

Т. А. Щукин

ЗАДАЧА С НЕИЗВЕСТНЫМИ: ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ «БОГОСЛОВСКИХ СЛОВ» СИМЕОНА НОВОГО БОГОСЛОВА

«Богословские слова», три тематически связанных разрешением вопросов триадологии трактата св. Симеона Нового Богослова, дошли до нас в 15 рукописях, две из которых — самых полные — датируются XI в. и, по мнению Жана Даррузэса, максимально близки к прототипу [Darrouzès 1966, 38–70]. Позднейшие относятся к XVII в. Первое печатное издание произведений Симеона — весьма вольный перевод на новогреческий, сделанный Дионисием Загорейским — вышло в 1790 г. в Венеции [Συμεών 1790]. «Богословские слова» попали в первый том выпущенного Дионисием двухтомника. Подготовленный им текст послужил основой для перевода «Богословских слов» на русский язык, который осуществил в конце XIX в. Феофан Затворник [Симеон 1890–1892]. Он также более заботился о «духе», чем о «букве» оригинала, и потому порой от этого оригинала весьма уклонялся [см.: Алфеев 2001, 50–51]. Оригинальный греческий текст «Богословских слов» с французским переводом увидел свет в 1966 г. во французской серии «Христианские первоисточники» [Syméon 1966]. Издатель Жан Даррузес во введении высказал свои соображения о датировке трактатов, дал краткую характеристику представленным в них богословским взглядам, и очень подробно остановился на рукописной традиции, а также стиле и языке Симеона. В 1982 г. трактаты были переведены на английский язык [Symeon 1982].

Богословские взгляды византийского мистика стали предметом научного исследования уже в конце XIX в. (первопроходцем здесь является Карл Холль [Holl 1898]), однако учению, представленному в «Богословских словах», и вообще его триадологии внимания уделялось недостаточно. Как правило, триадология остается в тени мистической гносеологии Симеона Нового Богослова

и его учения о стяжании Святого Духа, что логично, поскольку соответствует приоритетам самого византийского мыслителя. Единственной монографией, посвященной триадологии Симеона, на сегодняшний день является работа Пабло Аргарате «Святой Дух у Симеона Нового Богослова» [Argárate 2007]. Аргентинский ученый акцентирует внимание на апофатическом характере третьей ипостаси Троицы у Симеона и на многообразии описательных моделей и способов именования, используемых им применительно к ней. Автор обращает внимание на исключительную роль Святого Духа в сотериологии и вообще богословской системе Симеона Нового Богослова, однако, как справедливо отмечает один из рецензентов, «не производит триадологического анализа, без чего никакая триадологическая пневматология невозможна» [Munteanu 2010, 226–227]. В итоге Аргарате не обратил внимание на то, что само триадологическое учение Симеона «пневматологично».

Этот пробел восполнила статья Дирка Краусмюллера «Перестраивая Троицу: Симеон Новый Богослов о Святом Духе и *Imago Trinitatis*» [Krausmüller 2011]. Основываясь в первую очередь, на материале «Богословских слов», он доказывает, что Симеон Новый Богослов был настоящим новатором в области триадологии и предложил вместо традиционной модели Троицы, где Отец рождает Сына и изводит Святого Духа, ту, в которой Святой Дух оказывается одновременно и общей природой Отца и Сына и отдельной от Них ипостасью. На наш взгляд, эта совершенно правильная и строящаяся на эксплицитных высказываниях Симеона интерпретация хорошо согласуется с позицией Иштвана Перцеля [Perczel 2001]¹, указывавшего на инновационный характер учения византийского мистика о причастии божественной сущности. То, почему Симеону в начале XI в. пришлось «изобретать» (или рецепировать из альтернативных «мейнстримным» авторам вроде Иоанна Дамаскина источников) новый богословский аппарат, вопрос в науке практически не изученный. Ответить на него можно только разобравшись в том, против кого были направлены «Богословские слова».

По мнению Ж. Даррузэса, «Богословские слова» были составлены во время дискуссии с влиятельным придворным богословом Стефаном, епископом Никомедийским [Darrouzès 1966, 8–9], которую И. Осэр датирует 1003–1009 гг.

¹ См. перевод статьи И. Перцеля в настоящем томе журнала, с. 374–405.

