон использовал *Беседы* Псевдо-Макария (Макария Египетского / Симеона

<sup>44</sup> См. сделанную десять лет назад сводка состояния исследований: TURNER, H. J. M.: *St. Symeon the New Theologian and spiritual fatherhood*. Leiden–New York–Kobenhavn–Köln: E. J. Brill 1990, 45–51. Исследование, проведенное иеромонахом Александром (Голицыным), несколько изменило картину, представленную Тернером. См. GOLITZIN, A. G.: *Hierarchy versus Anarchy? Dionysius Areopagita, Symeon the New Theologian, Nicetas Stethatos, and their common roots in ascetical tradition*. St. Vladimir's Theological Quarterly 38/2, 1994, 131–179.

<sup>45</sup> См. TURNER, *op. cit.* (см. прим. 44), 46–49.

Месопотамского), и архиепископ Василий (Кривошеин) в своем издании *Огласительных слов* Симеона упоминает близкую литературную параллель с одним местом Макария<sup>46</sup>. Из *Жития Симеона* Никиты Стифата известно, что Симеон был знаком с писаниями Марка Подвижника и Иоанна Лествичника<sup>47</sup>. Еще некоторое количество отсылок к Иоанну Златоусту, Василию Великому, Максиму Исповеднику и различным *Житиям* святых было обнаружено различными исследователями. Вдобавок Луи Буйе и Жан Даррузес упоминают о Евагрии как о возможном источнике для Симеона, не приводя каких-либо дополнительных свидетельств<sup>48</sup>. Александр Голицын показал, хотя этот факт множество раз подвергался сомнению, что Симеон бесспорно читал и использовал Псевдо-Дионисия<sup>49</sup>. Я, в свою очередь, свел вместе дополнительные свидетельства в поддержку последнего тезиса<sup>50</sup>. Ко всему этому следует прибавить несколько *Житий* святых, прочитанных Симеоном в монастыре<sup>51</sup>, а также все молитвы богослужебного цикла, которые, конечно, были ему хорошо известны и, вероятно, оказали на него глубокое влияние. Итак, обратимся к этим источникам, чтобы определить, воспринял ли Симеон свое учение о Божественной сущности и сущностном причастии от одного или нескольких из них.

### (В) Сущностное причастие: Псевдо-Макарий

Что касается Григория Богослова, других каппадокийских отцов, а также Иоанна Златоуста, то их сочинения могли быть источниками для различения Симеоном Божественной сущности и действий, но эти отцы вряд ли могут являться предшественниками последнего в учении о сущностном причастии. Со-

<sup>46</sup> Параллель можно обнаружить во вводной части к *Catechesis XXXIV*. Там Симеон пересказывает пассаж из *Epistula Magna (Великого послания)*. *Catéchèses*, III, 271, прим. 2.

<sup>47</sup> Nicetas Stethatos, *Life of Saint Symeon the New Theologian* 4. 16, 6. 22; Αρχιμ. Συμεών Π. Κούτσας. Νικήτα τοῦ Στηθάτου Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Θεολόγου. Εἰσαγωγή, κείμενο, μετάφραση, σχόλια. Nea Smyrne: Ekdoseis Akritis 1994 (репр. 1996), 64. О дискуссии по поводу влияния Иоанна на Симеона см. TURNER, *op. cit.* (прим. 44), 45–46.

<sup>48</sup> BOUYER, L.: *Histoire de la spiritualité chrétienne* II. Paris 1961, 673; для DARROUZÈS см. прим. 18.

<sup>49</sup> GOLITZIN, *op. cit.* (прим. 44), 131–179.

<sup>50</sup> PERCZEL, I.: *Denys l'Aréopagite et Syméon le Nouveau Théologien*. La postérité de Denys l'Aréopagite en Orient et en Occident. Actes du colloque international de Paris. 29 Septembre — 3 Octobre, 1994. Ed. by Y. de Andia. Paris: Études Augustiniennes 1997, 341–357.

<sup>51</sup> См. *Catéchèses* I, 424–425, прим. 1–5 и TURNER, *op. cit.* (прим. 44), 51.

