

Преподобный Симеон Новый Богослов архиепископ Василий (Кривошеин)

Предисловие

Не говорите, что невозможно принять Божественный Дух,
Не говорите, что без Него возможно спастись,
Не говорите, что кто-нибудь причастен Ему, сам того не зная,

Не говорите, что Бог невидим людям,
Не говорите, что люди не видят Божественного света
Или что это невозможно в настоящие времена!
Это никогда не бывает невозможным, друзья!
Но очень даже возможно желающим.

Пр. Симеон Новый Богослов. Гимн 27-ой (125–132).

ПРЕДИСЛОВИЕ

В православном мире творения пр. Симеона Нового Богослова никогда не были вполне забыты благодаря, главным образом, афонскому монашеству, хотя официальное богословие их игнорировало, да и церковная иерархия относилась к ним сдержанно. Они были впервые изданы в печати, – до тех пор были известны только по рукописям, – в конце XVIII века, но не в подлинном тексте, а в новогреческом переводе, вернее, пересказе Дионисия Загорейского. Перевод этот часто довольно неточен, а главное неполон, так как Дионисий Загорейский опасался, что многое в писаниях пр. Симеона может смутить благочестивого простого читателя, и потому считал себя в праве «цензурировать» святого отца, как относительно стиля, так и относительно содержания¹. С этого далеко не совершенного и даже тенденциозного перевода Дионисия Загорейского известный подвижник и духовный писатель XIX века епископ Феофан (Говоров) сделал русский перевод, внеся и со своей стороны изменения, так что его текст можно было бы назвать пересказом пересказа². Этот перевод епископа Феофана был издан Русским Пантелеймоновым монастырем на Афоне и стал главным источником ознакомления благочестивого русского народа с творениями пр. Симеона³. К сожалению, однако,

епископ Феофан отказался перевести на русский язык Гимны пр. Симеона, изданные в подлиннике, хотя с большими пропусками, Дионисием, так как находил их слишком возвышенными и тем самым опасными для рядового читателя. Этот пробел был в значительной степени восполнен иеромонахом Пантелеймоном (Успенским), опубликовавшим в 1917 году русский перевод (но не греческий текст) почти всех Гимнов, основываясь на тексте Дионисия, латинском переводе Понтануса (1603) и на некоторых рукописях Святой Горы Афонской. Но последующие события помешали этому изданию получить широкое распространение⁴. Это осторожное и даже сдержанное отношение к творениям пр. Симеона, проявившееся даже у такого духовного писателя, как еп. Феофан, отказавшегося переводить Гимны, еще более характерно для многих иерархов и тем более для профессорской богословской среды и в наше время. Так, совсем недавно профессор богословского факультета в Афинах П. Трембелас, столп греческого консервативного богословия, заявил в изданной им брошюре, что видения света пр. Симеона могут быть объяснены простым напряжением нервов! (Это высказывание проф. Трембеласа вызвало взрыв негодования на Афоне.) С другой стороны, один русский митрополит как-то сказал мне: «Я не переношу Симеона Нового Богослова, он не в моем духе. Несколько раз я пытался его читать, но не смог продолжать». А один греческий митрополит пошел еще дальше. «Кто этот Симеон Новый Богослов, о ком вы мне говорите? – сказал он мне. – Кто он, русский? Вы, русские, всегда выдумываете лиц, о которых никто никогда не слыхал».

Только за самые последние годы (1957–1973) подлинный греческий текст творений пр. Симеона, восстановленный на основании существующих рукописей, был впервые издан на Западе во французском издательстве Sources Chretiennes (Христианские Источники) в девяти томах (десятый том, содержащий Послания пр. Симеона, еще не вышел, но мы смогли использовать эти Послания для нашей работы). Издание Sources Chretiennes полностью охватывает все действительно принадлежащие пр. Симеону писания и таким образом впервые

дает возможность научно-богословского изучения его творений и даже правильного и целостного понимания его личности и духовного учения. Естественно, что на Западе это издание, в котором греческий текст сопровождается французским переводом и обширными комментариями, вызвало интерес к пр. Симеону, известному до этого на Западе почти исключительно в узких кругах византологов, он стал входить в «моду», его стали читать, с разным успехом, в католических монастырях, но, в общем, эта духовная пища не всегда оказывалась по зубам современному западному человеку. Наоборот, отрадно отметить, что на Святой Горе Афонской, среди ее греческих монахов, эти новые издания греческих текстов пр. Симеона читаются с большой охотой, содействуя переживаемому сейчас на Афоне духовному возрождению. С другой стороны, издание Sources Chretiennes вызвало в последние годы появление обширных и ученых трудов немцев, В. Фолкера и К. Демпе, мало доступных по своей научной тяжеловесности для широкого круга читателей. К ним можно прибавить книгу сочувствующего пятидесятникам американского иезуита Г. Малоне «Мистика света и огня», предназначенную для читателя не специалиста и не имеющую научных притязаний, но в общем неплохую. Досадно, что с православной стороны так мало пишется о пр. Симеоне. Цель настоящего труда не в том, чтобы соперничать с вышеуказанными учеными работами, массивными по объему, полными преобильных примечаний и недоступными для читателя не специалиста. Это было бы задачей, превосходящей мои силы, и вместе с тем бесполезной, потому что никто не станет читать подобный труд. Что бы мне хотелось – это дать живой, объективный, хорошо документированный словами самого пр. Симеона и, в особенности, правдивый образ великого святого, доступный широкому кругу образованных читателей, интересующихся духовной жизнью Православия и мистическим феноменом вообще, а не только профессиональным византологам, или, тем более, только конфессиональным полемистам. Моя книга написана с большой любовью к пр. Симеону, но в то же время, как я надеюсь, с любовью к истине. Мне не хотелось бы дать стилизованный

образ пр. Симеона, схематизировать или упростить его личность, или сделать из него предшественника современного пентокостального движения, либо крайнего «энтузиаста», либо своего рода протестантского мистика, бунтующего против иерархии, либо даже «бессознательного мессалианца», как это делают многие из современных его исследователей. И особенно мне хотелось избежать риторики и православного триумфализма. Некоторым моя книга покажется, может быть, несвязной, но сложность личности пр. Симеона и богатство его духовности вынуждают меня иногда говорить вещи, которые могут показаться противоречивыми. Что, однако, остается выше всех противоречий – это его видение Бога в этой жизни, его любовь ко Христу во свете и в Духе Святом, хотя пр. Симеон и должен был бороться всю свою жизнь, чтобы ее не потерять. Моя цель – предоставить пр. Симеону говорить как можно чаще самому, вот почему книга полна цитат. Эти цитаты я переводил непосредственно с греческого текста, всегда стараясь, прежде всего, по возможности, переводить точно и близко к подлиннику. Поэтому мой текст часто, но не всегда, отличается от перевода еп. Феофана, и я готов признать, что его перевод иногда глаже и даже понятнее, но я не считал себя в праве «улучшать» стиль святого отца, тем более «исправлять» его богословие. Показать подлинного пр. Симеона Нового Богослова – такова была моя задача, и если я в этом хоть частично преуспел, то буду счастлив и благодарен за это Богу и Его угоднику.

