

СИМЕОН НОВЫЙ БОГОСЛОВ

БОГОСЛОВСКИЕ СЛОВА*

ПЕРВОЕ БОГОСЛОВСКОЕ СЛОВО ПРОТИВ ТЕХ, КТО НАЗЫВАЕТ ОТЦА ПЕРВЫМ [В ТРОИЦЕ]

Рассуждать или высказываться о Боге, исследовать то, что относится к Нему, открывать сокровенное и объявлять ни для кого непостижимое постижимым, было бы признаком дерзкой и самонадеянной души. Но этим недугуют не только те, что дерзают от самих себя что-либо говорить о Боге, но и те, что заучивают и тщательно исследуют некогда изреченное и через писания переданное нам от боговдохновенных богословов [в качестве оружия] против еретиков¹, не для того, чтобы получить некую духовную пользу, но чтобы слушающие их в попойках и собраниях удивлялись бы им и провозглашали богословами. Весьма терзаюсь я и трепещу, помышляя о страшном этом предприятии и о суде, уготованном [за него] дерзким. Вот как, примерно, говорит посягающий на божественное: по тому одному Отец больше Сына (ср. Ин. 14:28)², что

* Пер. с греч. и прим. Т. А. Щукина. В примечаниях переводы с греч., если не указан их источник, принадлежат Т. А. Щукину. В уже опубликованные переводы в отдельных случаях внесены изменения по изданиям греч. оригиналов, представленных в TLG (указания на использованные критические издания источников даны в списке литературы в конце текста).

¹ Вероятно, речь идет о XXIX слове Григория Богослова (см. вводную статью).

² Стоит обратить внимание на то, что Михаил Пселл, трактуя соответствующий евангельский отрывок, также вводит категорию причины: «Когда Господь в Евангелии сказал “Отец более Меня есть”, Церковь указала, что Отец больше только в смысле причины. Ибо мы проповедуем равенство в трех ипостасях и тождественную славу и сияние. И опять-таки, другими словами, мы говорим, что Отец больше Своего Сына и Духа, потому что Они не к иному началу восходят, но Он Сам является первым началом всех, так что Они исходят из Него, как из причины, пребывают в Нем и к Нему восходят. Отец больше, потому что Он причина обоих: Сына по рождению, а духа по исхождению» (Psellus *Theologica* I.13–21). Весьма вероятно, что подобная триадология с неоплатоническим

Он есть причина Его бытия. А на вопрос: «Как же ты считаешь Отца большим Сына?», он отвечает: «Именно потому Отец больше Сына, — говорю я другими словами, — что [Сын] от Отца». Таково новое суесловие и безрассудное богословие их, не знающих, по какой причине эти [слова] использовались богословами против еретиков. Не имея достаточной способности постичь написанное, они оступаются и в том, о чем говорят как о прочном и истинном, и, пребывая в таком [заблуждении], закореневают в нем. Именно против таких, не сами собой, но «Тем, кто учит человека разумению» (Пс. 93:10), тайноводствуемые и удостоверяемые внушающим свыше Духом, скажем так.

Если Всесвятая Троица, которая все из несущего привела в бытие, всегда была и есть и будет нераздельной, кто предложил, кто выдумал меры и степени, первое и второе, большее и меньшее в Ней? Кто применил это к невидимым, непознаваемым и совершенно неизъяснимым и непостижимым [вещам]? Ведь всегда соединенные и всегда таким же образом сущие не могут быть один прежде другого. Если же ты желаешь сказать, что Отец прежде Сына, [поскольку Сын] родился от Него, и поэтому [Отец] больше и старше [Сына], то и я скажу тебе, что Сын прежде Отца. Ведь если бы не был рожден Сын, то Отец не назывался бы Отцом. Если же ставишь Отца впереди Сына во всех смыслах и называешь Его первым как причину Рождения Сына, то я отвергаю, что Он есть причина Сына. Ведь тем самым ты заставляешь предполагать, что Сына не было до Его рождения, что Он был рожден то ли желая того, то ли не желая, то ли от желающего Отца, то ли от не желающего, и что [Сын] в какой-то момент узнал, что рожден, узнал каким образом рожден или вовсе не рожден.

Видишь, к каким нелепостям, если не сказать богохульствам, мы пришли в результате подобных рассуждений. Стало быть, или избегай говорить, что Отец прежде Сына, и тогда мы согласимся с твоим именованием Отца причиной [Сына]³, или, если будешь говорить это, мы, «управляющие словом

привкусом была свойственна и идейным предшественникам Михаила Пселла, принадлежавшим к кругу Стефана Никомидийского.

³ Логика преподобного в целом укладывается в консенсусное для восточного богословия понимание термина «причина», излагаемое Иоанном Дамаскиным: «Если же мы говорим, что Отец — начало Сына и больше Него, то не наказываем, что Он первенствует над Сыном по времени или природе (Ин. 14:28), — ибо через Него Отец веки сотворил (Евр. 1:2), — или в каком-либо другом отношении, кроме только причины: то есть что Сын рожден от Отца, а не Отец от Сына, и что Отец естественным образом есть причина Сына, так же как мы не говорим, что огонь выходит из света, но скорее что свет — из огня. Итак,

на суде» (ср.: Пс. 111:5), вот еще как тебя опровергнем: как уже было сказано, всегда соединенные и всегда тем же образом сущие не могут быть причиной друг друга. Не подумай, что Отец существовал когда-либо раньше Сына и не называй Его ни первым, ни большим Сына, ведь первый назывался бы и предсуществующим из-за рожденного или происшедшего или сотворенного. Если Он не существовал прежде, и не возник в определенный момент или сделался первым по отношению к совечному и собезначальному Сыну, но целым пребывал в целом равночестном Сыне, равно как и Сын в целом единосущном Отце, как Он может быть назван первым относительно совечного [Ему]? Я бы согласился с тобой, если бы ты Отца называл причиной и никоим образом не подразумевал, что некогда Бог был один, а Сына [еще] не было, и что [Отец] родил Его позднее, сделавшись причиной Его бытия⁴. Однако именно такие [рассуждения] далеко уводят тебя от Бога и от истины, как нечестивого, и [причисляют] к нечестиво говорящим, что Сын сотворен Отцом. Одна мысль об этом есть совершенное безбожие и нечестие.

Отца мы называем причиной рождаемого сына при телесном рождении. В случае же божественного несуществующего существования, нерожденного рождения, непостасной ипостаси, сверхсущностного осуществления — не знаю, что сказать еще, — говорящий «первое», должен сказать и «второе» и «третье», [т. е. использовать] именно тот способ описания, который для Всесвятой Троицы не может быть применен. Ведь измерять неизмеримое, изрекать неизреченное и изъяснять неизъяснимое бессмысленно и опасно. Потому-то и в случае божественного рождения Бога Слова мы называем Отца причиной Сына, как ум — [причиной] слова, источник — потока, а ствол — ветвей его, но ни в коем случае не первым, чтобы не умножить нам число богов, разделяя на три нераздельное и единое Божество. И чтобы не помыслить или сказать, что в нераздельной и неслиянной Троице есть первое, второе и третье, большее или меньшее. Ведь совершенно неизъяснима, неизреченна, недомыслима

когда мы слышим, что Отец — начало и больше Сына, будем понимать это в смысле причины» (Jo. D. *Expositio fidei* 8.147–154; Иоанн Дамаскин 2002, 174).

⁴ Ср.: «...Сын и Дух не безначальны относительно к Виновику. Известно же, что Виновику нет необходимости быть первоначальнее Тех, для Кого он Виновик; потому что и солнце не первоначальнее света. И вместе Сын и Дух безначальны, относительно ко времени... Ибо не под временем Те, от Которых время» (Gr. Naz. *Or.* XXIX.3; Григорий Богослов 2007а, 352).

и человеческому уму непостижима божественная и сверхсущностная природа. Если желаешь иначе поупражняться в слове и постигнуть, насколько непостижим Бог, который все из несущего привел в бытие, то можешь, пожалуй, и Духа — если такое богословие вообще допустимо — поставить впереди Сына и Отца, и найдешь в Нем совершенную сращенность совечных [ипостасей], поскольку они единосущны. И смотри, насколько непостижима для нас, людей, божественная природа! «Бог, — говорит [Иисус], — есть Дух» (Ин. 46:24). А вот [слова апостола Павла]: «Господь же есть Дух» (2 Кор. 3:17). Итак, если Бог есть Дух и Господь есть Дух, то где отцовство и сыновство, на основании которых, новый богослов, ты выводидшь, называешь и перечисляешь первое и большее в Божественной и непостижимой природе?

«В начале, — говорит Иоанн Богослов, — было Слово» (Ин. 1:1), а не Отец. Ты же благодаря своей совершенной мудрости глубже Него, Иисуса, посвященный в таинство, преподносишь нам и всему миру Отца как первого, чтобы вторым после Него объявить Сына, а третьим Духа Святого, возвещая нам, словно некий другой, более глубокий, чем предыдущий, богослов, иное, более достойное Сына Божия евангелие (ср. Гал. 1:6)? Богохульство! Почему, скажи, лукаво научающий нас троебожию, не сказал богослов, близкий друг Христа: «В начале был Отец», но «В начале было Слово»? Потому ли, что сказал не «Сын», но «Слово», или для того, чтобы научить нас, что ни [Бог] Сын, ни Бог Отец никем не были познаны прежде пришествия и воплощения Бога-Слова? Не потому, что не было сотворившего все триипостасного Божества, но потому, что еще не было познано таинство домостроительства⁵. После же вочеловечения Слова Божия и Бог Отец как Отец был познан нами, верными, и воплотившийся ради нас Бог Слово — как Сын Божий, согласно возвещенному свыше от Отца. Ибо Отец говорит: «Сей есть Сын Мой Возлюбленный. Его слушайте» (Мф. 17:5). Сын говорит: «Отче праведный! и мир Тебя не познал; а Я познал Тебя» (Ин. 17:25),

⁵ Ср.: «...Ветхий Завет ясно проповедовал Отца, а не с такой ясностью Сына, Новый открыл Сына и дал указания о Божестве Духа, ныне пребывает с нами Дух, даруя нам яснейшее о Нем познание. Не безопасно было, прежде нежели исповедано Божество Отца, ясно проповедовать Сына, и прежде нежели признан Сын (выражусь несколько смело), обременять нас проповедью о Духе Святом...» (Gr. Naz. Or. XXXI.26; Григорий Богослов 2007а, 387); «И подобно тому, как безмолвный младенец остается непонятым для людей до тех пор, пока не родится через уста его слово, так и рождение по плоти Бога Слова положило конец неразумию нашего естества, ибо Бог-Слово ясно показал твари Отца и Святого Духа» (Anast. S. *Serm. Imag.* 1.6; Анастасий Синаит 2003, 78).