всем иначе, однако, дело обстоит с Псевдо-Макарием. Даже краткое знакомство с языком этого духовного писателя способно убедить нас в том, что его писания, скорее всего, есть самый важный, или один из самых важных имеющихся источников для указанного учения. Мы уже упоминали о синонимичном использовании Симеоном слов οὐσία и ὑπόστασις — двух базовых терминов, которые изначально в философском языке означали одно и то же, но были последовательно различены Каппадокийцами и, вслед за ними, Вторым вселенским собором 381 г. Как хорошо известно, в дальнейшем, начиная с этого периода, οὐσία в богословском языке стала означать «сущность», в особенности общую сущность Божества, в то время как ὑπόστασις постепенно принимала значение, которое мы сегодня вкладываем в слово «лицо» (Person), и специально предназначалась для трех Божественных Лиц Троицы. Тем не менее у Псевдо-Макария мы находим более раннее синонимичное употребление этих понятий, которое в случае автора IV в., не находившегося под влиянием отцов каппадокийцев, не должно удивлять<sup>52</sup>. Однако тем более удивительно отсутствие различия οὐσία и ὑπόστασις в случае Симеона, который писал в то время, когда это различие было уже освящено многовековым употреблением. Этот факт указывает лишь на то, что является всеобъемлющей чертой мысли Симеона: верность духовным авторам, чьи учения его вдохновили.

Я упоминал, что понятие Симеона о сущностном причастии Богу основано на буквальной интерпретации библейского стиха, 2 Пет. 1:4:

Дабы вы [...] соделались причастниками Божеской природы, удалившись от господствующего в мире растления похотью.

Я также цитировал VII гимн (C1), где основой толкования Симеона является отождествление природы и сущности. Ниже мы находим то же самое толкование того же самого стиха у Псевдо-Макария (M1):

...чтобы взывавшие к Богу и уверовавшие просили и получали небесный дар от *ипостаси* (ὑπόστασις) Божества. Ведь Он Сам сказал: «Дабы вы [...] соделались причастниками Божеской природы»<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> Что касается спорного вопроса об отношении между *Великим посланием* Псевдо-Макария и трактатом Григория Нисского *De instituto christiano* (*О христианском образе жизни*), то я склоняюсь принять скорее тезис Дж. Грибомонта о зависимости последнего от первого, чем противоположное мнение В. Йерепа.

<sup>53</sup> Pseudo-Makarios, *Hom.* 39. 9–11; *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*. Ed. by H. Dörries, E. Klostermann, M. Krüger. *Patristische Texte und Studien* 4. Berlin: De Gruyter, 1964, 274.

А вот другой пассаж, касающийся того же стиха и того же учения (M2):

Ибо [как] внутренняя слава была тогда распростерта на теле Христовом и воссияла, точно так же и во Святых сущая внутри сила Христова в оный день будет преизливаться вовне — на тела их, потому что еще ныне умом своим причащаются они от Его *сущности* (οὐσία) и *природы* (φύσις)<sup>54</sup>.

В другом месте Макарий говорит, что Божество пребывает «сущностно» в человеческой природе Христа, являясь прообразом Своего сущностного пребывания во святых. Это, конечно, толкование на Ин. 5:35:

Он [Иоанн Креститель] был светильник (lamp), горящий и сияющий<sup>55</sup>.

Текст Макария звучит следующим образом (M3):

Как огнем зажигаются многие светильники и лампы, и [все] лампы и светильники от одного естества возжигаются и светят, — так и христиане воспламеняются от одной природы божественного огня Сына Божия, и в сердцах своих имеют горящие лампы, и светят пред Ним. Он и они суть нечто одно (ср. Зах. 4:3, 11, 14; Откр. 11:4). [...] Посему христиане уподобляются отчасти светильникам, имеющим в себе елей, то есть *плоды правды*. Если же [светильник] в них не возжжен светильником Божества, то они ничто. Господь «был светильником горящим» (Ин. 5:35), по Духу Божества, Который сущностно (οὐσιωδῶς) в Нем пребывал и воспламенял сердце Его по человечеству<sup>55a</sup>.