**ЧАСТЬ I. ЖИЗНЬ И ЛИЧНОСТЬ
ПРЕПОДОБНОГО Симеона Нового
Богослова**

1. БРАТОЛЮБИВЫЙ НИЩИЙ⁵

Преподобный Симеон Новый Богослов родился в 949 году в местечке Галати, в Пафлагонии (Малая Азия), от родителей, принадлежавших к состоятельному и влиятельному в общественных делах провинциальному дворянству⁶. Это было во времена македонской династии, одного из лучших периодов византийской истории. Жизнь пр. Симеона совпадает в большей своей части с царствованием самого знаменитого представителя этой династии, императора Василия II Болгаробойцы (976–1025). В возрасте приблизительно одиннадцати лет пр. Симеон был привезен своим отцом в Константинополь учиться в столичных школах, чтобы впоследствии поступить на императорскую службу. Его дядя, Василий, занимал тогда важное место при дворе и намеревался представить своего племянника императору, но юный Симеон уклонился от этой чести. Он также отказался после окончания учения в школах, которые мы могли бы назвать средними, продолжать свое образование в высших школах⁷.

Впоследствии пр. Симеон описывает себя в этот период своей жизни в следующих, несколько иронических словах: «Некий молодой человек, именем Георгий⁸, около двадцатилетнего возраста, жил в наши времена в Константинополе, красивый видом и имевший что-то показное в своем облике, манерах и походе, так что даже некоторые имели о нем из-за этого дурные мнения»⁹. Он как будто бы вел тогда рассеянную жизнь столичного молодого человека, но оставался глубоко неудовлетворенным. «Благодарю Тебя, Владыко, Господи неба и земли, – пишет он впоследствии, вспоминая это время, – ... что когда я, неблагодарный и презритель, как лошадь, сорвавшаяся с привязи, поверг себя в пропасть, убежав от Твоей власти, Ты не оставил меня лежать... по милости Твоего сердца послал за мною и вывел меня оттуда, и почтил меня еще более светло. И освободил меня неизреченными Твоими судьбами от царей и властителей, которые намеревались пользоваться мною для обслуживания

своих желаний, как сосудом, не имеющим ценности»¹⁰. Под влиянием, как кажется, чтения духовных книг, житий святых в особенности, молодой Симеон живо почувствовал ничтожность своего тогдашнего состояния и, в желании найти путь к Богу, начал искать святого человека, который мог бы руководить им и примирить с Богом¹¹. Окружающие не понимали его. «Но когда я слышал, – пишет он, – всех единодушно без исключения говоривших мне, что такого святого не существует в настоящее время на земле, то от этого я впадал в еще большую печаль»¹². Однако жил с верою и доверием к Богу, столь характерными для него всегда: «Я никогда, однако, этому не верил... И говорил: Господь мой, помилуй! Неужто диавол стал настолько сильнее Владыки Бога, что всех привлек к себе и сделал всех своими сторонниками, так что никто не остался на стороне Бога?»¹³

Столь большая вера не могла остаться безответной: пр. Симеон встретил, наконец, святого человека, которого искал. Это был престарелый монах Студийского монастыря. Его тоже звали Симеон¹⁴. С этого знакомства начинается новый период в жизни молодого Симеона. Внешне он продолжал работать в миру, как и раньше, но часто посещал своего духовного отца и ревностно исполнял его предписания. В начале, однако, Симеон Студит ограничился тем, что дал своему ученику «маленькую заповедь только для напоминания», чтобы тот исполнял ее. И когда тот попросил у него книг для духовного чтения, то дал ему книгу «О духовном законе» Марка Монаха, аскетического писателя пятого века¹⁵. Среди изречений этой книги, поразивших молодого Симеона, было одно, которое произвело на него особенно глубокое впечатление: «Ища исцеления, позаботься о совести. И все, что она говорит, сделай и найдешь пользу»¹⁶. «С тех пор, – говорит пр. Симеон, рассказывая о себе в третьем лице, – он никогда не засыпал, когда совесть обличала его и говорила: «Почему ты не сделал и этого?»¹⁷ «Уязвленный любовью и желанием (Господа), он искал с надеждою Первую Красоту»¹⁸ и с юношескою ревностью на деле применил изречение Марка Монаха, все более и более увеличивая свои ночные молитвы, как ему то внушала совесть,

«потому что днем он стоял во главе дома одного из патрикиев и каждый день являлся во дворец, заботясь о вещах нужных для жизни, так что из-за этого никто не знал, что происходило с ним»¹⁹, в то время как его ночи были посвящены пламенной молитве. Слезы текли из его глаз, он умножал коленопреклонения, как если бы Господь присутствовал Сам, и молитвенно призывал Матерь Божию²⁰.

Во время одного из этих ночных молений пр. Симеон имел первое мистическое видение света, затопившего его, наполнившего радостью, он перестал ощущать и себя, и все окружающее²¹. Но первый период религиозного воодушевления и мистического просветления, приписываемый пр. Симеоном молитвам духовного отца, продолжался недолго. Юноша вернулся к светской и рассеянной жизни, какую вел раньше. «И забывая, – рассказывает он, – о всем, выше сказанном, я дошел до всецелого омрачения, так что даже не вспоминал никогда ни о чем малом или великом, вплоть до простой мысли, из того, о чем я ранее сказал. Я впал в еще большие беды, чем случившиеся со мною прежде, и был в таком состоянии, как если бы я никогда не понимал или не слышал святых слов Христовых. Но и на того святого, который сжалился тогда надо мною и дал мне маленькую заповедь и послал мне ... книгу, я смотрел, как на одного из обычных людей. Я просто не думал о всем виденном мною благодаря ему!»²² В другом месте пр. Симеон выражается с еще большей силою об этих годах духовного расслабления: «Я вновь бросил себя, несчастный, в ров и глубокую тину постыдных мыслей и действий. И сошедши туда, я впал во власть тех, кто скрывался во тьме, так что не только я сам себя, но и весь мир, сошедшийся воедино, не смог бы вывести меня оттуда и избавить из их рук»²³.