[Hausherr 1928, LI–LVI]², и отчасти эту дискуссию отражают. Осэр [Hausherr 1928, LVI], а также В. М. Лурье³ полагают, что конфликт мог начаться раньше, между 995–998 гг., когда монахи обители святого Маманта, где настоятельствовал с 980 г. Симеон Новый Богослов, подняли бунт против игумена. Возможно, Стефан Никомидийский выступил на стороне бунтовщиков. Можно также предположить, что причиной бунта был культ Симеона Благоговейного, студийского монаха, духовного наставника Симеона Нового Богослова, установленный в 987 г. в обители святого Маманта. Вероятно, против этого культа (и против соответствующего представления о духовной жизни) уже тогда выступал синкелл Стефан на стороне части монастырской братии. Стефан Никомидийский являлся выразителем сформировавшегося при императорском дворе богословского течения, «константинопольского мейнстрима», другими знаковыми фигурами которого были агиограф Симеон Логофет и полководец и поэт Никифор Уран. В 1003 г. — так считают Осэр и Лурье — конфликт перешел в «горячую» фазу и поводом для этого стала триадология⁴. Можно вполне обоснованно предполагать, что описанный многолетний конфликт задал общий контекст написания «Богословских слов», однако сколь-либо развернутых доказательств того, что оппонентом Симеона Нового Богослова в этих трех трактатах является именно синкелл Стефан, никем на данный момент не представлено.

Действительно, предмет спора в «Богословских словах», как справедливо утверждает митрополит Иларион (Алфеев) [Алфеев 2001, 235–236], несколько иной, нежели в составленном Никитой Стифатом «Житии Симеона Нового Богослова» (из него мы собственно и знаем об этом споре) и в XXI гимне, который несомненно — это следует из того же «Жития» — адресован Стефану Никомедийскому. Так, первое «Богословское слово», в котором обсуждаются слова Спасителя «Отец мой более меня есть» (Ин. 14:28), рассматривает вопрос о том, находятся ли божественные ипостаси в подчинении друг у друга, и предлагает вывод об их равенстве в различии. В то время как в XXI гимне вопрос об иерархии ипостасей не ставится и речь идет только о способе их различения. Характерно, что в «Богословских словах» Симеон постоянно использует

² Обзор хронологических версий см.: Алфеев 2001, 17–18; см. также статью В. М. Лурье «Луч света в темном веке: Симеон Новый Богослов и догматика византийских *Dark Ages*» в настоящем издании, с. 409–415.

³ См. указанную статью Лурье в настоящем томе журнала, с. 410.

⁴ Об этом см. указанную статью В. М. Лурье, с. 410–418.

терминологию равенства («равночестный», «равнославный», «равносильный» и т. д.), в то время как в XXI гимне она практически отсутствует. При этом между тремя «Богословскими словами» и XXI гимном предостаточно текстологических и тематических пересечений. Например, и там и там встречается оригинальное учение о единой природе ипостасей как Едином Духе⁵ и уподобление божественных ипостасей частям внутреннего человека (в «Богословских словах» в этой терминологии описываются отношения трех ипостасей, в XXI гимне — только Отца и Сына)⁶.

Из трактата следует, что объектами критики Симеона Нового Богослова являются какие-то ученые мужи, которые прекрасно знают Священное Писание и сочинения святых отцов⁷, в достаточной степени владеют богословским и философским аппаратом⁸ и при этом влиятельны⁹, хотя ничто в тексте не указывает на то, что это общественное влияние давало им доступ к какому-то административному — государственному или церковному — ресурсу. Можно предположить, как это сделал Даррузэс, что три «Богословских слова» адресованы

⁵ Ср. «Если “Бог есть Дух”, и “Дух есть Господь”, и Господь Духом называется в Священном Писании, [значит] единый Дух есть в Трех Лицах, и, следовательно, в Ипостасях познаваемый Бог... равносильный, равночестный, единоприродный, единосущный» (Sym. N. Th. *Theol.* III.117–122) и «Дух есть Господь, и Бог Отец Господа — Дух, один, конечно, Дух, ибо Он не разделяется. Имеющий Его поистине имеет трех, но неслиянно, хотя и нераздельно» (Sym. N. Th. *Гимн* XXI.197–201; цит. в пер. иеромонаха Пантелеимона (Успенского): Симеон 1917, 271). Все переводы с греч. здесь и далее, если не указано русское издание, мои. — Т. Щ.