Действительно, этот пассаж содержит практически все отмеченные выше элементы учения Симеона о сущностном присутствии Бога в человеке и о двух природах во Христе, являющихся прообразом для святых, которые также живут в двух природах, по причине того, что познали в себе сущностное присутствие Духа. Другое сходство состоит в том, что Псевдо-Макарий и Симеон с одинаковым постоянством говорят о своего рода «смешении» двух природ.

[Пер. здесь и далее Т. А. Щукина по указанному Перцелем критическому изданию с учетом его собственного перевода на английский в тексте статьи. — *Прим. перев.*]

<sup>54</sup> *Нот.* 15. 36, 539–547, *ibid.*, 149–150.

<sup>55</sup> В Библии короля Якова: «he was a burning and a shining light» («Он был свет, горящий и сияющий»).

<sup>55a</sup> *Нот.* 43. 1, 1 – 2, 16. У Перцеля сноска пропущена. — *Прим. перев.*



Так Псевдо-Макарий говорит, что когда христиане причащаются в таинстве Евхаристии, их души смешиваются со Святым Духом (M4):

Пророки [...] не знали [...] что причащающиеся видимого духовного хлеба будут вкушать плоть Господню, что Апостолы и христиане примут Утешителя [...] и исполнятся Божества, что души святых смешаются с Духом Святым<sup>56</sup>.

Симеон использует очень схожую терминологию (C13):

Ты, от одного страха лица Твоего разрушающий скалы и холмы, как Ты, Христе, Боже мой, смешиваешься с сухой травой, всецело Божественною сущностью, Ты — живущий во свете совершенно нестерпимом, Боже мой? Каким образом, пребывая неизменным и совершенно непрístupным, Ты сохраняешь сущность этой травы неопалимой и в то же время, сохраняя неизменной, всю ее изменяешь [...]?<sup>57</sup>

Конечно, терминологию смешения можно обнаружить и еще кое-где в греческой патристической литературе (например, у Оригена, Григория Нисского, Дионисия Ареопагита и т. д.), и она, как показала Коламба Стюарт, даже больше распространена в сирийской литературе<sup>58</sup>, но присутствие в текстах обоих авторов целого ряда тем, объединенных мотивом сущностного причастия, оставляет мало сомнения в том, что Симеон разработал свое учение под влиянием прочитанных им текстов Псевдо-Макария.

### (C) *Сущностное причастие: песнопения византийской Церкви*

Важно отметить, что ни один из элементов этого учения не может присутствовать только у Псевдо-Макария. Поэтому Симеон, когда он обращался к этому автору, возможно, был убежден, что находит здесь общее учение

<sup>56</sup> *Hom.* 27. 17, 241–250.

<sup>57</sup> *Гимн XXVIII*, 159–164, *Гимны II*, 306. [*Божественные гимны*, 99.]

<sup>58</sup> О терминологии «смешения» у Псевдо-Макария см. STEWART, С.: «*Working the Earth of the Heart*». *The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431*. Oxford: Clarendon Press 1991, глава «*Метафоры смешения и слияния*», 170–203 и выводы на с. 203: «...сирийские писатели используют язык смешения с яркостью и прямотой, которые совершенно обособляют этих авторов от их грекоговорящих современников [...] Именно таков язык Пс.-Макария».

Церкви. Особенно важными, но и особенно проблематичными являются в этом отношении песнопения византийской Церкви, в первом приближении предлагающие учение, сходное с учением Симеона. Они важны по той причине, что нет ничего более естественного для монаха, чем обдумывать тематику, с которой он сталкивается в богослужебных текстах Церкви, но также и проблематичны — из-за того, что часто тяжело датировать эти песнопения, из чего следует, что вопрос об их авторстве трудноразрешим. Кроме того, трактовка гимнов требует специальных знаний в области литургики, чего о себе я сказать не могу. Тем не менее, позволю себе, не делая никаких далекоидущих выводов, привести несколько интересных параллелей из гимнографии.