Эти покаянные признания не должны быть понимаемы буквально: несмотря на все расслабление, испытанное им, пр. Симеон сумел сохранить свое целомудрие, как он это уточняет сам: «Когда кто-нибудь призывал меня на дела безумия и греха, истинно, этого обманчивого мира, внутри все мое сердце собиралось и как бы скрывалось, стыдясь само себя, невидимо удерживаемое всячески Твоею Божественною рукою. И я любил

все другие житейские (вещи), которые приятны для зрения и услаждают гортань, и украшают тело, тлеющее это. Но нечистые действия и бесстыдные желания, Ты стер их из сердца моего, о Боже мой, и соделал к ним ненависть в моей душе, если даже произволением моим я был расположен к ним, и сотворил, чтобы я скорее имел бездейтельное желание и действия без желания, величайшее чудо во всяком случае»²⁴. Кажется однако, что даже в этот период, продолжавшийся около шести-семи лет, пр. Симеон не порвал совершенно своих отношений со своим духовным отцом. «Не знаю, как это сказать, – пишет он, – неведомо как-то любовь и вера ко святому старцу осталась в моем несчастном сердце. И из-за нее, я думаю, человеколюбивый Бог после прошествия стольких лет помиловал меня по его молитвам. И опять посредством его избавил меня от великого заблуждения, выхватив из глубины зол. Потому что я, недостойный, не отступил окончательно от него, но исповедовал ему случавшееся со мною и часто заходил в его келию, когда мне приходилось бывать в городе, хотя, бессовестный, и не сохранял его заповедей»²⁵.

Пр. Симеон приписывает, однако, прямому вмешательству Божию свое второе и окончательное избавление от власти злых сил. Он с большим чувством описывает его в одном из лучших своих писаний: «Когда меня там держали и жалким образом таскали кругом, и удушали, и насмехались... Ты, милосердный и человеколюбивый Владыка, не презрел меня, не проявил злопамятства, не отвратился от моего неблагодарного умонастроения и не оставил меня быть надолго добровольно насилуемым разбойниками. Но если я и радовался, будучи бесчувственно соувлекаем ими, Ты, Владыка, не вынес видеть меня водимого и влекомого кругом. Но Ты умилился, но Ты пожалел и послал ко мне грешному и жалкому не ангела, не человека, но Сам Ты, движимый Твоею внутренней благостью, склонился к тому глубочайшему рву и протянул Твою пречистую руку ко мне, погруженному во глубину грязи и сидящему где-то внизу. И хотя я не видел Тебя (ибо как я мог видеть или как мог вообще смотреть, будучи покрытым грязью и утопая в ней?), Ты взялся за волосы моей головы и вытащил меня оттуда, увлекая

насиленно. Я чувствовал боль и ощущал движение вверх и то, что я восхожу, но не знал, кем я вообще влеком вверх и кем может быть тот, кто держит и возводит меня. Но, вытащив меня наверх и поставив на землю, Ты передал меня Своему рабу и ученику, всего оскверненного и с глазами, ушами и ртом, забитыми грязью, и даже тогда не видевшего Тебя, кто Ты, а только узнавшего, что Некий добрый и человеколюбивый, каким Ты являешься, вывел меня из того глубочайшего рва и грязи»²⁶. Или, как пр. Симеон говорит в другом месте: «Да, Владыка, Ты вспомнил меня, когда я находился в миру, и, когда я не знал, Ты Сам избрал меня и отделил от мира, и поставил пред лицом Твоей славы»²⁷.

Это чудесное избавление из рва, видимо, соответствует решению пр. Симеона окончательно оставить мир и стать монахом. Как известно из Жития, он поступил в Студийский монастырь в качестве послушника примерно двадцати семи лет. Пр. Симеон вспоминает об этой перемене в своей жизни в следующих выражениях: «Ты, Боже мой ... помиловал меня ... от отца и братьев, сродников и друзей, от земли рождения, из моего отцовского дома, как из темного Египта, как из глубин ада... Ты отделил меня, Благостный, и, приняв меня, повел меня, держа Твоею страшною рукой, к тому, которого Ты благоволил сделать на земле моим отцом, и бросил к его ногам и объятиям. И он привел меня к Твоему Отцу, о мой Христос, и к Тебе через Духа, о Троица, Боже мой, плачущего, как блудный сын, и припадающего, о Слове»²⁸. В Студийском монастыре пр. Симеон нашел своего старого духовного отца Симеона Благоговейного и немедленно стал его верным учеником, проявляя большое рвение в послушании и в аскетической жизни вообще. Однако, в этом общежительном монастыре, где придавали большое значение порядку, единообразию и единоличной власти игумена, такая особенная привязанность к духовному отцу скоро возбудила неудовольствие среди монахов. Игумен несколько раз вызывал к себе пр. Симеона и требовал от него больше соотноситься с правилами общежития и отказаться от руководства его духовного отца. Пр. Симеон, однако, не захотел это исполнить, и был изгнан из

монастыря. Нетрудно понять, чем был вызван этот отказ: пр. Симеон был убежден, что Сам Бог дал ему духовного отца, которому он был обязан всем. Он снова поступил послушником в соседнюю небольшую обитель св. Маманта, именуемую Ксирокеркской, но продолжал, однако, находиться под духовным руководством Симеона Благоговейного, который остался в Студийском монастыре. В своей новой обители пр. Симеон был вскоре пострижен в монахи и рукоположен в иереи, а затем, после трехлетнего пребывания в обители, в возрасте, приблизительно, тридцати одного года, выбран монахами св. Маманта игуменом с одобрения патриарха Николая Хрисоверга²⁹. Это происходило около 980-го года. К этому времени он уже начинал становиться в Константинополе «знаменитостью», был известен святостью и мудростью, многие почитали и любили его, но другие критиковали и подвергали нападкам.

Таковы, кратко, внешние факты, как они видны из Жития, написанного Никитой Стифатом. Писания самого пр. Симеона открывают нам внутреннюю сторону этих событий. Мы узнаем из них, что в отличие от легкости первых шагов в духовной жизни, быстро приведших молодого Симеона к первому видению Божественного света, он был вынужден теперь с терпением проходить длинный, трудный и болезненный путь духовного исцеления. Так, только ценою больших аскетических усилий было дано ему увидеть луч Божественного света, но более тускло, чем в первый раз³⁰. В другом месте пр. Симеон, в ярких образах описывая свой внутренний путь, подчеркивает решительную роль своего духовного отца, Симеона Благоговейного, в этом процессе освобождения: «Итак, по повелению Твоему я последовал, не оборачиваясь назад, за человеком, указанным мне Тобою, Всесвятой Владыка, и он повел меня с большим трудом к источникам и ключам, слепого и влекомого позади данной мне Тобою рукою веры, и вынуждаемого следовать за ним. И там, где он, как видящий, умело поднимал свои ноги и без затруднения проходил через все камни, ямы и западни, я натыкался на них на все и падал в них, и от этого претерпевал много страданий, трудов и скорбей.