⁶ Ср. «Как ум наш, душу и само наше врожденное слово, при создании нашего тела Он сразу произвел... как у этих вещей ни единое не было началом, ни одна [из вещей], существующих в единой сущности и природе, не предшествовала другой, так и в Святой, Единосущной и Равночестной Троице одно не существует раньше другого» (Sym. N. Th. *Theol.* I.226–237) и «[если] ум имеет слово, рождающееся непрестанно, конечно, то как же оно отделено? Если же Оно [Бог-Слово] действительно рождается и происходит, то и отделено, в ипостасном Слове, но и пребывает внутри родившего» (Sym. N. Th. *Гимн* XXI. 34–38; Симеон 1917, 266).

⁷ «Те, что заучивают и тщательно исследуют некогда изреченное и через Писания переданное нам от боговдохновенных богословов [в качестве оружия] против еретиков» (Sym. N. Th. *Theol.* I.6–8).

⁸ Симеон Новый Богослов пишет, что никакое подлинное знание для человека невозможно без покаяния, «хотя бы он и освоил все философские дисциплины» (Sym. N. Th. *Theol.* I.310–311), намекая, видимо, на многоученость своих оппонентов.

⁹ «Слушающие их в попойках и собраниях удивляются им и провозглашают богословами» (Sym. N. Th. *Theol.* I.9–10).

Стефану Никомедийскому или иным представителям того самого, упомянутого выше, «константинопольского мейнстрима», в рамках которого бытовало отличное от Симеонова представление о духовной жизни. Стоит, однако, обратить внимание на то, что во всех трех трактатах Симеон Новый Богослов обращается к собеседнику на «ты» в единственном числе, в то время как «социальная группа», приверженная критикуемым им взглядам, описывается, как правило, в третьем лице («они»). Весьма вероятно, что непосредственным собеседником Симеона является кто-то из его паствы, из монастырской братии, воспринимающий близко к сердцу богословскую аргументацию того же Стефана Никомедийского или его круга. На это, в частности, указывает перечень монашеских добродетелей, которые бессмысленно было бы напоминать епископу Стефану: «...покажи мне истинное исповедание содеянных грехов, полное доверие духовному отцу, принимающему от тебя помыслы, повиновение, послушание [даже] в незначительных вещах, служение наименьшим из братьев, уход за больными, а также искреннее смирение, простой, бесхитростный и нелицемерный нрав» (Sym. N. Th. *Theol.* I.291–297). Кроме того, из «Жития» мы знаем, что монахи, принимавшие аргументацию Стефана, в обители действительно были: «...не найдя ничего в том, что безупречно, синкелл подстрекает некоторых церковных людей, а они — других из паствы Симеона, и принуждает их поднять крик против него за почитание его духовного отца и за торжественные службы» (Nic. St. *Vita Sym.* 78.14–17; цит. в пер. Л. А. Фрейберг: Никита Стифат 1999, 194); «Нашлись же какие-то клеветники из обители Симеона, пораженные безумием Иуды, недугующие [ненавистью] к учителю; пользуясь поддержкой синкелла и самого патриарха, крадут они в одну из ночей икону святого отца его Симеона [Благоговейного], против которого синкелл вел великую войну, и приносят ее в патриархию» (Nic. St. *Vita Sym.* 87.16–21; Никита Стифат 1999, 200). Никита Стифат пишет, что эти монахи разделяли со Стефаном ревнивое отношение к духовному отцу Симеона — Симеону Благоговейному. Можно предположить, что они симпатизировали и богословским взглядам кого-то из представителей «константинопольского мейнстрима».