Поразительную параллель можно обнаружить в песнопении утрени Попрасуднества Рождества, Собора Пресвятой Богородицы. В конце службы после хвалитных стихир (αἶνοι) поется следующий *тропарь*, атрибутируемый богослужебными книгами Андрею Иерусалимскому:

Днесь невидимая Природа с Человеком от Девы совокупляется. Днесь безмерная Сущность в Вифлееме пеленами обвивается. Днесь Бог звездоу волхвы в поклонение приводит, провозвещая Свое тридневное погребение, яко в злате и смирне и ливане. Емуже поем: воплотивыйся от Девы Христе Боже, спаси души наша<sup>59</sup>.

В этом тексте мы находим ту же самую — по-видимому, архаичную — терминологию: то же самое именование Христа «природой» и «сущностью», с которым мы сталкивались в приведенном нами выше отрывке из Симеона (С7). Если этот *тропарь* действительно был составлен Андреем Иерусалимским, т. е. Андреем Критским (660–740)<sup>60</sup>, тогда это произошло задолго до времени Симеона и в X–XI вв. *тропарь*, возможно, уже был частью службы Рождества.

<sup>59</sup> Μηναῖον τοῦ Δεκεμβρίου, περιέχον ἅπασαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν, μετὰ τῆς προσθήκης τοῦ τυπικοῦ. Athens: Ekdoseis "Phos", 1996, 405–406. [Перцель в данном примечании указывает, что приводит перевод на английский из *Праздничных Миней*, сделанный с греческого оригинала матерью Марией (Скобцовой) и архимандритом, ко времени написания статьи ставшим епископом, Каллистом Уэром, и изданный с введением протоиерея Георгия Флоровского: London–Boston: Faber and Faber 1969, переп. 1984, 293, — в котором он заменил «Essence» на «Substance», чтобы сохранить терминологию, используемую им в этой статье. — *Прим. перев.*]

<sup>60</sup> Об Андрее Критском см. *Oxford Dictionary of Byzantium*. Ed. A. Kazhdan, A. M. Talbot, T. F. Gregory, N. P. Ševčenko. New York–Oxford: Oxford University Press 1991, 92–93; EUSTRA-TIADES, S.: Ἀνδρέας ὁ Κρήτης ὁ Ἱεροσολύμιτης. Nea Sion, 29, 1934, 673–688; 30, 1935, 3–20, 147–153, 209–217, 269–283, 462–477; BHG 113–114c.

Еще более сложно датировать другой текст, *богородичен* (т. е. славословие в честь Божией Матери), который поется в конце канона полунощницы на 7 главе. Если Симеон мог читать этот текст, то, по крайней мере, он легко нашел бы в нем поддержку своей теории причастия Божественной сущности, равно как и своему толкованию 2 Пет. 1:4:

Ум, и душу, и плотское смешение прием, Богородице, от Твоих ложесн пречистых, Бог Слово поистинне человек явися и божественной Сущности общника человека яве показал есть<sup>61</sup>.

Чтение подобных текстов, в сочетании с духовным учением Псевдо-Макария и другими свидетельствами Церкви, легко могли породить те теории св. Симеона, которые я выше попытался извлечь из его писаний.

#### (D) Сущность и действия: Иоанн Лествичник

Итак, выше были указаны возможные источники учения Нового Богослова о причастии божественной сущности. Однако его специфическая интерпретация различия сущности и действий Бога, похоже, не имеет оснований в *Макариевском корпусе*, и до сих пор я не смог обнаружить ее следов в церковных песнопениях. В более ранней статье я попытался продемонстрировать, что одним из источников, который Симеон использовал при разработке своего учения, был Псевдо-Дионисий<sup>62</sup>. Я теперь не стану затрагивать этого источника, но представлю другой, даже более важный — Иоанна Лествичника.

*Слово 25 Лествицы* Иоанна «Об искоренителе страстей, высочайшем смиренномудрии» — весьма любопытно. Оно вполне подтверждает последнее утверждение Жития Иоанна, предпосланного *Лествице* в качестве предисловия:

Этот новый боговидец [...] показал нам свои богописанные скрижали, в которых наружно содержится руководство деятельное [т. е. нравственное и аскетическое], а внутренне — созерцательное [т. е. богословское]<sup>63</sup>.

<sup>61</sup> Οκτώηχος Ἀκολουθία τῶν κυριακῶν, περιέχουσα ἅπαντα ἀνήκοντα αὐτῇ κατὰ τὴν τάξιν τῆς Ἀνατολικῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Thessalonike: Ekdoseis Vas. Rigopoulou, 1988, 327.