Он также во всякое время мылся и купался в каждом источнике, когда сам хотел, а я, не видя, проходил мимо большинства из них. Если бы он не удержал меня за руку и не поставил близ источника, и не направил бы мои руки ума, я никогда бы не смог найти источник воды, где он находится. Часто он мне указывал сам на источники и оставлял меня мыться, но я вместе с чистой водою захватывал своими ладонями глину и грязь, лежавшие близ источника, и загрязнял ими мое лицо. Часто также, ощупывая источник воды, чтобы найти его, я сбрасывал в него землю и замешивал грязь. И, не видя совсем, думал, что чисто моюсь, когда на деле пачкал свое лицо в грязи, как бы в воде»³¹.

Внутренние трудности удваиваются от противодействия людей (студийских монахов, как можно предполагать) и от их непонимания его духовного пути. «Что ты напрасно трудишься, – говорили они ему, – поступая безрассудно, следуешь за этим насмешником и обманщиком, суетно и без пользы ожидая прозреть? Да в наше время это невозможно!.. Почему ты вместо этого не идешь к милостивым людям, которые просят тебя упокоить и пропитать и хорошо за тобой ухаживать? Ведь невозможно же избавиться от этой душевной проказы ³².... Откуда только появился этот насмешник, современный чудотворец, обещающий тебе вещи невозможные для всех людей нынешнего поколения?.. И сам ты, без нас, не думаешь ли об этом в себе и не держишься ли того же мнения?»³³ Ничто, однако, не могло отвратить пр. Симеона от пути, который он избрал. Мы указываем далее, в главе о видении света, прекрасную страницу из Второго Благодарения, где пр. Симеон с большим лиризмом, развивая свой образ источника, описывает видения, ослепляющие и темные, светлые и таинственные, которые он имел в это время, Лица Господня³⁴. Очень важно отметить настойчивость, с которой пр. Симеон не перестает подчеркивать, что, несмотря на его многочисленные мистические озарения, он еще не познал Бога и не понимал ясно и сознательно, Кто был являвшийся ему. И поэтому, несмотря на все свои видения, он был глубоко не удовлетворен. Мы касаемся здесь одной глубокой черты в духовности пр.

Симеона. Часто говорят, сильно упрощая вещи, что мистицизм греческих отцов есть мистицизм света, и что видение света есть высшее мистическое явление в византийской духовности. По отношению к пр. Симеону, во всяком случае, такое мнение может быть принято только с некоторым ограничением. Для него не видение света само по себе, как бы важно оно ни было, образует центральный момент и вершину мистической жизни, но личная встреча со Христом, являющимся во свете, и общение с Ним. И только с момента, когда Христос начинает говорить с нами в нашем сердце через Своего Святого Духа, мы приобретаем личное Его познание. Простое видение света не дает его, но может вызвать сильное томление и мистическую неудовлетворенность³⁵. Только после многих видений света и переменных явлений и удалений наступает решительный момент, когда Христос начинает говорить. «Ты тогда впервые, – говорит пр. Симеон, – удостоил меня, беспутного, услышать Твой голос. И Ты вот так мягко обратился ко мне, поражающемуся и изумляющемуся, и трепещущему, и в самом себе как бы размышляющему и говорящему: «Что может означать эта слава и величие этой светлости? Каким образом и откуда я удостоился таких благ?» «Я есмь, – сказал Ты, – Бог, ставший для тебя человеком. И так как ты взыскал Меня от всей души, вот ты будешь отныне Моим братом, Моим сонаследником и Моим другом»³⁶. И пр. Симеон рассказывает, как это мистическое единство со Христом стало для него затем непреходящим состоянием³⁷.

Для пр. Симеона было совершенно невозможно сохранить в тайне это великое откровение. По любви к ближним, в пламенном желании сделать всех участниками той же благодати, он чувствовал себя обязанным открыть другим свой духовный опыт и призывать их следовать по его духовному пути. Он был твердо убежден, что Христос дарует полноту Своей благодати всякому, кто будет искать ее от всего сердца. «Как, в самом деле, можем мы, – спрашивает он, – молчать о таком богатстве Его благодетей или неблагодарно, как непомнящие и дурные рабы, зарывать данный нам талант?»³⁸ Он объясняет свою мысль, используя следующий прекрасный

образ: «Как некий братолюбивый нищий (πτωχός φιλάδελφος), попросивший милостыню у одного христоролюбивого и милостивого человека и получивший от него несколько монет, бежит от него в радости к своим товарищам по бедности и извещает их об этом, говоря им в тайне: «Бегите с усердием и вы, чтобы получить», – и при этом показывает им пальцем и указывает им человека, давшего ему монету. А если они не верят ему, показывает им ее на ладони, приобнажая монету на ней, чтобы они поверили и проявили бы усердие, и настигли бы быстро того милостивого человека. Так и я, смиренный, бедный и обнаженный от всякого добра, и слуга святыни всех вас, испытавший на деле человеколюбие и сострадание Божие ... и получивший благодать, недостойный всякой благодати, не выношу один скрывать ее в недрах души, но говорю всем вам, братьям и отцам моим, о дарах Божиих и делаю явным вам, насколько это в моих силах, каков есть тот талант, который был дан мне, и посредством моих слов обнажаю его, как на ладони. И говорю это не в закоулке и тайне, но кричу громким голосом: «Бегите, братья, бегите». И не только кричу, но и указываю на подающего Владыку, выставляя вперед вместо пальца мое слово³⁹... Поэтому и я не терплю, чтобы не говорить о тех чудесах Божиих, какие я видел и какие я узнал на деле и на опыте, но всем прочим людям свидетельствую о них, как перед Богом».