Обратимся к содержанию «Богословских слов». Первое из них, как мы уже упоминали, критикует неправильные, субординатистские трактовки высказывания Христа «Отец мой более меня есть» (Ин. 14:28), которые базируются на неверном понимании причинности в отношениях Отца и Сына. По мнению Симеона Нового Богослова, если даже мы прибегаем к термину

«причина» или любому иному терминологическому описанию, оно не должно указывать на онтологическую ущербность Сына по отношению к отеческой ипостаси (Sym. N. Th. *Theol.* I.36–41). Обусловлено это тем, что Троица непостижима и не предполагает никакой описательной модели, допустимой в отношении тварных вещей, например, перечисления (Sym. N. Th. *Theol.* I.26–30). Отец и Сын пребывают в единстве, и при этом неизменны (Sym. N. Th. *Theol.* I.31–32), т. е. их отношения не предполагают какого-либо онтологического зазора между ними. Причинность Отца по отношению к Сыну трактуется максимально отвлеченно, так что ее невозможно отнести к тому или иному частному (т. е. свойственному твари) типу причинности. Симеон вводит ряд образов, приближающих к пониманию того, что такое причинность без предшествования во времени (ум и слово, поток и река, ствол и ветви (Sym. N. Th. *Theol.* I.74–75)), а также ссылается на ряд новозаветных текстов, опираясь на которые указывает, что и Отец, и Сын и, разумеется, Дух в различных местах Священного Писания называются Духом, из чего, по его мнению, следует «относительность» внутритроичной иерархии (Sym. N. Th. *Theol.* I.81sq.). Симеон считает, что описательные модели для внутритроичных отношений стали доступны человеку после Боговоплощения (Sym. N. Th. *Theol.* I.108–112). Чтобы усвоить эти модели, необходимо не только овладеть богословским аппаратом, но и получить озарение свыше. Соответственно, всякий, кто заботится о первом и не заботится о втором, подвергается им осуждению (Sym. N. Th. *Theol.* I.141sq.). На начальном этапе христианин может получать сведения об «устройстве» божественного опосредованно «из различных и многообразных знамений, загадок, отражений, посредством таинственных и неизреченных действований, божественных откровений, неясных осияний, созерцания логосов твари и многих иных (вещей)» (Sym. N. Th. *Theol.* I.194–199). Но вершиной является принятие Святого Духа, дарующего подлинное знание, причем, не только духовно-теоретическое, но и сугубо практическое, например, касающееся государственной деятельности (Sym. N. Th. *Theol.* I.205–216). Восхождение с низших ступеней познания на высшие осуществляется за счет аскетических практик, которые Симеон называет «познанием себя» (Sym. N. Th. *Theol.* I.253sq.). Это самопознание не только предполагает череду духовных процедур — от исповедания грехов до ухода за больными, — но и усвоение структуры «устройства» внутреннего человека: именно это лучше всего приближает к пониманию Троицы (Sym. N. Th. *Theol.* I.226–237).

Второе слово Симеон начинает с того, что рисует образ «идеального богослова», который не только не согрешает, но благодаря бегрешности оказывается способным раз и навсегда воспринять знание о Боге и пребывать в единстве с Ним (Sym. N. Th. *Theol.* II.21–22), и типичного грешника, который не «родился от Бога и не именуется Его чадом» (Sym. N. Th. *Theol.* II.30). Далее Симеон Новый Богослов развивает (использованный им еще в первом слове (Sym. N. Th. *Theol.* I.226–237)) образ трехчастного внутреннего человека, как единства ума, слова и души, с помощью которого можно постигнуть отношения внутри Троицы: также как ум производит слово и через него желание души, Отец рождает Сына и изводит Святого Духа (Sym. N. Th. *Theol.* II.76sqq.). И точно так же, как без одного из трех элементов человек погибает, невозможно и бытие Троицы без одной из ипостасей (Sym. N. Th. *Theol.* II.143–144). Связь между Троицей и триадой способностей внутреннего человека осуществляется за счет того, что Божественная Троица — причина бытия внутреннего человека. Любопытно, что так же, как в триадологической модели, где Дух одновременно является и чем-то общим трем ипостасям, и одной из трех ипостасей, душа человека выступает и как общее, и как один из элементов: «Во врожденном тебе целом уме ... целое слово и дух есть нераздельно и неслитно [единая] в двух душа» (Sym. N. Th. *Theol.* II.118–121). Ум оказывается причиной (в «правильном», описанном выше смысле) слова и духа (=души), и при этом включает в себя душу, которая также является общей для слова и духа. Завершается второе слово пространством пассажем о непостижимости Божества, причем, как мы видели из первого трактата, эта непостижимость не запрещает богослову мыслить Троицу, но указывает на относительность всех богословских понятий. Она является скорее стимулом к тому, чтобы скорее отказаться от плоского рационализма и «обучения от другого» (Sym. N. Th. *Theol.* II.299), т. е. от передачи знания в рамках прямой преемственности от учителя к ученику.