и продолжает: «Я открыл имя твое людям» (Ин. 17:26), и еще: «Отче, прославь Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тебя» (Ин. 17:1), и: «Я и Отец — одно» (Ин. 10:30). Стало быть, если даже после воплощения Слова Божия Сын и Отец есть одно, то прежде воплощения тем более.

Давай вдумчиво рассмотрим значение слов. [Сын] говорит: «Я и Отец одно» и ставит себя впереди Отца. Для чего? Для того, чтобы показать Себя во всем равночестным и равнославным с Отцом, а также то, что ни Отец — пусть Он и причина Сына — не является первым, ни Сын вторым, хоть Он и [рождается] от Отца, ни Дух Святой — третьим, даже если Он от Отца исходит. Если же Троица от начала есть Единое, и поэтому по ипостасям именуется Троицей, то Единое не может существовать ни прежде себя самого, ни прежде [пребывающих] с Ним ипостасей. Но и одна [ипостась] не существовала ранее другой, чтобы предсуществующее не оказалось первым по отношению к воссиявшему от него. Единая Троица есть Единое Божество, и, как уже сказано, именуется так из-за Лиц и Ипостасей, поскольку разделяется нераздельно и соединяется неслиянно. Потому именуется Бог Единой Троицей, что ни одна из [ипостасей] никаким образом не существовала прежде другой, ни Отец [прежде] своего Сына, ни Сын — своего Отца, ни оба Они — прежде Духа, так, чтобы одному стать первым по отношению к другому. Вместе же Они имеют безначальное и совечное начало.

Итак, Единый Бог Троица неопишуем, безначален, нетварен, непостижим, неизмерим, и Его невозможно ни помыслить, ни выразить. Но чтобы из-за длительного молчания мы не заразились полным забвением Бога, и не были словно некие «безбожники в мире» (ср.: Еф. 2:12), Он снизошел к нам, позволив человеческой природе говорить о Боге и о божественном так, как научены мы от божественных апостолов и боговдохновенных отцов наших, чтобы погруженные в непрестанное памятование о Нем мы бы прославляли Его благодать и человеколюбивое Его домостроительство о нас. Мы же, прах и пепел (ср.: Быт. 18:27), словно потеряв края, как бы не помня себя, не страшимся исследовать и всячески изучать, постигать с помощью ума, рассудка и воображения вещи, которые и для ангелов-то и всех небесных сил непостижимы и сокровенны. Мы словно какие-то неверные и совершенно непосвященные в таинства Христа [люди] так-то размышляем и бесстрашно, потеряв стыд, болтаем о Боге.

Итак, скажи мне, ты, который не стесняется исследовать божественную природу, веруешь ли, что есть Бог триипостасный, безначальный, нетварный,

непознаваемый, неисследимый, невидимый, ни умом непостижимый, ни словом невыразимый, и что Он всегда был тем же, не получившим какого-либо начала дней (ср.: Евр. 7:8), времен или веков, но существовавшим всегда? Да, отвечает он. Итак, если веришь тому, что является, — а это так и есть, — Святая Троица Единым Богом, и когда пожелала, привела из несущего в бытие небо и землю и все, что на них, сотворила все небесные силы, и, наконец, после всего этого сотворила человека, и нет ничего ни на небе, ни на земле, ни под землей, что не приведено и не возникло бы из несущего, но один у этих [вещей] Творец и Создатель — нетварный, безначальный, всегда Сущий и прежде всех Сущий Бог, то почему ты, как все небесные силы, в молчании и страхе, не почитаешь Создателя, но бросив наблюдать самого себя⁶, имея дерзкую и самоуверенную душу, всуе занимаешься Его непостижимой природой? Не боишься ли, что тебя как-нибудь превратит в пепел сошедшая с неба молния? Если же нетварный, безначальный, триипостасный Бог-Единица всегда и прежде всего существовал, а все видимое и невидимое, телесное и бестелесное, познаваемое нами и непознаваемое произведено единосущной и нераздельной Троицей [ипостасей] единого Божества, как, скажи, произведенное сможет в совершенстве познать Производящего — какой Он, сколь велик и каково Его происхождение, — возникшее — всегда Сущего, тварное — Нетварного, а то, что впоследствии получило от Него бытие, — Безначального? Никак, разве только сам Творец каждому из сотворенных, как Он уделяет им дыхание, жизнь (ср.: Деян. 17:25), душу, ум и слово (ψυχὴν τε καὶ νοῦν καὶ λόγον), человеколюбиво подарит познание Себя и в той мере, в какой это принесет пользу.

Да и как, скажи, в самом деле, иначе сотворенному Богом познать своего Творца? Не может иным способом произойти то, что для всех совершенно невозможно. Ведь и меру знания Он дал нам, верующим в Него, по мере веры, чтобы знание подтверждалось верой без знания, а с помощью знания укреплялся [в вере] тот, кто был научен слову и уверовал, что есть Бог, в Которого он посредством учительного слова уверовал⁷. Такое-то [знание] верные

⁶ Ср.: «Кто сумел познать достоинство своей души, тот может познать силу и тайны Божества, и от этого еще более смиряться, потому что при помощи Божией силы он видит свое падение» (Мас. Аег. *Нот.* XXVII.1; Макарий Египетский 2004, 183).

⁷ О том, что такое вера, св. Симеон Новый Богослов пишет в XX Огласительном слове: «Вера есть дар Владыки и естественное преимущество [человека], при том, что она подчинена нашему свободному произволению» (Sym. N. Th. *Cat.* XX.14–17). Получается, что

получают из различных и многообразных знамений, загадок, отражений, посредством таинственных и неизреченных энергий (ἐνεργειῶν), божественных откровений, неясных осияний, созерцания логосов твари⁸ и многих иных [вещей], благодаря которым ежедневно возрастает их вера и достигает любви Божией. Но не только так, ведь и Бог удостоверяет их, как и апостолов, через послание и присутствие Святого Духа. Просвещаясь, они достигают большего совершенства, и научаются посредством света, что Бог — неизреченен, невыразим, нетварен, пребывает вне времени, вечен и непостижим. Всякое знание и постижение, всякое слово премудрости и слово высшего тайноведения, а также чудотворение и дар пророчества, разные языки и истолкование языков (ср.: 1 Кор. 12:8–10), [навыки в] попечении и управлении государствами и народом (ср.: 1 Кор. 12:28), познание будущих благ, достижение Царства Небесного, усыновление, само облечение во Христа, созерцание Его таинств и познание таинства Его домостроительства о нас, и вообще все то, что не знают неверные, мы, удостоенные быть верными, можем узнать, помыслить и высказать, наставляемые одним только Духом⁹.

вера есть некая способность, которая актуальна или потенциальна в зависимости от человеческого произволения. Не случайно в «Главах богословских и практических» он описывает ее в терминологии аскетического подвига: «Вера есть [готовность] умереть ради Христа за заповеди Его. Верить — значит быть уверенным, что такая смерть приносит жизнь... Вера во Христа есть [способность] не только презирать житейские удовольствия, но также переносить и терпеть всякое искушение, приходящее в скорбях, печалях и несчастных случаях, пока этого хочет Бог и пока Он не посетит нас» (Sym. N. Th. *Cap.* 10–11; Симеон Новый Богослов 2001, 508). В комментируемом отрывке святой указывает на третий аспект веры — на то, что она предшествует знанию, однако «в активной фазе», когда она перестает быть только лишь способностью, она неотделима от знания. Любопытно, однако, что Симеон явно полемизирует с одним из своих любимых богословов-аскетов — Марком Подвижником, который утверждал: «Незнающий истины, не может и верить истинно. Ибо ведение по естеству предваряет веру» (Marc. *Er. Opusc.* 1.112; Марк Подвижник 1995, 20).

⁸ Источник этой терминологии — Григорий Богослов: «Когда держу в руках его [Василия Великого] “Шестоднев” и читаю вслух, то оказываюсь подле Творца, постигаю логосы твари и дивлюсь Творцу более, нежели прежде, когда моим наставником было одно зрение» (Gr. *Naz. Or.* XLIII.67; Григорий Богослов 2007а, 545).

⁹ Познание Бога как восхождение от простого к сложному, т. е. от многообразия тварного мира к Творцу, описано в XXVIII слове Григория Богослова. В этом же трактате излагается идея богопознания посредством сошествия Духа, избавляющего подвижника от необходимости научных занятий: «Кто достигал последнего предела мудрости? Кто удостоивался когда-нибудь столь многого дарования? Кто до того “открыл уста” разумения

Итак, эти и именно такие [источники] дают твердое знание и удостоверяют, что Он есть все сотворивший Бог, который произвел нас, взяв персть от земли, даровал нам ум, слово и разумную душу, сотворил нас по образу и по подобию своему (ср.: Быт. 1:26) и рассеял тьму нашего неведения, [удостоверяют,] что Он благоволил показать нам — неясно, как бы в тени — то, что выше нас, через то, что сообразно нам. Этим мы и научились, с помощью этого видим, благодаря этому верим, что, как ум наш, душу и само наше врожденное слово, при создании нашего тела Он сразу произвел (ведь слова «И создал Господь Бог человека, взяв персть от земли, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал он душою живою» (Быт. 2:7) означают, что, наш ум и наше слово существуют вместе с душой, и ни одна из этих [вещей] не была первой и не предшествовала [остальным]¹⁰, поскольку три составляют одно и даны нам сразу в едином дыхании жизни), как у этих вещей ни [нечто] единое не было началом, ни одна [из них], существующих [каждая] в единой сущности и природе,

и «привлек Дух» (Пс. 118:131), что, при содействии этого Духа, «все проникающего» и знающего, даже «глубины Божии» (1 Кор. 2:10), постиг он Бога, и не нужно уже ему простирается далее, потому что обладает последним из желаемого, к чему стремятся и вся жизнь, и все мысли высокого ума?» (Gr. Naz. Or. XXVIII.6; Григорий Богослов 2007а, 336).

¹⁰ Традиционной для восточнохристианской патрологии является аналогия «ум — слово — дух (= дыхание)». Подробно о развитии этой аналогии см.: Thunberg 1965, 137–139. Однако и «изобретенное» Симеоном Новым Богословом деление «душа — ум — слово» присутствует у того же Григория Богослова: «...я вмещаю в себе душу, и слово, и ум, и Духа Святого; и еще прежде меня мир сей, то есть сия совокупность видимого и невидимого, вмещала в себе Отца и Сына и Святого Духа» (Gr. Naz. Ep. 101, 38; Григорий Богослов 2007б, 482). Возможно, источником для преподобного Симеона является Анастасий Синаит, который использует аналогию «душа — ум — разум»: «Давай перейдем к самому важному, что составляет “по образу и по подобию”, чтобы показать, согласно обещанию, единое Божество в Троице. Что же это такое? Ясно, что это есть опять же душа, ее мыслящий разум и ум, который Апостол назвал духом, когда увещевал нас быть святыми душой, телом и духом (1 Фес. 5:23). Ибо душа является нерожденной и беспричинной во отпечатление нерожденного и беспричинного Бога и Отца, но не является нерожденным ее мыслящий разум, неизреченно, незримо, необъяснимо и бесстрастно рожденный из нее. Ум же не является ни беспричинным, ни рожденным, но есть исходящий, проникая во все и все рассматривая по образу и по подобию Всесвятого и исходящего [от Отца] Духа, о Котором говорится: “Дух все проникает, и глубины Божии” (1 Кор. 2, 10). Душа не является исходящей до тех пор, пока она [пребывает] в теле, ибо если бы она была таковой, то мы бы умирали в одночасье. А разум наш не является нерожденным, ибо в подобном случае мы были бы неразумными и подобными скотам» (Anast. S. *Serm. imag.* 1.3; Анастасий Синаит 2003, 47–49).