В другом месте, свидетельствуя об этом, пр. Симеон возвращается к евангельскому образу сокрытого сокровища: «Когда сокровище, скрытое в Божественных Писаниях, было мне указано святым мужем в некотором месте, я не колебался восстать и разыскать, и увидеть его ... но, оставив всякую другую житейскую работу и деятельность ..., я не перестал день и ночь копать ... и углубляться, пока сокровище не начало сиять на поверхности вместе с землею. Потрудившись, таким образом, долгое время, выкапывая землю и отбрасывая ее в сторону, я увидел все сокровище, лежавшее где-то внизу, распростертым, как мне думается, наверху всей земли, не смешанное с ней и чистое от всякой грязи. И видя, всегда кричу и так взываю к не верящим и не желающим

трудиться и копать: «Приидите, научитесь, что не только в будущем, но вот уже сейчас лежит перед нашими глазами и руками, и ногами несказанное сокровище, превышающее всякое начало и власть. Приидите и удостоверьтесь, что это сокровище есть свет мира».

Здесь мы приходим к одному из наиболее важных моментов во всем мистическом развитии пр. Симеона. Он начинает с несомненностью чувствовать, что это не он взывает, но Сам Христос, Который и есть сокровище, призывает людей через него. «И я не от себя самого, – продолжает он, – говорю это, но само сокровище сказало и говорит: «Я есмь воскресение и жизнь, Я зерно горчичное, глубоко скрытое в земле, Я жемчуг, покупаемый верными ... Я световидный источник бессмертного потока и реки, в коем любящие Меня от руки моются и очищаются от всякой нечистоты телом и душою, и блистают все, как светильник или как вид солнечного луча».

Таков, в кратком изображении, мистический путь пр. Симеона согласно его писаниям. Он начинается даром Божиим, видением Божественного света, внезапно осиявшим его, когда он был еще юношей, неопытным в духовной жизни. Следуют долгие годы расслабленной и рассеянной жизни в миру, откуда он был «вытащен за волосы» Самим Христом. Тогда начался продолжительный период аскетических трудов в монастыре под руководством духовного отца Симеона Благоговейного: отречение от своей воли, искание смирения и особенно пламенная непрестанная молитва о восстановлении его духовного зрения. Далее, через внутреннее очищение и, как следствие, новое мистическое озарение видением света, пр. Симеон на новом этапе достигает вершины всего: личной, близкой и единящей встречи со Христом, и Христос, беседуя с ним Духом Святым в его сердце, делает все существо его светом. После этого откровения остается только отметить его последствия: невозможность скрывать сокровище, которое есть Сам Христос, необходимость возвещать его другим, быть тем «братолюбивым нищим», который получает милостыню, дабы указать на ее источник. Этот поразительный образ «братолюбивого нищего», получившего от Христа златницу

благодати, приявшего в своем сердце Самого Христа и призывающего всех бежать и искать единого Милостивого, дает лучшее представление о святой и привлекательной личности пр. Симеона Нового Богослова, как и о его духовном пути и учении. И, чтобы воспользоваться собственными образами пр. Симеона, – его писания действительно являются теми раскрытыми «ладонями», на которых он показывает всем, кто сомневается в возможности личного общения со Христом в этой жизни, золотые монеты своих духовных озарений. Или, как он сам зовет в своих Гимнах: «Да, братья мои, бегите к Нему действиями, да друзья, встаньте, да, не отставайте, да, не говорите против нас, обманывая самих себя. Не говорите, что невозможно принять Божественный Дух, не говорите, что без Него возможно спастись, не говорите, что кто-нибудь причастен Ему, сам того не зная, не говорите, что Бог невидим людям, не говорите, что люди не видят Божественного света или что это невозможно в настоящие времена! Это никогда не бывает невозможным, друзья! Но очень даже возможно желающим, но только тем, которым жизнь дала очищение от страстей и соделала чистым око ума».

2. НЕИСТОВЫЙ РЕВНИТЕЛЬ

Итак, пр. Симеон был выбран игуменом монастыря св. Маманта в возрасте тридцати одного года, после всего лишь трехлетнего пребывания в монастыре⁴⁰. Маленькая обитель св. Маманта, основанная во времена императора Маврикия, в конце VI века, находилась, согласно свидетельству Никиты, в западной части Константинополя, недалеко от Ксирокеркских врат, ныне Белград Капу. Во времена пр. Симеона она была в очень печальном состоянии. Большая часть зданий развалилась, и, как отмечает Никита, это было «не столько прибежище и стадо монахов, сколько место жительства мирских людей»⁴¹. Немногочисленные монахи, которые еще жили там, страдали от духовного голода и были оставлены без покровительства и духовного руководства⁴². Пр. Симеон немедленно принялся за восстановление развалин. Воистину достойно удивления, насколько удачливым выявил себя этот человек внутренней жизни в такого рода работах материального восстановления и организации⁴³. Нас, однако, гораздо больше интересует духовное восстановление монашеской жизни и средства, примененные пр. Симеоном для достижения этой цели. С этой точки зрения Огласительное Слово «О любви», произнесенное пр. Симеоном после избрания его игуменом, может рассматриваться как хорошее изложение его программы. «Братья и отцы, – говорит он, начиная Слово своего рода личным вступлением, – ... немалая и необычная скорбь владеет мною, что я, смиренный, будучи предпочтен перед другими водить вас, честнейших, которых я скорее должен был сам иметь вождями, как самый последний и по времени (жизни в обители), и по возрасту, не обладаю словом, опирающимся на дело и свидетельствуемым жизнью, дабы утешать вас и напоминать вам о законах и воле Божией... Но я прошу и умоляю всех вас, братья мои, смотреть не на рассеянную мою жизнь, но на заповеди Господни и на учения наших святых отцов»⁴⁴. После этого пр. Симеон переходит к главной теме своего наставления, любви. Вся проповедь имеет целью указать

монахам, что путь, который ведет в Царство Небесное, есть путь заповедей Христовых, из которых самая главная – любовь. Похвала любви, царице добродетелей, принимает у него черты вдохновенного гимна. Во многих местах яркие обращения к любви, воспринимаемой как личность, производят впечатление мистического экстаза. «Постараемся итак, дорогие мои во Христе братья, служить Богу, как всеми добродетелями, так и взаимной любовью, служить и мне, которого вы избрали иметь образцом духовного отца, хотя мне и очень недостает этого достоинства. Дабы радовался бы Бог вашему согласию и совершенству, радовался бы и я, смиренный, видя всегда все увеличивающимся преуспевание вашей жизни по Боге на лучшее в вере⁴⁵... И радость моя становится благословением для вас и прибавлением неразрушимой и блаженной жизни во Христе Иисусе, Господе нашем»⁴⁶.