В третьем слове Симеон Новый Богослов делает акцент на том, что всякая попытка помыслить Троицу должна включать себя два момента: мышление абсолютного единства и непреложного отличия ипостасей (Sym. N. Th. *Theol.* III.1–20). Для этого святой приводит образцы своего евхологического творчества, в которых обращение к конкретной ипостаси предполагает «присутствие» рядом с ней двух других. Симеон также развивает тему Святого Духа как «общего» трех ипостасей: он полагает, что такое именование подчеркивает тот факт, что между лицами нет никакого «неравенства, преимущества или недостатка»

(Sym. N. Th. *Theol.* III.124). Важнейшая мысль третьего слова такова: и непознаваемое «общее» трех ипостасей, и то, что доступно познанию в трех ипостасях, и многообразные проявления Божества — это один и тот же божественный свет (Sym. N. Th. *Theol.* III.134–135). При этом те блага, которыми обладает человек, и даже добродетели, не тождественны благам, пребывающим в Боге, однако человек, приобщающийся божественному свету, приобретает и те человеческие блага, которые от этого света производны (Sym. N. Th. *Theol.* III.195–199). С другой стороны, человек, в котором обитает Бог, уже не нуждается в частных благах (Sym. N. Th. *Theol.* III.203–206).

В целом, хотя поводом для написания трех богословских слов были вопросы триадологии, очевидно, что эти вопросы для Симеона Нового Богослова являются второстепенными по сравнению с антропологической и гносеологической проблематикой. По Симеону, познание Божества возможно настолько, насколько человек познал самого себя, а познание самого себя является следствием духовного самоочищения через покаяние и ряд аскетических практик. По сути, истинным богословом является святой, а значит, правильная трактовка святости — ключевой для Симеона вопрос. Не случайно полемика между Симеоном Новым Богословом и Стефаном Никомедийским, начавшаяся с триадологии, довольно быстро перекинулась на вопрос о почитании старца Симеона Благоговейного. Причем этот вопрос, если верить тексту «Жития» (Nic. St. *Vita Sym.* 1.78sq.), полностью затмил все прочие. Мы не знаем, каких взглядов придерживался Стефан Никомедийский на природу святости: ясно только, что он не принимал модель, предлагаемую двумя Симеонами. Ближайший друг Стефана Никомедийского Симеон Метафраст¹⁰ в предисловии к «Житию Феодора Грапта» (PG 116, 653A–656A) приводит простую типологию: одни святые достигают святости потому, что отказываются от идолопоклонства, другие, как св. Феодор, — потому, что открыто выступают против еретиков, причем в обоих случаях святые — это чаще всего святые мученики¹¹. В рамках подобной типологии множество типов святости выводятся за скобки, и прежде всего — святость, достигаемая монашеским подвигом. Возможно, что в конце X — начале XI в. в рамках богословского «мейнстрима» того времени существовала тенденция к пониманию святости, прежде всего, как некоего единичного

¹⁰ См. указанную статью В. М. Лурье в настоящем издании, с. 412.

¹¹ Как отмечает А. П. Каждан, в менологии (сборнике житийных текстов) Симеона Метафраста рассказы о мученичестве борцов против язычества превосходят по количеству «бескровные» жития [Каждан 2012, 259].

порыва, подобного военному подвигу, а не как результата каждодневного труда, аскетического делания.