не предшествовала другой, так и в Святой, Единосущной и Равночестной Троице одно не существует раньше другого. Ведь и Бог, Творец образа, будучи триипостасным, никогда не обладал единством, предшествующим Трем, но три одновременно являются одним Богом, и одно точно также всегда является тремя.

Потому-то, исповедуя это, веруем, и перед всеми прочими, кто не [считает] дерзостью высказываться о божественных вещах и исследовать их, торжественно свидетельствуем, что есть триипостасный Бог: Отец, Сын и Святой Дух — Святая Троица, в Которую мы крестились. [Есть Бог,] в Котором мы прочно утвердились благодаря деяниям и дарам Духа в нас, священным установлениям и благовестиям. Как, в каком времени, в каком качестве существует и откуда [происходит] создавшая все Троица, мы, сотворенные, не познали. Если же не познали, как, впрочем, не знаем и сейчас, какого заслуживаем наказания, говоря о том, что не знаем? Каким образом мы, видимые и сотворенные, тленные, чувственные, слепые и непросвещенные, можем познать то, чье бытие никоим образом не [принадлежит] ни к чему из того, что начало быть — ни к видимому, ни к невидимому? Словно стена [сложена] из наших грехов, пролегающих между нами и Богом и отделяющих нас от Него. Если мы [эту стену] не разрушим или обойдем с помощью покаяния, то не только не сможем познать Бога, но и не узнаем, что мы люди. Ведь [пока] стоит [эта] преграда и отделяет нас от света, как сможем мы, живущие во тьме, внимательно рассмотреть самих себя, и точно понять, какие мы и какого рода, как и откуда приходим, куда направляемся, в общем, кто мы есть?¹¹ Если же не знаем самих себя, то тем более [не знаем] то бытие, что несравненно выше нас. Если бы мы познали самих себя, то не говорили бы дерзко о Боге. Ведь когда мы, непросвещенные и лишённые Святого Духа, говорим о Боге и божественном, то обнаруживаем незнание самих себя. И, разумеется, если бы мы в точности познали самих себя, то никогда не считали бы себя достойными ни взирать на небо, ни видеть свет мира сего (Ин. 11:9), ни топтать эту землю, но желали бы укрыться под ней.

¹¹ Ср.: «Прежде всего, познай сам себя, рассмотри, что в руках. Кто ты? Как ты сотворен и составлен так, что вместе и образ ты Божий, и сопряжен с худшим? Что привело тебя в движение? Какая открывается на тебе мудрость? Какая тайна естества?» (Gr. Naz. Or. XXXII.27; Григорий Богослов 2007а, 403); «Если желаешь познать Бога, прежде познай самого себя, из устройства своего, из сочетания своего, из того, что внутри тебя самого. Погрузись в самого себя и, словно в некое зеркало, загляни в душу свою, различи устройство ее и увидь себя как сущего по образу и по подобию Божию» (Anast. S. *Serm. Imag.* 1.2; Анастасий Синаит 2003, 41).

Так скажи мне: кто нечестивее берущегося с самомнением и высокомерием учить тому, что от Духа, не имея Духа? Кто порочнее непокаявшегося и непредочистившегося, но пренебрегшего этим, и желающего богословствовать, опираясь не на премудрость, на одно только лжеименное знание (ср.: 1 Тим. 6:20), и дерзко рассуждать о сущем и о присно неизменно сущем? Если даже ни в чем другом он не согрешил, что невозможно, одно это обрекает такого [человека] на вечное осуждение, потому что «Нечист пред Господом всякий высокосердый» (Пр. 16:5). А некоторые из таких [еретиков] настолько обезумели, что не называют и не считают себя согрешившими¹². О безумие! Никто не безгрешен кроме одного Бога; «Ибо все согрешили, — говорит божественный апостол, — и лишены славы Божией, получая оправдание даром, по благодати Его» (Рим. 3:23–24). Если же, согласно священному слову, никто не безгрешен, кроме одного Бога (ср.: Мф. 19:17; Мк. 10:18; Лк. 18:19), и все согрешили и лишены славы Божией, то утверждающий, будто он не согрешил, уподобляется говорящему: «Поставлю престол мой на облаках и буду подобен Всевышнему» (ср.: Ис. 14:13–14). Если же ты исповедуешь себя согрешившим, 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. И когда по внутреннему расположению души ты поставишь себя ниже всех, отчего рождаются непрестанное сокрушение и радостотворные слезы, от которых и посредством которых за добродетелью приходит очищение души и познание тайн Божиих, тогда и будешь говорить о божественных и человеческих предметах, и я увижу цену твоих слов.

Ибо все это плод и дело покаяния, которые и прогоняют незнание и дают знание. Под знанием я, в первую очередь, понимаю знание о нас самих и о том, что нас касается, во вторую — о том, что выше нас, невидимых и непостижимых для не имеющих покаяния божественных таинствах, — [таинствах] нашей веры, которой никто не может обогатиться, пока не совершит то,

¹² Учение о безгрешности в эпоху Симеона Нового Богослова развивали богомилы (они также выступали против церковных таинств, включая таинство покаяния), еретики вроде Константина Хрисомала, который развивал учение о двух душах — грешной и безгрешной — сосуществующих в святом человеке. См.: Gouillard 1978, 62. Но и сам святой вполне подпадает под собственный упрек, поскольку в начале второго «Слова богословского» утверждает, что безгрешного состояния можно достичь при жизни.

о чем сказано выше, хотя бы он и освоил все философские дисциплины. Если же не произойдет обогащения верой, он проведет время своей жизни в глубочайшем мраке незнания. Ведь, хотя божественные и относящиеся к божественному вещи записаны и могут быть прочитаны всеми и для всех, открываются они только тем, кто горячо покаялся и через чистое покаяние хорошо очистился, и в той пропорции и мере, в какой проникло в них покаяние и очищение. Именно им показываются глубины Духа (ср.: 1 Кор. 12:10), именно из них подобно полноводной реке, потопляющей мысленных врагов, струится слово Божией премудрости и познания (ср.: Рим. 11:33; 1 Кор. 12:8). Для всех же прочих [глубины Духа] остаются неизвестными, сокровенными и совершенно затворенными (ср.: Мф. 13:13) Тем, кто отверзает ум верных для уразумения Писаний (ср.: Лк. 24:45). Воистину: «Таинство Мое Мне и Моим»¹³. Поэтому они, будучи не в состоянии прочувствовать прочитанное, не видя, мнят, что видят, и совершенно не слыша, [мнят,] что слышат и, не понимая, [мнят,] что понимают. Точно так же как всякий неверующий думает, что понимает, не понимая, и совершенно ничего не зная, мнит, что нечто познал, — а если что и познал, то познал плохо, что хуже всякого незнания — так, думаю, и эти. Мня себя мудрыми, в действительности они стали безумными (ср.: Рим. 1:22). И словно лишившиеся рассудка и обезумевшие они проводят несчастные свои дни, и ничего из тайн Христовых толком не знают. От их самомнения и высокомерия да избавит нас Бог Израилев и удостоит нас стать подражателями Его смирения.

Как, говорю, уклоняющийся от этого пути блаженного смирения, шествующий где-нибудь вне его, справа или, быть может, слева, шагающий да не по стопам Иисуса и Бога, войдет в брачный чертог Его вместе с Ним? Как, не узрев этого [пути], расскажет он другим о том, что на этом [пути] и рядом с ним? Как бы он вообще осмелился говорить о том, чего никогда не знал и не видел? А если бы все же он вздумал учить о таких и столь великих [вещах] то, неужели, нашелся бы на земле [кто-то] неразумнее такого человека? Разве не окажется он бессмысленнее даже четвероногих животных и по всему еще большим

¹³ Это аграфы (незаписанное в Евангелии изречение Иисуса Христа) [Resch 1906, 108]. В несколько ином виде она встречается в «Строматах» Климента Александрийского: «Мое таинство — для меня и для сынов моего дома» (Clem. Str. 5.10), а также в *Псевдоклиментинах*: «Храните таинства для Меня и для сынов моего дома» (Hort. Clem. 19.20). В точности цитируется эта аграфы в одной из бесед Иоанна Златоуста (Chrys. Hom. 7 in 1 Cor. 2, PG 61, 56), а также в одном из писем Никиты Стифата (Nic. Stet. Ep. 8.2).

скотом [чем они]? Ведь очевидно, что всякая бессловесная жизнь сохраняет свою природу и чин, и никогда не переступает собственных пределов¹⁴. А этот, созданный руками Божьими, почтенный от Него словом и свободой, не должным образом распорядился своим достоинством, и не познал собственную немощь, и не удержался в благах Божиих, установленных Им по природе, и не устоял в собственных пределах, то есть не постиг себя самого. Но как денница [т. е. сатана] и впоследствии Адам, один будучи ангелом, другой — человеком, превозносясь перед Творцом, возжелали быть богами, так, увы, и этот, преступив пределы собственной природы, возжелав того, что выше него, и возомнив о себе, решил взойти к вершине духовного знания не посредством смирения и хриstopодражательной жизни, но с помощью высокомерия и превозношения. Будто собрав отовсюду кирпичи (ср.: Быт. 11:3) лжеименного знания (ср.: 1 Тим. 6:2), закалив их в непрестанных упражнениях и составив их с гордостью во имя честолюбия и человекоугодия, он решил построить башню богословия (ср.: Быт. 11:4) и духовного знания. К тому же, полагая, что он на пути к небу или на небесах, и [даже] воображая, что их преодолел, он рассуждает о том, кто сотворил небо и землю и все, что на них. Разве можно его назвать человеком или, с тем же правом, животным или вообще [существом], обладающим чувственностью? Если же человек, созданный по образу Божиему (ср.: Быт. 1:26) и удостоенный равноангельской и бессмертной жизни, из-за преступления единственной заповеди Божьей был справедливо лишен не только того ангельского бытия, но и вечной жизни, будучи осужден на смерть, тление и проклятие, то чему тогда подвергнутся все те, кто произошел от него, еще носит в себе образ перстного (1 Кор. 15: 49), и берется нечестиво богословствовать?