Подлинно, производит впечатление, как пр. Симеон в первом обращении стремится создать личные духовные отношения между собою, как игуменом, и братией. Нелегко было воплотить возвышенные мысли нового игумена в монастыре, где духовная жизнь находилась на достаточно низком уровне. По этой причине пр. Симеон повторно ищет сотрудничества братии в общем деле духовного восстановления. И не перестает побуждать монахов положить начало новой жизни. Одновременно, однако, он подбодряет их тем, что постоянно говорит, как Бог нас любит и как быстро Он нам отвечает, если только мы искренно Его ищем⁴⁷. «Прошу вас, – говорит он, – братья мои, да пробудимся мы наконец и, возбуждая друг друга утешением слова к ревности и подражанию добра, будем бежать со тщанием, будем спешить с охотой и с кипящим произволением»⁴⁸. Такого рода побуждения к совместным подвигам особенно уместны во время Великого Поста, когда необходима особенная строгость. «Начало да будет нам, братья, – говорит он, – от сегодняшнего дня, и, сколько у нас есть силы, будем бежать вперед, чтобы, как некие орлы с золотыми крыльями, мы, легкими, достигли бы Пасхи Господней... Установим же, если угодно, мы сами себе закон общим советом посреди нас, чтобы если двое из нас найдутся,

кроме как в субботу и воскресенье, стоящими праздно и ведущими совершенно бесполезные разговоры, да не вкушают они в этот день ничего другого, кроме как сухого хлеба с солью и холодной воды во время обеда, стоя при этом около нижнего конца стола»⁴⁹. Решение начать новую жизнь было для пр. Симеона самым важным. Он был убежден, что Бог не замедлит дать ответ на такое решение. «Послушай только меня смиренного, – говорит он одному молодому монаху, – только положи в этом начало, брат, только начни делать ... и говорить это, и Бог не оставит тебя. Потому что Он сильно тебя любит и хочет, чтобы ты пришел в познание истины и спасся»⁵⁰. Или в другом месте: «Воистину возвещаю тебе великую радость. Потому что если ты будешь настойчиво это делать, испытывая жажду, пребывая во бдениях, подчиняясь до смерти и слушаясь без рассуждения и без лицемерия твоего настоятеля, претерпевая также всякую скорбь и обиду, и поношение, и клевету, более того, также и удары, и несправедливости со стороны самых ничтожных собратьев, оставаясь расположенным без памятозлобия и со всякой благодарностью по отношению к ним, и молясь о них, радуйся и веселись радостью несказанною. Потому что не только вечером и утром, и в полдень, но и тогда, когда ты ешь и пьешь, и часто когда разговариваешь, поешь и читаешь, и молишься, или лежишь на своей постели, этот Божественный и несказанный дар (умиления) будет идти вслед за тобою все дни твоей жизни и будет сопутствовать тебе ... утешая и услаждая болезненность от трудов твоих»⁵¹. И пр. Симеон даже объявляет себя поручителем, что Милостивый не оставит грешника, если он обратится к Богу без колебания в своем сердце⁵².

Пр. Симеон хорошо чувствовал трудности своего игуменства, тяжелую обязанность руководить монахами и молил Бога о поддержке, как он об этом пишет в своих Гимнах: «О Боже мой ... сделай меня способным великодушно переносить всякое искушение и огорчение жизни ... все, что причиняют мне делом и словом немощные из этих моих братьев. Увы, мне, потому что мои члены истощают меня, и я снова испытываю боли из-за них. Я, на кого выпал жребий быть

главою, влеком ногами и хожу босым, и укалываюсь колючками, и сильно болезную, не перенося боли. Одна из моих ног идет вперед, а другая обращается снова назад. Они тянут меня туда-сюда, тащат меня, мои ноги раздираются, и я падаю на землю. Я не в силах следовать за ногами. Лежать плохо, а ходить настолько хуже, чем лежать, что превосходит все другие несчастья»⁵³. Его особенно тяготит ответственность за спасение своих братьев: «Что же касается до судьбы братьев, которых я поставлен пасти, какая душа сможет понести, какой ум найдет силы неосужденно проследить настроение каждого в отдельности и без недостатка внести от себя все (нужное), и изъять самого себя от его осуждения. Мне не кажется, что это возможно людям, поэтому я убежден и хочу скорее быть учеником, служа воле одного, слушая слова одного, и дать ответ только за этого единого, нежели служить нравам и желаниям многих и исследовать настроения, и разыскивать намерения и действия, и следить также за мыслями, так как суд ожидает меня и мне предстоит дать ответ за то, в чем согрешили те, пасти которых я один был избран неизреченными постановлениями Бога. Ибо каждый будет судим и во всяком случае даст ответ за то, что он сделал сам, доброго или дурного, а я один дам ответ за каждого. И как я хочу спастись и как быть помилованным, я, который даже для моей одной жалкой души совсем не имею возможности показать спасительное дело?»⁵⁴. Однако, он молится быть спасенным вместе со своими учениками: «И с ликами избранных, какими Ты Сам ведаешь судьбами, сопричисли с Твоими учениками, чтобы мы все вместе видели Твою Божественную славу и наслаждались бы Твоих, Христе, неизреченных благ!»⁵⁵

В своем учении пр. Симеон всегда проповедовал возможность мистического единения с Богом в настоящей жизни. Путь, который вел к этому единению, был, конечно, согласно с пр. Симеоном, исполнение заповедей Христовых, тесный и трудный крестный путь, аскетические подвиги вообще. В этом отношении пр. Симеон не отличается от древних аскетических писателей. Как и они, он делает ударение на необходимости суровой работы и борьбы прежде получения

духовных дарований. Для него, однако, видение Бога не являлось своего рода наградой, даруемой нам за наши добрые дела после смерти, но чем-то, начинающимся уже здесь. Видение Бога составляло для пр. Симеона существенную часть христианской жизни, даже если полнота его могла быть достигнута только в будущем веке. Пр. Симеон постоянно возвращается к этому. Так, он утверждает, что мы начинаем делаться причастниками воскресения здесь и сейчас, в настоящей жизни⁵⁶. Здесь также начинаем мы видеть Христа⁵⁷. Такого рода духовное учение о видении Христа в этой жизни занимает особое место в предании греческих и восточных аскетических писателей. Оно, конечно, не противоречит учению древних отцов, поскольку, несомненно, даже внушено древними духовными течениями, как, например, «Духовными Беседами», приписываемыми пр. Макарию Египетскому⁵⁸. Но способ, как оно было проповедано пр. Симеоном, казался необычным и новым. Ударение, которое он ставил на предварении вечной жизни в жизни земной, возможность видеть Бога и сознательно испытывать благодать в настоящей жизни, необходимость включать в духовную жизнь самые возвышенные созерцания, чтобы выполнить общее назначение христианина, все эти черты, которые более или менее находятся у древних аскетических писателей, занимают в проповедях пр. Симеона преимущественное и даже центральное место. Необычное впечатление, производимое учением пр. Симеона, усиливалось еще из-за факта, что Византийская церковь развивалась тогда в направлении большей регламентации литургических форм, одновременно более торжественных и единообразных. В ту же эпоху мы видим фиксацию церковных праздников и календаря в Месяцеслове императора Василия II. Тогда же Симеон Метафраст перередактировал и «очищал» Жития Святых для придания им большего единства и устранения шероховатости языка и эксцентричности повествования. Что касается духовной письменности этой эпохи, то на первое место здесь должен быть поставлен пр. Феодор Студит († 826), великий учитель монашеский и аскетический писатель. Он был, по всей вероятности, первым составителем монашеских Огласительных