<sup>62</sup> PERCZEL, *op. cit.* (прим. 50), 354–357.

<sup>63</sup> Κλίμαξ Ἰωάννου τοῦ Σινίτου, καθηγουμένου τοῦ Ὁρους Σινᾶ. Κείμενον ἐπὶ τῇ βάσει χειρογράφων τῆς ἐν Ἀθῶν ἱεράς μονῆς Ἁγίου Διονυσίου. Ed. SOPHRONIOS THE HERMIT. First edition: Constantinople 1883, second edition: Athens 1979, 9 (далее обозначается сокращенно *Scal.*). [Рус. пер. здесь и далее с изм. по изд.: Иоанн Лествичник. Лествица. СПб.: фонд «Благовест»,

Слово 25, в свою очередь, начинается с определения смиренномудрия, и это определение составляет самую сердцевину учения Симеона о Божественных действиях в душе (И1):

Смиренномудрие есть безымянная благодать души, имя которой тем только известно, кои познали ее собственным опытом; оно есть несказанное богатство, Божие именование; ибо оно [т. е. смиренномудрие] говорит (For It [that is, Humility] says) (φῆσιν): «научитесь» не от ангела, не от человека, не от книги, но «от Мене», то есть от Моего в вас вселения, и осияния, и действия, «ибо Я кроток и смирен сердцем» (Мф. 11:29)<sup>64</sup>.

С грамматической точки зрения данный перевод предполагает только одну возможную интерпретацию текста. В действительности, при первом прочтении, вводящий прямую речь глагол φῆσιν своим подлежащим не обязательно должен иметь «смиренномудрие», но он может относиться также к Писанию или просто ко Христу. И в самом деле, таков выбор стандартных английских и французских переводов<sup>65</sup>. Однако синтаксис предложения не исключает нашего прочтения (и возможно, скорее подтверждает его). И определенно, так понял текст Симеон, который заключил из него, что та реальность, которую св. Иоанн Лествичник называет именем «смиренномудрие», есть в действительности Сам Христос, Чье вселение и Чье действие в душе порождает состояние смиренномудрия в ней. По крайней мере, в таком духе Симеон перефразировал тот же пассаж в XXIV гимне (С14):

Потщимся же все приобрести смирение — несказанную красоту наших душ, для которой нет имени, и (только) по опыту она ведома тем, кто стяжал ее. Кроток и смирен сердцем Христос; и тот, кто имеет Его обитателем, знает, что чрез Него он получил и смирение, лучше же, что смирение — это Сам Он<sup>66</sup>.

1996 (далее обозначается сокращенно *Лествица*), 11. — Прим. перев.]

<sup>64</sup> *Scal.* 25. 3, SOPHRONIOS THE HERMIT, 117.

<sup>65</sup> *The Ladder of Divine Ascent.* Saint John Climacus. Revised Edition. Boston, MA: Holy Transfiguration Monastery 1991, 150: «for it is said» (далее обозначается *Holy Transfiguration Monastery*); John Climacus, *The Ladder of Divine Ascent.* Translation by Colm Luibheid and Norman Russell. The Classics of Western Spirituality. New York–Ramsey–Toronto: Paulist Press 1982, 219: «He said» (далее обозначается *Luibheid–Russell*); Saint Jean Climaque. *L'échelle sainte.* Traduction française par le P. Placide Deseille. 2ème édition, revue et corrigée. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine 1987, 218: «car il est dit» (далее обозначается *Deseille*).

<sup>66</sup> *Гимн XXIV*, 328–335. *Гимны II*, 250. [*Божественные гимны*, 58.]