Но скажи мне, всякий, берущийся не учиться, но учить о Боге и о божественном, если ты прежде вышел из преисподней и оказался на земле, то каким образом это произошло с тобой, с помощью каких приспособлений, какими путями, чьими, каких именно содейственников и помощников усилиями [состоялось твое] восхождение. Если, выйдя, ты смердел и источал тление,

¹⁴ Ср.: «...природа бессловесных животных связана; например, змея по природе зла и ядовита, почему все змеи таковы; волк привык похищать, и все волки того же свойства; ягненок по простоте похищается, и все они того же свойства; голубь нехитр и невинен, все голуби того же свойства. Но человек не таков. Один — волк хищный, а другой похищается, как агнец, и оба происходят от одного и того же человеческого рода» (Mac. Aeg. Hom. XV. 22; Макарий Египетский 2004, 116).

вернее был под властью смерти, был еще мертвым, как тогда ты ожил, стал сильнее смерти и смог избежать ее объятий? Расскажи нам, да повразумительнее, каким образом, после исхода из преисподней и пришествия на землю, ты избавился от тления и освободился от проклятия. Потом научи нас, как поднялся ты над землей, по каким ступеням, на каких крыльях взлетов, поднялся до небес, в какую войдя колесницу, в теле будучи [или] вне тела (ср.: 2 Кор. 12:3), миновал их, какое облако тебя подхватило. Разъясни нам это, научи нас вот таким вещам, и тогда с каким смирением, с каким страхом и трепетом мы выслушаем твои рассуждения о Боге. Если же эти слова не прозвучат, — с пришедшими «в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Еф. 4:13) всегда дело обстоит таинственно, — и [окажется,] что ты дерзнул болтать прежде исполнения божественных заповедей, то мы отвратимся от тебя как от сумасшедшего, безумного и бесноватого, поскольку ни Илия не был вознесен телесно на небо без огненной колесницы (4 Цар. 2:11), ни Владыка наш и Бог без подхватившего Его облака Духа (Деян. 1:9).

Хотя и сам Илия, подобно Еноху, мог быть перенесен от земли на небо (Быт. 5:24) и без видимой колесницы, да и сам Господь был способен вознестись на небеса без облака и сопровождавших Его ангелов, но поступил иначе. Для чего? Дабы научить нас, что и наш ум нуждается в Том, кто точно возведет его на небо, покажет ему тамошние виды и откроет тайны Божии. Ведь как птица не может подняться ввысь без крыльев, так и ум человека не способен взойти на те [вершины], с которых он ниспал, без того, кто отведет и поднимет его. А еще для того, чтобы из самих дел убедиться в вознесении и восхождении на небеса раба и его Владыки, чтобы научить нас не довольствоваться одними словами, не доверять всякому человеку, называющему себя самого духовным, но удостоверяться в первую очередь его жизнью и делами, если его слова и дела вполне согласуются с наставлениями Господа, апостолов и святых отцов, благосклонно принимать и слушать слова его, как слова Христа. В противном случае, хотя бы и мертвых он воскрешал, и многие иные показывал чудеса, [следует] от него убегать, как от демона, и ненавидеть его, тем более, если мы видим, что вразумляемый не желает исправлять свое рассуждение, но по-прежнему пребывает в ложном знании и думает иметь на небесах жительство (ср.: Флп. 3:20) и блаженство.

Так-то мы, апостолами Христа и божественными отцами нашими таинственно посвященные свыше в боговдохновенное учение, отвращаемся от напрасного пустословия тех, которые больше ни на что не тратят свое время,

кроме того, чтобы попусту выпытывать и выведывать недоступное даже ангелам (ср.: Деян. 17:21). Мы же держимся неповрежденного и непоколебимого исповедания нашей веры (ср.: Евр. 4:14), которое приняли от них свыше, [держимся исповедания] Отца, Сына и Святого Духа в едином Божестве, неслитной и нераздельной Троице, в Которую мы крещены, посредством Которой живем, познаем и мыслим, от которой мы есть и во веки веков будем, поскольку получили от Нее, все премудростью из ничего произведшей, бытие и благобытие¹⁵, вместе с которой нам бы переместиться отсюда к тихим гаваням непорочной жизни, где жилище всех веселящихся (ср.: Пс. 86:7) и земля празднующих в Духе, Которой подобает всякая слава, честь и поклонение, ныне и присно и во веки веков. Аминь.

ВТОРОЕ БОГОСЛОВСКОЕ СЛОВО ПРОТИВ ТЕХ,
КТО БЕРЕТСЯ БОГОСЛОВСТВОВАТЬ, НЕ ИМЕЯ ДУХА

Получивший внушение свыше непрестанно устами распространять хвалу Богу (ср.: Пс. 33:2), отверзающий уста свои и привлекающий Духа Жизни (ср.: Пс. 118:131), изо всех сил спешит совершать это во всякий час для обильнейшего вкушения Слова Жизни, Которое есть Хлеб, сходящий с небес (ср.: Ин. 6:50), о чем сказано: «Открой уста твои, и Я наполню их» (Пс. 80:11). Поэтому тот, кого Бог счел достойным такой участи, с помощью владычествующей душевной силы¹⁶ может воспринятую однажды как оттиск и печать¹⁷ мысль о Боге иметь в душе постоянно, может и по апостольскому наставлению всегда радоваться,

¹⁵ Эти излюбленные термины преподобного Максима Исповедника (см. например: Шервуд 2007, 449 и далее) также, скорее всего, заимствованы у Григория Богослова: «Он является ради нас... чтобы Тот, Кто даровал бытие, даровал и благобытие, лучше же сказать, чтобы мы, ниспадные из благобытия через грех, снова возвращены были в оное через воплощение» (Gr. Naz. Or. XXXVIII.3, PG 36, 313; Григорий Богослов 2007a, 443).

¹⁶ Ср.: «...наш ум есть нечто совершенное и владычественное, но только не вообще совершенное, а по отношению к душе и телу...» (Gr. Naz. Ep. 101, 43; Григорий Богослов 2007b, 482).

¹⁷ Ср.: «...Кто покоряет душу свою и гневается сам на себя и на пожелания, какие в нем есть, тот подобен покоряющему град врагов своих и сподобляется прийти в добрую меру духа, и Божественною силою воспримлет в себя чистого человека, и делается чем-то большим себя самого, потому что такой обожается уже и соделывается сыном Божиим, приемля в душу свою небесную печать» (Mac. Aeg. Hom. XV.33; Макарий Египетский 2004, 120–121).

непрестанно молиться, за все благодарить (ср.: 1 Фес. 5:16–17), все во славу Божию делать, ест ли он, пьет ли он (ср.: 1 Кор. 10:31), конечно, непрестанно питаюсь и укрепляюсь хлебом жизни. Когда он спит, сердце его бодрствует (ср.: Песн. 5:2), и поскольку бодрствует, никогда и никаким образом не отделяется от Бога. Объясняя это, и апостол говорит: «Совокупляющийся с женщиной становится одно тело [с нею], а соединяющийся с Господом есть один дух с Господом» (ср.: 1 Кор. 6:16–17). «Бог есть Дух и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Ин. 4:24). Поэтому, вот так, духовно соединившийся с Богом, грешить не может¹⁸, поскольку стал с Ним один дух. Ведь голос богослова говорит: «Для того явился Сын Божий, чтобы взять грехи наши, и в Нем нет греха; всякий, пребывающий в Нем, не согрешает, всякий согрешающий не видел Его и не познал Его» (ср.: 1 Ин. 3:5–6). И снова: «Всякий, рожденный от Бога, не делает греха, потому что семя Его пребывает в нем; и он не может грешить, потому что рожден от Бога» (1 Ин. 3:9).

Итак, если всякий согрешающий не видел Бога и не познал Его, а рожденный от Бога не делает греха, именуясь чадом Его, то удивляюсь я многочисленным людям, которые прежде рождения от Бога и именования чадами Его не трепещут богословствовать и говорить о Боге. Поэтому, когда я слышу о некоторых философствующих и нечисто богословствующих об этих божественных и неприступных вещах, и толкующих о Боге и божественном без вразумляющего Духа, то трепещет дух мой и я как бы выхожу за пределы себя, наблюдая

¹⁸ Эта концепция восходит к Макарию Египетскому (Псевдо-Макарию): «*Вопрос*. Апостолы могли ли согрешить, если бы захотели; или благодать была сильнее и самой воли? *Ответ*. Согрешить они не могли; потому что, пребывая во свете, и при такой благодати не превозносились. Впрочем, не говорим, что благодать была в них немощна, утверждаем же, что благодать попускает и совершенным духовным мужам иметь свои изволения и возможность делать, что хотят, и преклоняться, на что им угодно. И самая природа человеческая, будучи немощна, имеет возможность уклоняться от сопребывающего с нею добра. Как облеченные в полное вооружение, в броню и прочие оружия, внутренне приведены уже в безопасность, и враги не нападают на них; или и нападают, но в их уже воле — употребить в дело оружия, воспротивиться врагам, вступить с ними в борьбу и одержать победу, или, имея у себя оружие, не воевать с врагами, но веселиться вместе с ними и быть в мире: так и христиане, будучи облечены в совершенную силу и имея у себя небесное оружие, если захотят, соулаждаются вместе с сатанюю и пребывают в мире с ним, а не воюют; потому что природа удобоизменяема, и человек, по причине остающегося у него произвола, если захочет, делается сыном Божиим или также и сыном погибели» (Мас. Аег. *Нот*. XXVII.11; Макарий Египетский 2004, 187–188).

и сопоставляя совершенную непостижимость Божества и то, как мы, не зная ни того, что под ногами, ни самих себя, без страха Божия и с дерзостью стремимся философствовать о неприступных [вещах]. И поэтому они, лишённые просвещающего их и дающего откровение Духа, именно тем и согрешают, что говорят что-либо о Боге. Если человеку даже познать себя самого нелегко, и делают это предметом философствования совсем немногие, почти никто в веке этом и в роде этом, когда и любовь к философии была погашена сильным шквалом, встречным ветром охватившего нас нерадения и житейских забот, обменивающих вечное на ничего не стоящее, на уже не существующее или вовсе не бывшее, на постоянно переменяющееся из одного в другое и не имеющее неизменного результата, то насколько труднее познать Бога, а тем более исследовать совершенно неизреченные и непостижимые Его природу и сущность. Так почему же вы, отказавшись от того, чтобы исследования самих себя принесли [вам] добро, исследуете Бога и божественное? Прежде необходимо нам перейти от смерти в жизнь (ср.: Ин. 5:24), а затем тотчас свыше принять в себя семя Бога живого и родиться от Него, чтобы называться Его чадами, и вдохнуть Духа в утробу (ср.: Пс. 50:12; 118:131) и, просветившись, так говорить о Боге, как и насколько мы от Него просвещены.