Слов, и пр. Симеон подражал ему по форме, но литературный стиль пр. Феодора Студита очень отличен от стиля пр. Симеона. Пр. Феодор Студит не был мистическим писателем, нет, он был скорее моралистом. Можно даже сказать, что духовность пр. Симеона была своего рода реакцией против формалистического общежительного строя, который утвердился в Студийском монастыре при преемниках пр. Феодора, когда их великого учителя больше не было в живых. С другой стороны, в Византийской церкви за последние века не появилось ни одного выдающегося мистического писателя. Можно только указать, дабы описать в общих чертах историческое духовное окружение пр. Симеона, на нескольких созерцательных авторов, хронологически близких к нему, как Илия Экдик (IX-X век) или Филофей Синайский⁵⁹. Впрочем, они не оказали никакого влияния на литературное творчество пр. Симеона. Нужно добавить, что ни один из этих писателей не занимал в византийской духовной жизни места, которое может быть сравнимо, даже приблизительно, с центральным, хотя и оспариваемым положением, которое занимал пр. Симеон в X-XI веке. Особого упоминания заслуживает, однако, Симеон Благоговейный, духовный наставник пр. Симеона Нового Богослова, влияние которого на последнего несомненно, но который был, может быть, еще более оспариваем, чем его ученик. Нужно, наконец, иметь в виду, что проповедь пр. Симеона не была специально обращена к лицам, преуспевающим в созерцательной жизни, к пустынникам и отшельникам, как это бывало с древними мистическими писателями, но к обыкновенным монахам столичного общежительного монастыря с невысоким уровнем жизни, или, как в его более поздних писаниях, к широким христианским кругам. Такое мистическое учение должно было показаться им очень необычным.

Однако, наилучшим ключом к пониманию своеобразных черт духовного учения пр. Симеона является сама его личность, его характер как человека и его внутренний опыт как мистика. Тот же отпечаток личности виден во всем, что он делал в качестве игумена и духовного руководителя. Одной из наиболее

характерных его черт является сочетание живого чувства собственного недостойнства и ясного сознания ответственности. Ведь он, игумен, должен учить своих монахов заповедям Христовым. «Всегда немощный, – писал он, – ... душою и телом, я хотел молчать и наблюдать только то, что касается меня, до тех пор, пока у меня худшее не будет побеждено и не подчинится лучшему помыслу... Но так как я был избран вами во главу вашего святого тела, мне необходимо увещать вашу любовь, потому что спасение вашего братства дает мне утешение, что в то время, как я немощствую душой ... вы спасаетесь. Следовательно, и не будучи в состоянии раскрыть рта, я едва смог написать мое слово и напомнить вашему братству ... чтобы, как истинные рабы Христовы и братолюбцы, вы молились бы обо мне, жалком, так чтобы и я сам спасался бы с вами и, шествуя путем заповедей Божиих, я соводворился бы с вами, моими любимыми братьями»⁶⁰. Пр. Симеон был убежден, что в проповедях и в учении он вдохновляем Духом Святым. При всем сознании своего недостойнства, он просто был не в состоянии противиться призыву Духа, и это убеждение придавало много властности и настойчивости его действиям как игумена. «Братья и отцы, – говорит он, например, – мне не следовало бы совсем иметь смелость говорить с вами или занимать место учителя перед вашей любовью. Но так как вы знаете, что подобно тому, как изготовленный мастером инструмент не тогда, когда он сам хочет, но когда меха наполняются воздухом и когда он ритмически ударяется пальцами мастера, тогда он и издает звук и наполняет слух всех самым сладким напевом, так, конечно, следует вам думать, что это происходит со мною, невзирая на ничтожество инструмента»⁶¹.

Но так как такого рода уверения могли быть неправильно истолкованы некоторыми из его слушателей, пр. Симеон считает необходимым объяснить причины, побуждающие его проповедовать и в своих учениях так часто говорить о самом себе и о своих духовных переживаниях. Он хотел сделать своих духовных детей соучастниками его благодатных дарований: «Вот это, братья мои, – пишет он в одном послании своим

монахам, – я желал написать не как хотящий добиться славы (ибо безумен таковой и чужд горней славы), но чтобы вы знали безмерное человеколюбие Божие и каковым является легчайшее бремя заповедей Самого Спасителя Христа и Бога нашего, и каково воздаяние дара Его и, чтобы узнав это, вы или возжелали бы достичь Его любви, или бы недостижения ее боялись и ужасались, как вечной смерти»⁶². Пр. Симеон выявляет себя во всех своих проповедях и действиях подлинным духовным отцом, нежно любящим духовных детей и готовым пожертвовать всем ради их спасения. «Дайте мне эту похвальбу, – говорит он, – что один только я, низверженный в адскую бездну нерадения, вырвал вас, громко закричав, из сети; и если я и должен много оплакивать мою леность, но мне довольно видеть вас высоко летающими превыше сетей дьявольских»⁶³. Или: «Да, братья мои, умоляю вас, не презрите моего моления ... но так мне подарите вашу волю, чтобы посредством отречения ее вы начали бы жизнь мучеников и страстотерпцев Христовых, я же от сегодняшнего дня буду вновь и вновь полагать за вас всю мою душу вместе с телом на добровольную смерть»⁶⁴.