Если «Богословские слова», как утверждает Краусмюллер, содержат учение достаточно смелое с точки зрения богословского «мейнстрима» [Krausmüller 2011], то эпизод, с которого начался конфликт Симеона Нового Богослова и синкелла Стефана, мог быть следствием того «смущения», которое было посеяно сочинениями святого в умах константинопольских богословов. Тем самым, вполне возможно, что «Богословские слова» были написаны не после диспута Симеона и синкелла Стефана в патриарших покоях (Nic. St. Vita Sym. 1.74), т. е. между 1003 и 1009 гг., а ранее. Если это так, то вполне объяснимо и расхождение в тематике «Богословских слов» и XXI гимна, и то, что триадологическая проблематика в споре между Симеоном и синкеллом Стефаном очень быстро ушла на второй план, видимо, оказавшись для спорщиков не существенной. Можно предположить, что Стефан Никомедийский, следуя какой-то политической мотивации (если верить Никите Стифату), воспользовался поводом и ввязался в богословскую дискуссию, которую Симеон Новый Богослов вел не с ним, но с кем-то из константинопольских интеллектуалов его круга. На втором этапе — после того, как Стефан в XXI гимне получил внятный ответ на свои претензии — синкелл развязал борьбу уже на том фронте, который и он сам, и Симеон (как мы видим из «Богословских слов») считали важнейшим. Началась открытая, хотя и приправленная интригами, дискуссия о природе святости, о том, на какой теоретической базе должна строиться связанная с почитанием святых литургическая практика.

Так кто же был оппонентом Симеона Нового Богослова, и против кого были направлены «Богословские слова»? Очевидно, тот, для кого субординация ипостасей была ключевым, центральным положением учения. Нам известно, что к середине X в. византийское образованное общество было осведомлено о взглядах поздних неоплатоников и активно усваивало их концепции. Возобновление рукописной традиции сочинений Прокла и других неоплатоников относится уже к началу X в. и связано с именем Арефы Кесарийского [см.: Allen 1893, 48–55; Лемерль 2012, 320–321]¹². Применительно к середине X в. уже можно говорить о первых попытках «приложить» неоплатоническую

¹² Надо сказать, что от IX в. до нас дошла всего одна рукопись Прокла (комментарий на платоновского «Тимея») [Лемерль 2012, 109], а от X в. таких рукописей дошло уже несколько [ibid., 321].

логику к богословию. Об этом свидетельствует, в частности, приводимая Джоном Виттейкером [Whittaker 1975, 310] схолия на св. Григория Богослова (Greg. Naz. Or. XXXI.19). Ее составил Василий Малый, епископ Кесарии в 945–956 гг. и приближенный Константина Порфирородного. Прочитируем ее целиком: «От эллинской суеты в Церковь вторглись некие нисхождения сущих (ὑποβάσεις τινὰς τῶν οὐσιῶν) — с высочайшего и божественного до низов входящие [в другой рукописи: передаваемые]. О многих таких вещах Юлиан, написавший халдейские [оракулы], суетловит. Не лучше и его толкователи Порфирий, Ямвлих и платоник Прокл пустословили, что от первой причины по нисходящей все постепенно нисходит по цепочке до, как они сами говорят, предела конечных сущих, чтобы, сделав из этого вот такие выводы, строить софизмы о вневременно и непреложно имеющих бытие и единосушие божественных ипостасях» (PG 36, 904 [Basilius 1858]). Даже если в этой схолии не содержится намек на современную Василию Малому интеллектуальную моду на неоплатонизм (хотя до XI в. мы не знаем мыслителей, которые бы использовали учение Прокла в триадологии), сама осведомленность писателя в античной философии весьма симптоматична. Безусловно, расцвет внимательного к неоплатонизму богословия связан с именами младших современников Симеона Нового Богослова — Михаила Пселла и Иоанна Итала¹³, однако соответствующие тексты читались и переписывались и до них.

Любопытная подробность «Богословских слов» состоит в том, что Симеон дважды ставит на вид своим оппонентам то, что они превратно трактуют какие-то «писания» (во втором случае — «божественные писания») (Sym. N. Th. Theol. I.5–8, II.247–249). Вероятнее всего, в обоих случаях идет речь о XXIX Слове Григория Богослова, в котором каппадокиец действительно использует выражение «Отец больше Сына по причине» (Greg. Naz. Or. 21.21–22)¹⁴.

¹³ Сафри и Вестеринк в предисловии к критическому изданию «Платоновской теологии» отмечают, что вплоть до эпохи Михаила Пселла и Иоанна Итала византийское общество — об этом свидетельствует и состояние текстов, и их содержание — куда большее внимание уделяло изучению и усвоению Аристотеля, а также его комментаторов, чем школе Платона [Saffrey, Westerink 1968, CLV–CLVI]. Это, однако, не означает, что возрождение платонизма было одномоментным. Судя по всему, оно шло постепенно с начала X в. и было, повторимся, связано с активизацией деятельности по переписыванию древних рукописей.