Ныне же ты, так-то решивший богословствовать, веруй во Единого Бога, который не произошел от кого-нибудь иного (ведь прежде Него не было и не появилось никого более старого), и Себя Самого не сотворил, как некоторые весьма неразумные полагали (ведь несущее не может быть рождено само собой), [но] всегда существовал и предсуществовал, вечно существовал, Единый Бог в Трех Ипостасях. Никто, верно почитающий истину, не представил бы, что ипостасное и трехипостасное безипостасно (ἀνυπόστατον), но из того, что соразмерно ему, научаясь тому, что выше него, он поклоняется единому Божеству в трех единосущных ипостасях. Ведь если он не смешал со страстями и не замутил ими [созданное] по образу [Божиему], то, познав сперва себя самого, он видит, что получил от Сотворившего [его] душу живую и воипостасную (ἐνυπόστατον). Душа же трехчастна, обладая сопровождающими [ее] умом и словом. Так с помощью того, что ему свойственно, [человек] мыслит то, что относится к Богу, более мудрым и более просвещенным умом. Сотворившим его Духом он подвигается свыше к тому, чтобы мыслить Бога и Отца, приведшего все из ничего собственным Словом, и силой Духа своего владеющего всем и удерживающего все, [а также] вне времени и вечно рождаемого

единосущного Сына, нисколько от Отца не отделенного, с которым и Божественный Дух споклоняется, будучи единосущным Сыну и [исходя] из единосущного Отца. Правильно мысля и исповедуя Бога, [человек] обнаруживает, что душа — по образу его Создателя — пребывает словесной, разумной и бессмертной, сотворенная единосущными и воипостасными Умом и Словом. В противном случае он говорит о себе как о совершенно безумном и бессловесном. Действительно, откуда еще у того, кто отпал от божественных свойств, возьмется [ум], как не из характеризующих особенностей Того, кто создал [человека] по образу [своему]. Если кто-то свидетельствует в свою пользу и справедливо приписывает себе эти качества, но Творца своего и Бога неразумно лишает того, что говорит о себе самом, то для меня он ничем не отличается от язычников, страшно сказать, скотов, гадов и диких зверей.

Итак, я верую, что, как душа не существовала и не существует прежде ума, и ум прежде происходящего из него слова, но они вместе имеют бытие от Бога, причем ум порождает слово и через него производит желание души, так Отец и Бог не существовал прежде Сына или Духа, но как ум пребывает в душе, и слово содержит в себе самом, точно так же Бог и Отец пребывает в целом Святом Духе, а в Себе Самом содержит целого рожденного Бога Слово. И точно так же как невозможно слову или уму быть без души, так невозможно говорить о Сыне и Отце без Святого Духа. Ибо как может Бог живой быть без жизни? Ведь Дух Святой — это и жизнь и творец жизни (ср.: Ин. 6:63). Поэтому исповедуй вместе со мной Отца рождающего, но не предсуществующего [Сыну], Сына рожденного, но не после [Отца] пришедшего в бытие, Духа Святого исходящего, совечного и единосущного вместе с Сыном самому Отцу. Почитай целого Святого Духа в целом и едином собезначальном Отце, и целого Отца в целом и едином, совечном Сыне, и целого Сына в целом и едином Отце и Духе, единую триипостасную, совечную и единосущную, нераздельную и неслитную сущность и природу, как единое начало целого и единого Бога Творца всего, поскольку во врожденном тебе целом уме, чтобы от того, что сообразно тебе, к тому, что выше тебя, тайноводствуемый ты не забыл образ, которым Он почтил тебя, целое слово и дух есть нераздельно и неслитно [единая] в двух душа (ὁλος ὁ λόγος ἐστί καὶ τὸ πνεῦμα ἐν τοῖς δυοῖν ἢ ψυχῇ). Ибо это есть образ, и им мы обогатились свыше, чтобы уподобиться Богу Отцу и носить образ породившего и создавшего нас. Поэтому и человека почитая, мы возносим ему единую честь, как имеющему ум, одушевленному и словесному, не разделяя [его]

и не предпочитая из этих трех [нечто] одно, поскольку в себе самом он имеет три нераздельные и неслитные [реальности]. Мы поклоняемся [ему] и почитаем его ради общего образа Создателя не как трех, но как одного человека.

Так с помощью божественных свойств, которые ты, возможно, приписал бы мне, понимая Бога, даровавшего их тебе, как Единого Бога, почитай благочестиво Святую, Единосущную и Собезначальную Троицу и наблюдай, какими благами почтил тебя Бог, создавший тебя по образу своему и своими свойствами прославивший тебя. Мы исповедуем равночестного, единосущного и равносильного Отца с Сыном и Духом, Святую Троицу, как единое начало, власть и господство. Познай в себе равнославный, равночестный и единосущный ум со словом и душой, поскольку он существует в одной с ними сущности и природе. Ведь в том честь и существование от Бога, чтобы те, которые произошли, и получили бытие от Него, познавали и благоговейно почитали Бога как Отца и Создателя. Итак, если лишаете человека одного из этих трех [элементов], он не может существовать. Если отнимаешь ум, то лишившись вместе с ним и слова, он станет безумным и бессловесным. Если душу — то [человек потеряет] сопутствующие ей ум и слово¹⁹. Если отнимешь только внутреннее слово, то сделаешь целое живое [существо] бездеятельным. Ведь ум, не производящий слово, не воспримет слово от другого. Ибо как [это возможно для того], кто однажды оглох и расстроил свою природу? Точно так же, как мы по природе способны дышать, и [впускаем] в себя воздух, а если бы это было не так, пожалуй, тотчас бы умерли, ум по природе не только обладает в себе самом словесной способностью, но и действительно порождает слово. И если бы он лишился [способности] к природному порождению, то оказавшись как бы отрезанным и отсеченным от присущего ему слова, умер бы и стал ни к чему не пригодным²⁰. И чтобы прояснить сказанное мной, я представлю

¹⁹ Ср. «Если ты отделишь и отнимешь от души разум (λόγος), то душа твоя станет неразумной; если отсечешь от нее дух [= ум], то душа лишится жизни и станет мертвой. [Такой пример приводится] для того, чтобы ты, будучи по образу Божию, посредством этого образа узнал, что если [осмелишься] отрицать единство Бога Слова с Богом Отцом, то будешь провозглашать Бога неразумным и скотоподобным, а если отделишь [Святой] Дух от Бога [Отца], то будешь называть Бога мертвым, а не живым» (Anast. S. *Serm. Imag.* 1, 4; Анастасий Синаит 2003, 65–66).

²⁰ Любопытно, что если Анастасий Синаит трактует λόγος как разум, то Симеон Новый Богослов использует это понятие в его буквальном значении — в значении «слова». Учение о внутреннем и произносимом слове восходит к стоикам, а византийской традицией оно

[происхождение] слова как телесный процесс, в образе [женщины], мучающейся родами. Итак, точно так же как женщина, зачавшая ребенка, если рождает не в отведенное природой время, погибает вместе с плодом²¹, и наш ум, получивший от Бога природную способность порождать слово, которое существует вместе с ним нераздельно, если лишается этого [слова], то лишается и родителя [т. е. самого себя].

Итак, если угодно, мысленно взойди к первообразам и в точности узнай, что отрицающий Сына Божия отрицает и Его Родителя. А тот, кто отрицает Отца и Сына, как не придет, сам того не желая, к отрицанию Святого Духа? Стало быть, называющий одно из лиц большим или меньшим других [лиц], еще не вытащил главу ума из бездны страстей, чтобы видеть разумными очами, правильно познавать себя и тем самым учиться тому, что, как ум не больше души, душа [не больше] ума, а слово ни больше, ни меньше их обоих, так Отец ни больше, ни меньше Сына, Сын — Отца, а Дух Святой [обеих] этих собезначальных и равночестных [ипостасей]. Ведь все это вообще нельзя мыслить в Святой и Равночестной Троице. Познай, человеце, то, что выше тебя из того, что сообразно тебе и в чем обнаруживается образ Божий. Почтенный в отличие от всех прочих созданий достоинством слова, посредством которого ты управляешь и царствуешь над ними, познай что, как человеческий ум через слово

было усвоено благодаря трактату Немезия Эмесского «О природе человека»: «...есть еще другое деление разумной души — деление по другому способу — на так называемые внутреннее слово и произносимое. Внутреннее слово (ἐνδιάθετος λόγος) есть движение души, происходящее в рассудке — без всякого внешнего выражения. Отсюда, мы часто и молча ведем с самими собой целое рассуждение, а также разговариваем во время сновидений: по этой способности преимущественно мы все считаемся разумными, и именно — не столько по слову произносимому, сколько по внутреннему. Ведь и глухонемые от рождения, и потерявшие голос по причине какой-нибудь болезни или страсти несколько не менее разумны. Слово же произносимое (τροφορικὸς λόγος) проявляется в звуке и разговорах» (Nemes. *Nat. hom.* 14; Немезий Эмесский 2011, 74). Непосредственно учение о внутреннем и внешнем слове, вероятно, заимствовано Симеоном у Анастасия Синаита: «...есть внутреннее слово у Ангелов и у нас, когда оно произносится мысленно... есть [так же] слово, изрекаемое языком... Произнесенное слово есть вестник мысли» (Anast. *S. Hod.* 2, 6; Анастасий Синаит 2003, 252–253).

²¹ Имеются в виду, очевидно, не выкидыши, которые постоянно фигурируют в канонических византийских текстах без упоминания о том, что они несут смертельную опасность женщине, а роды на поздних сроках, часто протекавшие тяжело и действительно грозившие роженице смертельным исходом, даже если речь шла о роженицах царского рода. См.: Охлупина 2013, 56.

(хорошо ведь всегда и во всяком слове следовать одному и тому же, чтобы твои чувствительные [способности] прояснились, и ты бы хорошо познал сокрытые в тебе тайны Царства), а душа посредством обоих, познается, так Бог и Отец через единородного Сына и Слово Его, а Дух Святой через собезначальных Отца и Сына нами, верными, были познаны и познаются²².