Очевидно, что это парафраз данного Иоанном Лествичником определения смиренномудрия, эксплицирующий то, что или имплицитно содержалось в словах Иоанна, или было всего лишь результатом интерпретации Симеоном. Речь идет об отождествлении «безымянной благодати» с Самим Христом. Однако был ли этот смысл только вычитан Симеоном в тексте, или же его изначально имел в виду Иоанн? Другими словами, правильно ли понял Новый Богослов Иоанна Лествичника? В действительности, сравнение приведенной главы *Лествицы* с некоторыми другими из того же *Слова* 25 безусловно подтверждают толкование Симеона. Возможно, самая явная среди них — это Глава 31 (И2):

Смиренномудрие есть дверь Царствия Небесного, и она вводит туда приближающихся к ней. Думаю, что о входящих сею дверью говорит и Сам Спаситель сими словами: «и войдет, и выйдет» без страха из сей жизни, «и пажить найдет» (Ин. 10:9), и злак в райских селениях. «Все же, которые пришли» в монашество иною дверью (Ин. 10:1), «суть воры» своей жизни и «разбойники» (Ин. 10:8)<sup>67</sup>.

Так, если смиренномудрие есть дверь, о которой Христос сказал: «Я есмь дверь», то отождествление смиренномудрия со Христом весьма правдоподобно. Иоанново определение смиренномудрия (И1), равно как и парафраз его, сделанный Симеоном (С14), вкратце также содержат учение последнего о безымянном пребывании Божества в душе, приобретающем имена от составленного из добродетелей души субстрата Его присутствия. Однако Симеон в своих текстах С11–12 именно в связи с этим говорит о вселении Божественной природы, или сущности, и о ее действиях. Откуда он заимствовал это учение? Определял ли Иоанн смиренномудрие как сущность? Вероятно, да. Любопытно, что, хотя определение смиренномудрия не содержит термина «сущность», *схолия*, интерпретируя тот же текст<sup>68</sup>, уже объясняет некоторые загадки, содержащиеся в этом определении, отсылая к одной из аристотелевых характеристик категории οὐσία: «Сущность не может быть в большей или меньшей степени тем, что она есть»<sup>69</sup>. Так, *схолия* утверждает, что смиренномудрие названо благодатью лишь косвенно, «по причине благодати подаваемой душе через смиренномудрие». Далее следует объяснение: «...ибо имена (αἱ προσῳορίαι) не допускают

<sup>67</sup> *Scal.* 25, 31. SOPHRONIOS THE HERMIT, 120. [*Лествица*, 174.]

<sup>68</sup> SOPHRONIOS THE HERMIT, 117, прим. 1.

<sup>69</sup> *Arist. Cat.* 3b 35 sqq (Bekker).

бытия в большей или меньшей степени»; наконец, схолиаст приводит пример: «человек не может быть человеком в большей или меньшей степени», — сходный с тем, которым Аристотель иллюстрировал свой постулат. Кроме того, в строках, следующих за определением смиренномудрия, св. Иоанн Лествичник не преминул заявить, что эта «безымянная благодать» действительно есть *сущность*. И он говорит об этом в терминах, которые ясно напоминают нам выражения Симеона:

Мы не можем сказать, в чем состоит сила и сущность сего солнца; однако по его свойствам и действиям можем постигать его сущность<sup>70</sup>.

И вскоре за этим следует описание свойств:

Тогда ты достоверно узнаешь, что святая сущность (οὐσία)<sup>71</sup> сей добродетели есть в тебе, когда будешь исполнен неизреченного света и несказанной любви к молитве. Прежде же чем ты достигнешь сих дарования, надлежит тебе приобрести сердце, неназирающее чужих согрешений; предтечею же всего сказанного должна быть ненависть к тщеславию<sup>71a</sup>.

Я полагаю, что эти отрывки вполне могут быть прямым источником учения Симеона о Божественном присутствии как сущности и о ее действиях в душе человека. Кроме того, эти тексты являются еще одним, третьим, свидетельством той традиции в греческой православной Церкви, которая говорила о Христе в терминах сущности. Однако для меня все еще остается во многом неясным, как Иоанн понимал термин «сущность», и как Симеон интерпретировал выражения Иоанна.

#### IV. Выводы

В итоге все это показывает нам, что история византийского православного духовного учения до великого исихастского синтеза была далеко не проста

<sup>70</sup> Scal. 25, 26. SOPHRONIOS THE HERMIT, 119. [*Лествица*, 173.]