¹⁴ В дореволюционном русском переводе — невнятное «виновник» [Григорий Богослов 2007, 352]; немецкий переводчик Герман Зибен использует die Ursache, «причина»

Сочинения Григория в XI в. (наряду с Ареопагитским корпусом) пользовались авторитетом, сопоставимым с библейскими книгами [Podskalsky 2003, 44–47]. Известно, что интерпретация этих сочинений была тем вопросом, по которому шло размежевание между различными богословскими традициями. Свои толкования на Григория Богослова предложил и Михаил Пселл. Другое толкование на Григория Богослова — «Амбигвы» св. Максима Исповедника — использовалось в кругах близких к Никите Стифату в полемике против ученика Михаила Пселла, Иоанна Итала [Noret 1990, 320–322]. Можно даже предположить, что Максим Исповедник вновь появился на интеллектуальном горизонте византийцев именно в качестве комментатора Григория Богослова. Еще более вероятно, что и поводом к написанию трех «Богословских слов» была неверная интерпретация Григория Богослова, исходившая из придворных интеллектуальных кругов и, возможно, популярная среди духовных чад Симеона.

Итак, вероятно, оппонентами Симеона Нового Богослова были представители официального константинопольского богословия, симпатизировавшие тем или иным формам эманационных либо субординатистских доктрин (что, вероятно, происходило не без влияния неоплатонизма) и опиравшиеся в своих спекуляциях на отцов Церкви, в частности, на Григория Богослова. В этом анонимном описании легко узнать представителей византийского ренессанса второй половины XI в., т. е. Михаила Пселла и Иоанна Итала, которые несомненно имели предшественников — настолько ярких и влиятельных, что их мировоззрение послужило причиной для написания «Богословских слов».

Перевод «Богословских слов» Симеона Нового Богослова осуществлен по изданию: Syméon le Nouveau Théologien. Traités théologiques et éthiques. T. 1: theol. 1–3, eth. 1–3 / Introd., texte crit., trad. fr. et notes par J. Darrouzès. Paris: Cerf, 1966 (Sources Chrésiennes, 122). P. 96–169.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Allen 1893 — *Allen T. W. Paleographica III, A group of ninth-century Greek manuscripts // The Journal of Philology. Vol. 21. 1893. P. 48–55.*

[Gregor von Nazianz 1996, 200–201]; см. о логическом бэкграунде творений Григория Богослова: Norris 1991, 150–151. Норрис полагает, что слова святого в некотором смысле могут быть интерпретированы в духе преимущества Отца над Сыном.

- Argárate 2007 — *Argárate P.* Feuer auf die Erde: Der Heilige Geist bei Symeon dem Neuen Theologen. Bonn: Borengässer, 2007. (Hereditas Studien zur Alten Kirchengeschichte, 25).
- Basilius 1858 — *Basilius* aliorumque scholia in s. Gregorii orationes, e codicibus monacensibus excerpta // PG. T. 36. Paris: Migne, 1858. Col. 903–916.
- Darrouzès 1966 — *Darrouzès J.* Introduction // 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]). P. 38–70.
- Gregor von Nazianz 1996 — *Gregor von Nazianz.* Orationes theologicae — Theologische Reden, übersetzt und eingeleitet / Hrsg. von. H. J. Sieben. Freiburg; Basel; Wien; Barcelona; Rom; New York: Herder, 1996 (Fontes Christiani, 22).
- 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.
- Holl 1898 — *Holl K.* Enthusiasmus und Bussgewalt beim Griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen. Leipzig: Hinrichs, 1898.
- Krausmüller 2011 — *Krausmüller D.* Reconfiguring the trinity: Symeon the new theologian on the 'holy spirit' and the imago trinitatis // Byzantion. Vol. 81. 2011. P. 216–240.
- Munteanu 2010 — *Munteanu D.* [Review: Argárate P. Feuer auf die Erde: Der Heilige Geist bei Symeon dem Neuen Theologen. Bonn: Borengässer, 2007 (Hereditas Studien zur Alten Kirchengeschichte, 25)] // International Journal of Orthodox Theology. Vol. 1. 2010. № 1. P. 226–227.
- Noret 1990 — *Noret J.* Une allusion à Léon de Chalcédoine et non à un ps.-saint Cédonius. Datation des scholies de l'Angelicus gr. 120 // Analecta Bollandiana. Vol. 108. 1990. P. 320–322.
- Norris 1991 — *Norris F. W.* Faith Gives Fullness to Reasoning: The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen. Leiden: Brill, 1991 (Supplements to Vigiliae Christianae, 13).
- 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.
- Podskalsky 2003 — *Podskalsky G.* Von Photios zu Bessarion: der Vorrang humanistisch geprägter Theologie in Byzanz und deren bleibende Bedeutung. Wiesbaden: Harrassowitz, 2003 (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa, 25).
- Saffrey, Westerink 1968 — *Saffrey H. D., Westerink L. G.* Introduction // Proclus. Theologie platonicienne / Texte établi et traduit par H. D. Saffrey, L. G. Westerink. Vol. I. Paris: Les Belles Lettres, 1968 (Collection des universités de France). P. IX–CLXV.
- Syméon 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]).