Если ум рождает слово, то воля в душе, будучи общей тому и другому [т. е. уму и слову], становится известной слушающим или через живой голос, или через писания, конечно, когда они не смешиваются и не разделяются на три, но в единстве в каждом из трех [элементов] мыслятся и созерцаются в единой сущности и в единой воле. Точно так же следует тебе мыслить и благочестиво исповедовать относительно святой, единосущной и нераздельной Троицы, что Отец невыразимо рождает Бога Слово, которого в начале имел в Себе Самом (ср.: Ин. 1:2) и [ныне] имеет неотделимо и превыше слова рожденным, что Сын рождается всегда нераздельно от рождающего Отца, будучи совечным Отцу и никоим образом от Него не отделяющимся, Святой Дух исходит от Отца, будучи соприродным и соединенным с единосущными Отцом и Сыном, споклоняемый с Ними и прославляемый всяким дыханием. Познай одну и тождественную Их волю, поскольку она для всех свыше просвещаемых и для нас смиренных становится познаваемой и открывается в Святом Духе благоволением Отца через Сына. Веруй, что Их сверхсущностная триипостасная сущность единого Божества и Царства — чтобы в них мне, освятившись воспоминанием и словом, родиться заново — трехипостасна, и веруя, исповедуй ясно и без колебаний, что три Ипостаси не сливаются в одну, и соединенные по природе не разделяются на три. Ведь в каждой из них мысленно созерцается и то и другое, в единой сущности, природе, славе и единой воле. Так веруй в Единого Бога, Творца и Создателя всего видимого и невидимого²³.

²² Ср.: «Обращаясь к своему образу и подобию, не проходи мимо того [обстоятельства], что через телесное слово твое, рожденное из уст, познаются и делаются общедоступными добродетель, мудрость, благоразумие, сила, глубина и ведение души и ума твоих, являя тебе и этим примером, что ты — по образу и по подобию Божию» (Anast. S. *Serm. Imag.* 1, 6; Анастасий Синаит 2003, 77).

²³ Данный пассаж, который начинается с рассуждения о человеческой воле как образе единой воли трех божественных ипостасей, можно объяснить влиянием Анастасия Синаита. Ср.: «...обратись от Первообраза к впечатлению, которым является наша душа, [созданная] по образу и по подобию Божию, и усмотри в нас такое же единое и подобное действие. Ибо душа не совершает ничего без разума, разум — без души, а ум не исполняет ничего

Ибо верующий, что Бог есть Творец всего, и что Он все из несущего привел [в бытие], и то, что на небе, и то, что на земле и то, что под землей, создан Богом, и пребывает в собственных пределах, познавая сотворенное. И восходя от красоты творений к самому Творцу (ср.: Прем. 13:7; Рим. 1:20), он воспевает и прославляет Его как Создателя всего и никоим образом не исследует все Его непостижимую природу. Ведь он знает, что он сам и все прочее, как уже было сказано, есть Его создание, а Он есть Творец всего, несотворенный, безначальный, непостижимый, неизреченный, неисследимый, всегда существующий и предсуществующий. Ведь не было времени, когда не было Бога, — ибо Он веки сотворил (ср.: Евр. 1:2) и был до всякого начала, чтобы мы ни о начале Его не помышляли, ни о конце допытывались — но был безначально, есть Начало всего и будет вечно в беспредельных и нескончаемых веках. Он Неприступный, Невидимый, Невыразимый, Сокровенный, для всех происходящих от Него Непостижимый. Он Тот, кого не познали мы, прежде обманутые многими богами, служащие твари (ср.: Рим. 1:25) и поклоняющиеся идолам, будучи еще земными и низкими. Он — Тот, кто, сострадая нашему неведению, настолько снизошел к нашей немощи, чтобы мы познали, что Бог есть совершенная Троица, [кому] в Отце и Сыне и Святом Духе мы должны благочестиво поклоняться. Непостижимое сверхсущностной природы, каков Он по сущности или видом, где Он, сколь велик, каким образом — в сложении или в единстве — [существует], не только людьми, но и вышними силами никогда не было понято.

И не думай ссылаться на богословие божественного писания. Ведь те возражения богословов были направлены против богохульств еретиков. Но мысли так, что божественная природа, будучи неприступной, очевидно и непостижима, а то, что совершенно непостижимо, то и невыразимо. Ведь часто даже то из произносимого, что мы понимаем, не удастся выразить во всей полноте. А уж невидимое и непостижимое, о чем свидетельствует все Боговдохновенное Писание, кто из людей или ангелов силен изъяснить? Никто! Ведь то, что вовсе никогда не существовало, не может быть помыслено человеческой

сам по себе, без души и разума, поскольку единоприродны, однородны и взаимосвязаны общая сила и действие их, будучи по образу и по подобию Божию» (Anast. S. *Serm. Imag.* 1, 5; Анастасий Синаит 2003, 75). Но если в случае Анастасия Синаита этот образ вполне оправдан, поскольку богослов составлял свой трактат, полемизируя с монофелитами, в контексте рассуждений Симеона пассаж о воле выглядит несколько искусственным.

мыслью и обозначено именем. Всеми словами, мыслями и выражениями о Боге Божественное Писание внушает то, что Он есть, а не то, какой Он есть²⁴, приписывая Ему вечное бытие и то, что Он Сущий (Исх. 3:14), Богечно Сущий, Триипостасный, Всемогущий, Вседержитель, Всевидящий, Творец и Создатель всего, Не имеющий нужды, Сверхприродный, настолько нами познаваемый, насколько кто обозревает беспредельную бездну морских вод, стоя в ночи на берегу моря и держа горящий светильник. Какую часть этих беспредельных морских [просторов] способен увидеть такой [наблюдатель]? Совсем небольшую или никакую. Он, однако, ясно и отчетливо видит какую-то воду, хотя и не может сказать, какую именно. Он знает, что видимое им — это море, что оно есть беспредельная бездна, и что обозреть его целиком для него невозможно. Однако [наблюдатель] предполагает, что, хотя он не видит, он может как-то судить о целом по частям и умозаключать о бесконечности воды²⁵.

Если желаешь, то для пользы рассуждения мы воспользуемся [менее] доступным образом. Если бы некий слепой человек, который никогда не видел источник воды или не знал, что вода именно такова, поскольку не трогал ее и не пробовал, обнаружил бы [такой источник], то ты бы сам принялся объяснять ему природу воды, что она прекрасна, что наполняет водоемы, колодцы, моря и реки. Он бы в свою очередь попросил рассказать о природе, виде, качестве воды, о том, сколько ее, как она движется, откуда берется, почему повсеместно разливается, но не иссякает. Что бы ты ответил на это? Я полагаю, что даже если бы [этот человек] имел самый пронизательный и способный к созерцанию разум, ты никак не смог бы изобразить в слове начало, сущность и движение воды, и был бы не в силах хоть как-то научить, какова она по количеству и качеству, того, кто не имел опыта причастия [воде] и ее созерцания.

²⁴ Ср.: «Непостижимым же называю не то, что Бог существует, но то, что Он такое» (Gr. Naz. Or. XXVIII.5; Григорий Богослов 2007а, 335).

²⁵ Этот образ, вероятно, навеян пассажем из Григория Богослова: «Как некое море сущности, неопределимое и бесконечное, простирающееся за пределы всякого представления о времени и естестве, одним умом (и то весьма неясно и недостаточно, не в рассуждении того, что есть в Нем Самом, но в рассуждении того, что окрест Его), через набрасывание некоторых очертаний, оттеняется Он в один какой-то облик действительности, убегающий прежде, нежели будет уловлен, и ускользающий прежде, нежели умопредставлен, настолько же обнимающий сиянием владычественное в нас, если оно очищено, насколько быстрота летящей молнии освещает сиянием взор» (Gr. Naz. Or. XXXVIII.7, PG 36, 317; Григорий Богослов 2007а, 444).

Если же о текучей, видимой и подвластной сущности мы ничего не можем сказать, и объяснить спрашивающим нас, какова ее природа, откуда она и из каких элементов состоит, то каким образом [даже] кто-то из ангелов и всех святых сможет в полноте научить тому, каков давший всему бытие, что относится к Его сущности и славе, тех, кто не знает о Боге и о том, что Ему свойственно? Это совершенно невозможно. Но тот, кто хотя бы в малой мере удостоился видеть Бога в неприступной славе Его бесконечного и божественного света, тем способом, о котором мы сказали выше, не нуждается в обучении от другого. Ведь он имеет Его, целиком в нем самом пребывающего, движущегося, глаголющего, и тайноводствующего его к этому сокровенному таинству по изреченному Им святейшему слову: «Таинство мое мне и моим».

Да и невозможно узреть Его иначе, чем через строгое следование Его заповедям, когда их исполнение ни в чем и никогда не нарушается нерадением и забвением, но блюдетя и совершается стойко и усердно. Поэтому те, «которые поступают по сему правилу» (Гал. 6:16), «не далеко обретутся от Царствия Небесного» (ср.: Мк. 12:34), но в меру их усилий и того, с [каким] усердием и радостью [был] их труд, раньше или позже, в большей или меньшей степени, они получают награду боговидения, станут общниками божественной природы (ср.: 2 Пет. 1:3–4) и богами по усыновлению, и сынами Божиими нарекутся во Христе Иисусе Господе нашем, Которому слава и сила с Отцом и Всесвятым Духом, ныне и присно и во веки веков. Аминь.

ТРЕТЬЕ БОГОСЛОВСКОЕ СЛОВО О ТОМ, ЧТО ЕСЛИ ОТЕЦ ЕСТЬ НЕЧТО,
ТО СЫН ЕСТЬ ТО ЖЕ САМОЕ, И ЕСЛИ СЫН ЕСТЬ НЕЧТО, ТО СВЯТОЙ ДУХ
ЕСТЬ ТО ЖЕ САМОЕ, И ЧТО ОНИ ЕСТЬ ЕДИНЫЙ ДУХ РАВНОЧЕСТНЫЙ,
ЕДИНОСУЩНЫЙ И ЕДИНОПРЕСТОЛЬНЫЙ

Всегда воспеваемый и прославляемый нами Бог, безначальный Отец, со-безначальный Сын Отца, совечный и единосущный Отцу и Сыну Всесвятой Дух, единая природа, слава и сращенность, единосущная Троица, единое Божество, равночестная и Триипостасная Сущность, Начало всего, ипостасная и творческая Сила, единопредстольная, единославная, единая власть и вседержительное господство и царство, Единый и на словах и в реальности Бог, который всегда созерцается как Единица, [в которого мы] веруем и [которого] почитаем

единично, но [которого] всегда исповедуем Троицей, тройственно воспевая в различающихся Ипостасях, поскольку мы посвящены в таинство через Самого Господа нашего Иисуса Христа, Единого от Его Триипостасного Божества, побуждающего нас креститься во имя Отца и Сына и Святого Духа (ср.: Мф. 28:19) и говорящего так: «Отец Мой более Меня» (Ин. 14:28), показывая что Сам Он отличен от Отца, и «Я ничего не делаю от Себя» (Ин. 8:28) и еще: «Умолю Отца, и другого Утешителя пошлет вам» (Ин. 14:16), «Духа Истины, Который от Отца исходит» (Ин. 15:26), называя иным Утешителем Духа.