<sup>71</sup> Английские и французские переводы, с которыми я сверялся, передают οὐσία различно. *Holy Transfiguration Monastery*, 155: «possession»; *Luibheid–Russell*, 223: «gift»; *Deseille*, 223: «réalité». Из трех переводов только третий является правильным.

<sup>71a</sup> Scal. 25, 28. SOPHRONIOS THE HERMIT, 119. *Лествица*, 173. У Перцеля сноска пропущена. — *Прим. перев.*

и прямолинейна. Там, кажется, существовала духовная традиция, которая имела свою терминологию, передаваемую в пределах монашеских кругов. Исихасты, без сомнения, глубоко почитали и использовали всех авторов, о которых мы рассуждали в этом исследовании, но они очень тщательно относились к согласованию этих духовных традиций с основным течением греческой богословской мысли, представленной отцами каппадокийцами и Иоанном Златоустом. При этом исихасты смогли создать прочный доктринальный синтез, который и сейчас преобладает в православной духовной традиции<sup>72</sup>.

#### ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

ИШТВАН ПЕРЦЕЛЬ (ISTVÁN PERCZEL) — крупный специалист в области патрологии и позднеантичной философии, исследователь древнегреческих, сирийских и мала-яламских христианских манускриптов. Будучи еще студентом, он вместе со своим учителем Джудит Хорват перевел значительную часть «Эннеад» Плотина; этот перевод был опубликован в 1986 г. и стал первым значительным переводом Плотина на венгерский язык. В 1990–1994 гг. Перцель работал преподавателем в Университете города Печ. С 1994 г. *Assistant Professor* Центрально-Европейского Университета (CEU) в Будапеште. В 1995 г. защитил диссертацию на звание кандидата наук по религиоведению (*Candidatus Scientiae*) в Венгерской Академии наук. В 1998 г. стал *Associate Professor* Центрального Европейского Университета, а в 2007 г. был возведен в ранг *Full Professor*. За время работы в Будапеште Перцель участвовал во множестве проектов в Германии, Греции, Италии, Соединенных Штатах и Израиле, во Франции (Париж) в 1995 г. в качестве *Visiting Professor* преподавал в Практической школе высших исследований (EPHE) и в 2004 и 2010 гг. в Высшей школе социальных наук (EHESS). В 90-е годы в центре его внимания — корпус текстов, приписываемых Дионисию Ареопагиту. В 2000 г. Перцель инициировал международный научный проект по изучению сирийских христианских манускриптов, сохранившихся на территории Индии. Результатом этого проекта стала находка 1200 сирийских манускриптов и большого количества манускриптов написанных

<sup>72</sup> Считаю излишним привести здесь замечание Василия Маркесиниса. Прочитав текст настоящей статьи, он обратил мое внимание на традиционное учение о Христе как «сущности добродетелей». К сожалению, это замечание появилось слишком поздно, чтобы учесть его в этой работе.

на гаршуни. Для осуществления данного проекта Перцель временно сменил место работы на Институт восточных исследований Тюбингема, где его научным руководителем стал Стефан Геро. В период с 2005 по 2009 г. он жил и работал в Индии. По результатам данного проекта Перцель получил мировую известность в области сирийских исследований. В 2009–2010 гг. был научным сотрудником Института перспективных исследований Еврейского университета в Иерусалиме. В 2012 г. в должности *Visiting Professor* работал в Рурском университете Бохума. В настоящее время Иштван Перцель продолжает активную исследовательскую и преподавательскую работу в Центральном Европейском Университете, где занимается историей позднеантичной философии, христианским богословием, византистикой и сирийскими исследованиями. Ведет большое количество спецкурсов и текстовых семинаров по древнегреческому и сирийскому языкам.

Опубликованная в 2001 г. статья Иштвана Перцеля «Симеон Новый Богослов и богословие божественной сущности» стала переломной в изучении догматического содержания наследия Симеона Нового Богослова. В ней Перцель на основе широкого круга источников дал детальное описание отличия богословия Симеона от образцовой для православного восточного христианства концептуальной системы богословия Григория Паламы и впервые, несмотря на утвердившееся к тому времени в патрологии мнение, показал, что богословские концепции Симеона представляют собой внутренне согласованную систему богословия.