- Symeon 1982 — *Symeon the New Theologian. The Practical and Theological Chapters and the Three Theological Discourses* / Trans, and introduction by P. McGuckin. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 1982 (Cistercian Studies Series, 41).
- Whittaker 1975 — *Whittaker J. Proclus, Procopius, Psellus and the Scholia on Gregory Nazianzen // Vigiliae Christianae. Vol. 29. 1975. P. 309–313.*
- Συμεών 1790 — Του οσίου και Θεοφόρου πατρός ημών Συμεών του Νέου Θεολόγου Τα ευρισκόμενα διηρημένα εις δύο / Ὡν το πρώτον περιέχει λόγους του Οσίου λίαν ψυχαφελείς, μεταφρασθέντας εις την διάλεκτον παρά του πανοσιολογιωτάτου Πνευματικού κυρίου Διονυσίου Ζαγοραίου Του ενασκήσαντος εν τη ερμηνοήσω καλουμένη Πιπέρι, τη κειμένη απέναντι του Αγίου Όρους. Το δε δεύτερον περιέχει ετέρους Λόγους αυτού διά στίχων πολιτικών πάνυ ωφελίμους μετ' επιμελείας πολλής διορθωθέντα και νυν πρώτον Τύποις εκδοθέντα εις κοινήν των Ορθοδόξων ωφέλειαν / Εκδ. από Δ. Ζαγοραίου. Ενετίησι: Παρά Νικολάω Γλυκεί τω εξ Ιωαννίνων, 1790.
- Алфеев 2001 — *Иларион (Алфеев), иг.* Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. СПб., 2001 (Византийская библиотека. Исследования).
- Григорий Богослов 2007 — *Святитель Григорий Богослов*, Архиепископ Константинопольский. Слова // Святитель Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский. Творения: в 2 т. Т. 1: Слова. Прил.: Свящ. Н. Виноградов. Догматическое учение св. Григория Богослова М., 2007 (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. Т. 1). С. 19–574.
- Каждан 2012 — *Каждан А. П.* История византийской литературы (850–1000 гг.). Эпоха византийского энциклопедизма. СПб., 2012 (Византийская библиотека. Исследования).
- Лемерль 2012 — *Лемерль П.* Первый византийский гуманизм. Замечания и заметки об образовании и культуре в Византии от начала до X века / Вступ. ст. и пер. с франц.: Т. А. Сенина (монахиня Кассия). СПб., 2012 (Byzantina).
- Никита Стифат 1999 — *Преподобный Никита Стифат.* Жизнь и подвижничество иже во святых отца нашего Симеона Нового Богослова, пресвитера и игумена монастыря святого Маманта Ксирокерка / Пер. Л. А. Фрейберг // Церковь и время. 1999. № 2 (9). С. 151–208 (вторая половина издания перевода: Церковь и время. 2000. № 1 (10). С. 264–302).
- Симеон 1890–1892 — Слова преподобного Симеона Нового Богослова в переводе на русский язык с новогреческого еп. Феофана. Вып. I–II. М., 1890–1892.
- Симеон 1917 — Божественные Гимны преподобного Симеона Нового Богослова / Пер. с греч. иеромонаха Пантелеймона (Успенского). Сергиев Посад, 1917.