Потому-то Он дарует нам благодать помышлять о единстве во всем триипостасного и единосущного Божества и Царства, о тождестве, о тождественном существовании Его Ипостасей в вечной славе и нераздельном единении, чтобы познавать, что Отец в Духе [пребывает] целиком, отчего и Сын целым Богом именуется, и что Сын через Духа [существует] целиком, в них Бог и Отец воспевается, и что Дух Святой есть целое, отчего Отец целиком почитается и прославляется вместе с Сыном. Итак, мы посвящены Духом в то, что эти лица остаются единосущными и равночестными, и что ипостаси Их неслитны и нераздельны в единой божественной этих целых [лиц] ипостасной природе и причине. Когда, [познав это], мы возводимся к Отцу и Богу силой возводящего вместе [с Собой] Духа посредством Слова, то простираем руки и очи к Нему и говорим «Отче наш, сущий на небесах» (Мф. 6:9). Когда же мы обращаемся с молитвой²⁶ к Единородному Сыну Отца в умудряющем Духе, то говорим: «Единородный Сын, совечное Слово Бога и Отца, Единый от Единого, Бог от Бога, Безначальный от Безначального, Вечный от Вечного, Всегдасущий от Всегдасущего, Свет от Света, Жизнь от Жизни, Непрístupный от Непрístupного, Непостижимый от Непостижимого, Невыразимый от Невыразимого, Неизменный от Неизменного, Непознаваемый от Непознаваемого, прости грехи наши». Так же и Духа Святого призывая, говорим: «Дух Святой, от Отца неизреченно исходящий и через Сына нам, верным, являющийся, Дух жизни и ведения, Дух святости и совершенства, Дух благой, мудрый, человеколюбивый, сладостный, славный, питающий и напояющий, милующий, просвещающий, укрепляющий, божественный

²⁶ Далее следуют две молитвы, которые являются ярчайшими, но не единственными образцами евхологического творчества Симеона Нового Богослова. Ср.: *Cat.* XXIII.65–94; *Cat.* XXX.70–97; *Eth.* VII.437–445; *Eth.* XI.161–166; *Euch.* II.338; *Гимн* XXXV.1–7; *Гимн* XLI.7–16; *Гимн* XLV.1–3; *Гимн* XLV.120–127; *Гимн* XLVI.7–10; *Гимн* XLVII.69–75; *Гимн* XLIX.17–19; *Гимн* XLIX.68–71; *Гимн* LII.149–153 и т. д.

Дух терпения, Дух щедрый на радость, веселье, целомудрие, мудрость, знание, кротость, непамятозлобие, отсутствие заботы о дольном и созерцание вышнего, гонитель праздности, враг нерадения, суетности и лукавства, Дух, открывающий тайны, залог небесного царства, источник пророчества, чаша учения, уничтожение греха, дверь покаяния, указующий словно привратник вход подвизающимся, Дух любви, мира, веры, воздержания, Дух влечения, производящий влечение²⁷, прииди и вселись и пребудь в нас неотлучно и нераздельно, освящая, преображая и просвещая наши сердца, как единосущный и равночестный Сыну и Отцу и как творящий богами тех, кто принимает Тебя, и уничтожающий всякий грех без остатка и всякую добродетель приходом своим приносящий, не извне приводя, но Сам являясь всяким, каким бы то ни было благом. Ибо те, в ком Ты обитаешь, сущностно имеют в себе самих всякое благо».

Потому-то не трем богам, разделяя неделимость целой Единицы, и не одному возносим мы песнь, но как почитающие во Отце Сына и Духа, в Сыне Духа и Отца, в Духе Отца и Сына. Их мы славим и единую природу триипостасного Божества, единосущную, равносильную, самосильную, всесильную, самовольную, совечную, собезначальную, сверхсущностную, неслиянную и нераздельную. Ибо мы не думаем, разделяя не рассекаемую единицу и божество, концентрируясь неразумно на обособляющих различиях, что есть одно, второе, третье одной и другой природы, но познаем Единого Бога, нераздельно ипостасями разделяющегося и неслитно единством единой сущности соединяемого, полностью в ипостасях пребывающего и полностью в сверхсущностной единице разделяющегося на три. Одного и Того же нужно называть Тремя по лицам и Одним по единству сущности или природы.

Ибо и Сам Единородный Сын Отца ясно всем нам показал свое во всем равновесие, единосущие и единопрестолие с единосущными Отцом и Духом, говоря: «Я и Отец — одно» (Ин. 10:30). А в другом месте [Господь] так говорит о Духе, показывая, что Он без изменения происходит из самой сущности [Отца]: «Дух Истины, Который от Отца исходит» (Ин. 15:26). Как из глаза, или

²⁷ Ср.: «Душа... уязвлена любовью небесного Духа, при помощи благодати непрестанно возбуждает в себе пламенное стремление к небесному Жениху, воделеет совершенно сподобиться таинственного и неизреченного общения с Ним в святине Духа» (Мас. Аег. Нот. X.4; Макарий Египетский 2004, 83). Учение о ненасытимом желании причаститься Богу развивается Симеоном в Гимнах. См., например: *Нутн.* I.180–206, VII.15–19, XXIII.326 и т. д.

источника исходит вода, так из Бога Отца исходит Бог Дух, почему и говорит [Иисус]: «Бог есть Дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Ин. 4:24). Итак, если Отец есть Дух, то и от Него рожденный Сын, очевидно, [тоже] есть Дух. Показывая это, Павел сказал: «Господь есть Дух» (2 Кор. 3:17). Хотя Он и воспринял плоть, но, обожив ее, сделал духовной. Святой Дух есть Дух, поскольку Он исходит от Отца и через Сына дается нам недостойным, не так будто бы Он послан и роздан против Его воли, но через одного из Троицы, Самого Сына, исполняя замысленное Отцом как собственное желание. Ведь Святая Троица нераздельна природой, сущностью и волей, а в Трех Ипостасях, по лицам, она именуется Отец, Сын и Святой Дух. Один существующий в них Бог, имя же Ему Троица, Который выше всякого имени именуемого (Еф. 1:21), слова и глагола существуя, превосходит при постижении всякий разум, выходит за пределы, вовсе не существуя.

На этом основании ты можешь заключить, каким образом Священное Писание называет Одно Тремя. Прекрасно ведь снова [и снова] постигать и говорить те же [вещи] в тех же [словах], поскольку наслаждение одним и тем же всегда доставляет удовольствие тому, кто боголепно познал его сладость, и божественное слово освящает его душевные чувства. [Иисус] сказал «Бог есть Дух», поэтому так именуют и Сына. Итак, 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 (как я уже сказал, разъясняя, что Сын есть «одно» (ср.: Ин. 10:30; 17:22)), равносильный, равночестный, единоприродный, единосущный. Для того они названы одним Духом, чтобы ты не смог помыслить никакого неравенства преимущества или недостатка в Трех Лицах Троицы, и вообще какого бы то ни было в Них разделения, и чтобы не через разделение, но посредством одних имен научился именовать Лица, то есть сами Ипостаси. Наученный этому и столь полно посвященный в то, что касается Бога, исследуй эти предметы, всячески избегая чрезмерного любопытства, но одной верой получив эти [знания], на том стой, а то, что свыше этого, утверждай и исповедуй совершенно непостижимым.

Если [желаешь] знать свойственное божественной природе, каким образом Бог и то, что окрест Бога²⁸, и то, что от Бога, и то, что в Боге, все есть единый

²⁸ Речь идет, очевидно, об ангельских силах. Ср.: «...помыслим... о существах первых от Бога и окрест Бога (περὶ θεῶν), то есть об ангельских и небесных Силах, которые первые пьют

свет²⁹, в каждой из ипостасей поклоняемый и во всех свойствах Его и дарах созерцаемый, мы так посвятим тебя в эти таинства. «Бог есть Свет» (1 Ин. 1, 5) и Свет беспредельный и непостижимый. Окрест же Него Свет суть соединяемые и нераздельно разделяемые лицами [ипостаси]. Я, разделяя нераздельных, скажу о каждой из Них: Отец есть Свет, Сын есть Свет, Дух Святой есть Свет. Они — единый свет, простой, несложный, вневременный, совечный, равночестный и равнославный. Кроме Них, все, что от Него, есть свет, поскольку от Света подается нам. Жизнь — Свет, бессмертие — свет, источник жизни — свет, Вода Живая — Свет, Любовь, Мир, Истина, Дверь Царства Небесного, само Царство Небесное — Свет. Брачный Чертог — Свет, Обитель, Рай, Сладость Рая, Земля кротких, Венцы Жизни, сами одеяния святых — Свет. Христос Иисус Спаситель и Царь всего — Свет. Хлеб непорочной Плоти Его — Свет, Чаша драгоценной Крови Его — Свет, Воскресение Его — Свет, Лицо Его — Свет. Рука, Палец, Уста Его — Свет, Глаза Его — Свет. Господь — Свет, Голос Его — Свет, поскольку исходит от Света, Утешитель — Свет. Жемчужина, Горчичное Семя, Истинная Виноградная Лоза, Закваска, Надежда, Вера — Свет.

Все это и прочее, что бы ты ни услышал, от пророков и апостолов о невыразимом и сверхсущностном Божестве, мысли так, что все сущностно есть Единое сверхначальное Начало всего, поклоняемое в единице троического света. Ибо единый Бог — в Отце и Сыне и Святом Духе, свет непреступный и предвечный, который будучи многоименным, называется всеми упомянутыми

от Первого Света и просветляемые словом истины сами суть свет и отблески Совершенного Света» (Gr. Naz. Or. 6, 12, PG 35, 737; Григорий Богослов 2007a, 131).

²⁹ Свет — ключевой образ в мистическом богословии Симеона Нового Богослова. Именно световой символикой проникнуто первое видение, описанное в «Житии» Никиты Стифата: «...однажды ночью он стоял на молитве и очищенным умом соприкасался с Умом Первичным, он увидел вдруг свет, воссиявший на него с небес, прозрачный и безмерный, все озаривший и чистый, словно превративший ночь в день, которым и сам он был освещен, — и ему показалось, что весь дом с келлией, где он стоял, стал сразу невидимым и ушел в небытие, сам же он, восхищенный в воздух, совсем позабыл о теле...» (Nic. St. Vit. Sym. 5; Никита Стифат 1999, 154). Этот и аналогичный опыты не раз описаны в различных произведениях Симеона. В данном же случае образ света используется скорее как наиболее общее наглядное описание божественного, которое включает в себя и Божественное-в-себе (бытие ипостасей) и божественное-вне-себя, т. е. деятельность Троицы вовне, и даже бытие-в-ином, т. е. различные блага, которым приобщаются праведники. Склонность к световой образности, вероятно, также обусловлена влиянием Макария Египетского (см., например, Mac. Aeg. Hom. I.2).

и многими другими [именами]. И не только называется, но и действует, как узнали мы от тех, кто научен самим опытом, кто удостоверился и укрепился созерцанием присущей преблагому Богу красоты. В прибавлении к сказанному открою тебе и некоторые другие светы Божии: Благодать Его — Свет, Милость Его, Благоутробие, Целование Его — Свет, Доброта Его — Свет, Жезл, Посох, Утешение (ср.: Пс. 22:4) Его — Свет.

Известно, что в нас присутствует большая часть этих вещей, или даже все, но в нас [они присутствуют] как в людях, в Нем же — как в Боге³⁰. Сразу же разберу некоторые из этих вещей. Бог именуется Отцом, отцами называются многие из людей. Христос — Сын Божий и Бог, а мы опять-таки — сыны людей. Всесвятой Дух — Дух Божий, и наши души именуются духами. Бог — Жизнь, и мы называемся живущими. Бог — Любовь, любовь имеют друг к другу даже сугубые грешники. Что же, человеческой любовью назовешь Бога? Прочь богохульство! А мир между кем-либо, [который состоит] в том, [чтобы] не воевать и не нападать [друг на друга] из-за каких-нибудь [благ], ты бы мог назвать «миром превосходящим всякий ум» (ср.: Флп. 4:7)? Право же, нет. А истина Божия [разве в том состоит, чтобы] тебе не лгать кому-либо? Никак. Поскольку человеческие слова текучи и напрасны, Слово же Божие — живо, воипостасно и действенно (ср.: Евр. 4:12), то Бог есть Бог Истинный, так же как и Истина, сверх мышления и сверх слова человеческого. Он — неизменный, нетекучий, воипостасный и живой. Потому, конечно, и вода наша не как Его Вода Живая, и хлеб наш не как Его Хлеб, но как было сказано выше, все это есть Свет, и Бог есть Свет Единый. Если кто-то Ему причащается, то по причастию Ему становится двояким причастником всех упомянутых благ. Он становится кротким и смиренным, а это, опять же, свет в числе упомянутого. Лучше сказать, что вместе со светом получающий этот свет получает и эти [блага].

Но вместе с тем Бог называется и бодрствующим (Иер. 1, 12), поскольку пробуждает человеческую душу, в которой обитает, к благу, и Сам становится

³⁰ Здесь и далее мы имеем дело с переработанной и упрощенной версией учения Ареопагитик. Ср.: «Когда мы называем Богом, Жизнью, Сущностью, Светом и Словом сверхсущественную сокровенность, мы имеем в виду не что другое, как исходящие из Нее в нашу среду силы, боготворящие, создающие сущности, производящие жизнь и дарующие премудрость. Мы же приходим к Ней, лишь оставив всякую умственную деятельность, не зная никакого обожения, ни жизни, ни сущности, которые точно соответствовали бы запредельной все превосходящей Причине» (Dion. Ar. DN 2.7; Дионисий 2002, 265).

для нее всяким благом (ср. Пс. 33, 11). И такая душа, имея в себе обитателем Бога, уже не нуждается ни в каком благе, но наполняется и всегда изобилует теми несказанными Божиими благами, живя и радуясь вместе с чинами небесных сил. И да сподобимся все мы достигнуть их и пребывать в наслаждении их богатством, благодатью и человеколюбием Господа нашего Иисуса Христа, Которому слава и власть с Отцом и Святым Духом, ныне и присно и во веки веков. Аминь.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ К ПРИМЕЧАНИЯМ

- Anastasius Sinaita 1981 — *Anastasioi Sinaitae Viae dux* / Hrsg. von. K.-H. Uthemann, Turnhout; Leuven: Brepols, 1981 (Corpus christianorum, series græca, 8).
- Anastasius Sinaita 1985 — *Anastasioi Sinaitae sermone s duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon Opuscula aduersus monotheletas* / Hrsg. von. K.-H. Uthemann, Turnhout; Leuven: Brepols, 1985 (Corpus christianorum, series græca, 12).
- Clemens Alexandrinus 1960–1970 — *Clemens Alexandrinus. Stromata* / Hrsg. von. O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu // Clemens Alexandrinus. Bd. 2 (3rd edn.). Berlin: Akademie-Verlag, 1960 (Die griechischen christlichen Schriftsteller, 52 (15)). S. 3–518; Bd. 3 (2nd edn.). Berlin: Akademie-Verlag, 1970 (Die griechischen christlichen Schriftsteller, 17). S. 3–102.
- Gouillard 1978 — *Gouillard J. Quatre procès de mystiques à Byzance (vers. 960–1143). Inspiration et autorité* // Revue des études byzantines. Vol. 36. 1978. P. 5–81.
- Grégoire de Nazianze 1908 — *Grégoire de Nazianze. Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée* / Texte grec, traduction française, introduction et index par F. Boulenger. Paris: Picard, 1908.
- Gregor von Nazianz 1963 — *Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden* / Hrsg. von. J. Barbel. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1963.
- Grégoire de Nazianze 1974 — *Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques [Epistulae theologicae]* / Intr., texte critique, trad. et notes par P. Gallay. Paris: Cerf, 1974 (Sources chrétiennes, 2008).
- Johannes von Damaskus 1973 — *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. II: Expositio fidei* / Hrsg. von. B. Kotter. Berlin; New York: De Gruyter, 1973 (Patristische Texte und Studien, 12).
- Makarios 1964 — *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios [Homiliae spirituales 50 (collectio H)]* / Hrsg. von. H. Dörries, E. Klostermann, M. Kroeger. Berlin: De Gruyter 1964 (Patristische Texte und Studien, 4).

- Marc le Moine 1999 — *Marc le Moine*. Traités / Intr., texte critique, trad. et notes par G.M. de Durand., Paris: Cerf, 1999 (Sources chrétiennes, 445).
- Michael Psellus 1989 — *Michaelis Pselli Theologica I* / Hrsg. von. P. Gautier. Leipzig: Teubner, 1989 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).
- Nemesius of Emesa — *Nemesius of Emesa*. De natura hominis / Hrsg. von. B. Einarson // Nemesius of Emesa (typescript). Berlin: De Gruyter (Corpus medicorum Graecorum (in press)). P. 35–368. TLG 0743.001.
- Nicéas Sléthatos 1961 — *Nicéas Sléthatos*. Opuscles et lettres / Intr., texte critique, trad. française et notes de J. Darrouzès. Paris: Cerf, 1961 (Sources chrétiennes, 81).
- Pseudo-Clemens Romanus (Clementinae) 1969 — Die Pseudoklementinen I. Homilien / Hrsg. von. B. Rehm, J. Irmscher, F. Paschke (2nd edn.). Berlin: Akademie-Verlag, 1969 (Die griechischen christlichen Schriftsteller, 42).
- Pseudo-Dionysius Areopagita 1990 — Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus / Hrsg. von. B. R. Suchla. Berlin: W. de Gruyter, 1990 (Patristische Texte und Studien, 33).
- Resch 1906 — *Resch A*. Agrapha: Ausserkanonische Schriftfragmente. Leipzig: Hinrichs, 1906.
- Symeon le Nouveau Theologien 1963–1965 — *Symeon le Nouveau Theologien*. Catecheses / Intr., texte critique et notes par B. Krivochéine. Tr. par J. Paramelle. 3 vols. T. I (Cat. 1–5). Paris: Cerf, 1963 (Sources chrétiennes, 96); T. II (Cat. 6–22). Paris: Cerf, 1964 (Sources chrétiennes, 104); T. III (Cat. 23–34, Action de grâces 1–2). Paris: Cerf, 1965 (Sources chrétiennes, 113).
- Symeon le Nouveau Theologien 1966–1967 — *Symeon le Nouveau Theologien*. Traités théologiques et éthiques / Intr., texte critique, trad. et notes de J. Darrouzès. T. I (Theol. 1–3; Eth. 1–3). Paris: Cerf, (Sources chrétiennes, 122). 1966; T. II (Eth. 4–15). Paris: Cerf, 1967 (Sources chrétiennes, 129).
- Symeon le Nouveau Theologien 1969–1973 — *Symeon le Nouveau Theologien*. Hymnes / Intr., texte critique et notes par J. Koder. Tr. par J. Paramelle et L. Neyrand. T. I (Hymn 1–15). Paris: Cerf, 1969 (Sources chrétiennes, 156); T. II (Hymn 16–40). Paris: Cerf, 1971 (Sources chrétiennes, 174); T. III (Hymn 41–58). Paris: Cerf, 1973 (Sources chrétiennes, 196).
- Symeon le Nouveau Theologien 1980 — *Symeon le Nouveau Theologien*. Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques / Intr., texte critique, trad. et notes de J. Darrouzès. Paris: Cerf, 1980 (Sources chrétiennes, 51-bis).
- Thunberg 1965 — *Thunberg L*. Microcosm and mediator. The theological anthropology of Maximus the Confessor. Lund: Gleerup, 1965 (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis, 25).
- Анастасий Синаит 2003 — *Преподобный Анастасий Синаит*. Избранные творения / Вступ. статья, пер. и коммент. А. И. Сидорова. М., 2003 (Библиотека Отцов и Учителей Церкви).

- Григорий Богослов 2007а — *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.
- Григорий Богослов 2007б — *Святитель Григорий Богослов*, Архиепископ Константинопольский. Письма // Святитель Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский. Творения: в 2 т. Т. 2: Стихотворения. Письма. Завещание. Прил.: А. В. Говоров. Св. Григорий Богослов как христианский поэт. М., 2007 (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. Т. 2). С. 417–562.
- Дионисий 2002 — *Дионисий Ареопагит*. Сочинения. *Максим Исповедник*. Толкования / Пер. с греч. и вступ. ст. Г. М. Прохорова. СПб., 2002.
- Иоанн Дамаскин 2002 — *Иоанн Дамаскин*. Источник знания / Пер. с древнегреч. и коммент. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М., 2002 (Святоотеческое наследие. Т. 5).
- Макарий Египетский 2004 — *Преподобный Макарий Великий*. Духовные беседы, послания и слова. М., 2004 (Духовная сокровищница).
- Марк Подвижник 1995 — Слова духовно-нравственные преподобных отцов наших Марка Подвижника, Исаии Отшельника, Симеона Нового Богослова. М., 1995. С. 6–201.
- Немезий Эмесский 2011 — *Немезий Эмесский*. О природе человека / Пер. с греч. Ф. С. Владимирского. Сост., послесловие, общая ред. М. Л. Хорькова. М., 2011.
- Охлупина 2013 — *Охлупина И. С.* Образы матерей в византийской агиографии // Известия Уральского федерального университета. Серия 2: Гуманитарные науки. 2013. № 3 (117). С. 54–67.
- Симеон Новый Богослов 2001 — Новые переводы творений преподобного Симеона Нового Богослова / Пер. с греч. иг. Илариона (Алфеева) // Иларион (Алфеев), иг. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. СПб., 2001 (Византийская библиотека. Исследования). С. 503–667.
- Шервуд 2007 — *Шервуд П.* Ранние Ambigua преподобного Максима Исповедника и опровержение им оригенизма // Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г. И. Беневиц, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб., 2007 (Византийская философия. Т. 1; Smaragdus Philocalias). С. 388–495.