Эта пламенная любовь и преданность пр. Симеона его духовным детям делала его особенно чувствительным, когда он не находил подобного взаимного расположения со стороны братии монастыря. Говоря вообще, его духовное руководство и наставничество имели значительный успех. Духовный облик монастыря св. Маманта изменился к лучшему. Много новых монахов из всех слоев общества и из различных стран пришли к нему и значительно увеличили братию монастыря, как об этом пишет в Житии Никита⁶⁵. Они образовали собою значительную группу преданных и верных учеников⁶⁶. Среди них был даже один бывший епископ из Италии, по имени Иерофей, нашедший под руководством пр. Симеона мир Христов для своей страдающей души⁶⁷. Среди населения Константинополя пр. Симеон становился все более и более известен. Многие важные лица посещали его, ища духовного руководства⁶⁸. Тем не менее, успехи, как мы скоро увидим, имели свою оборотную сторону. Среди тех, кто пришел к нему, привлеченный его

огненной проповедью и святостью, нашлись такие, которые начали проявлять в дальнейшем признаки неустойчивости и захотели покинуть монастырь. Любящее сердце пр. Симеона было, как и можно было ожидать, живо затронуто такого рода намерениями. Это видно из следующих его слов: «Вы пришли к нам с огненной любовью и верою, как мы могли это заключить из ваших слов и лиц, и при этом не принужденные кем-нибудь, но добровольно устремившиеся на это!.. Обнаружьте мне, если вы истинно меня любите, замысел ваших сердец. Чтобы я узнал не только на словах, но и на деле, что Бог стал с вами и что я не напрасно потрудился. Если же вы этого не хотите, почему вы, приидя, причинили мне тяжесть, и отходя – еще более отягощаете? Тяжесть, которая соделывает во мне и неизреченную радость, и беспредельную скорбь, самое странное! Радость, потому что я молюсь о вас и радуюсь, надеясь иметь вас (своими детьми), скорбь же, потому что я боюсь, как бы вы не были удушены вместе с миром, и, будучи обманутыми им, солжете Христу. И я ужасаюсь и прихожу в исступление, помышляя об этом. И на это истрачивается моя душа, и это не дает мне покоя или радования. И плача об этом и находясь в мрачном настроении, я поистине так хожу»⁶⁹.

Из этих слов видно, что некоторые монахи св. Маманта, хотя и были вначале тронуты проповедью пр. Симеона, не были, однако, в состоянии долго следовать его призыву. Между ним и определенной частью братьев видимо создалось отчуждение. Пр. Симеон часто должен был чувствовать одиночество в своей духовной борьбе. Он также страдал, сознавая, что его пастырская любовь не встречает понимания и ответа, на которые он надеялся. Его надгробное Огласительное Слово скончавшемуся брату Антонию выражает эти чувства духовного одиночества и пастырской заботы. «Помни о твоём обещании и не забывай о твоих последних и сладостных словах, молясь о нас, твоих братьях, и о всем твоём роде... Ибо многочисленны наши тяжести, о сладчайший брат, которые отягощают смиренную нашу душу и тело. Из них самое ужасное – одиночество и многие заботы о наших братьях. Ты знаешь, что в этой заботе – я самый неистовый ревнитель (ζηλωτήν

μανικώτατον)" ⁷⁰. Напряжение между пр. Симеоном и одной, по крайней мере, частью его монахов, как видно, росло. У нас много указаний на сопротивление некоторых монахов монастыря св. Маманта своему игумену. Его личность была для них слишком яркой, и его учение представлялось им превосходящим обыкновенные возможности. Огласительные Слова полны горьких жалоб на непослушание монахов. «Я бываю содержим такою скорбью, – жалуется он, – что мне кажется, что предаюсь самой адской муке... И я плачу и рыдаю, как уже осужденный. И хотя я умоляю вас, но не бываю услышан. Я делаю замечания, но меня отвергают; упрекаю и бываю ненавидим, наказываю и взаимно бываю наказываемым и изгоняюсь, как враг. И делая все это, не могу найти успокоения. Помышляю прекратить все и смотреть только за моими личными бедами, но когда хочу это исполнить на деле, тогда сердце мое разжигается, как пламя, и я опять, смиренный, оказываюсь в тех же обстоятельствах. И я болею вашими ранами не менее, чем своими собственными язвами каждый человек. И я опять воспламеняюсь о вас всех и жизнь мою считаю невыносимой»⁷¹. Или такого рода «самокритика»: «Мы обещали быть монахами, а стали худшими, чем мирские люди. Мы дали обет голодать и жаждать и испытывать лишения, а между тем не стыдимся спорить и кощунствовать из-за одного куска хлеба... Мы пришли, чтобы отречься от всех, кто в мире ... и не перестаем их даже более питать принадлежащим монастырю хлебом. Мы убежали из мира, как от врага, но мы любим мир более, чем самого Христа»⁷².

Было бы, однако, исторически неправильно видеть в оппозиции против пр. Симеона как игумена одно нерадение и мирской дух монахов, нарушавших правила монашеской жизни. Другие, более тонкие, разногласия, относящиеся к пониманию духовной жизни, обострили конфликт. Настойчивость пр. Симеона, с которой он призывал следовать в мистике за древними отцами, многим представлялась чрезмерным требованием. Для пр. Симеона, напротив, это являлось необходимым условием христианской жизни. Он считал самой опасной ересью мнение, будто Церковь Божия в настоящее

время не обладает той же полнотою духовных дарований, как и в древние времена. Эти дарования, наверное, даются и теперь тем, кто их ищет со смирением и самопожертвованием. Резкое столкновение между пр. Симеоном и частью его монахов стало неизбежным. Двадцать девятое Огласительное Слово ярко отражает это столкновение: «Я о тех говорю, – проповедует пр. Симеон, – и тех называю еретиками, которые говорят, будто нет никого в наши времена и посреди нас, могущего сохранить евангельские заповеди и стать подобным святым отцам. Прежде всего, верными и деятельными ... а далее и весьма созерцательными и вместе с тем боговидцами, то есть просветиться и принять Духа Святого и через Него увидеть Сына с Отцом. Итак, те, кто говорят, что это невозможно, обладают не какой-либо частной ересью, но всеми, если это можно сказать, так как эта ересь много превосходит и покрывает все другие нечестием и кощунством. Говорящий это опровергает все Божественные Писания⁷³... Эти противники Христа говорят: «Это невозможно, невозможно». И почему, скажи мне, невозможно? А посредством чего ... святые воссияли на земле и стали светилами в мире? Если бы было невозможным, и они бы никогда не смогли это совершить. Ибо и они были людьми, как и мы. Они ничем большим, чем мы, не обладали, кроме как произволением на благо, старательностью и терпением и любовью к Богу. Итак, приобрети и ты это, и станет для тебя источником слез каменная сейчас душа. Если же ты не хочешь терпеть скорби и стеснения, то, по крайней мере, не говори, что это невозможно»⁷⁴.

Частое упоминание духовных слез, как необходимого пути очищения сердца и, через него, видения Бога и единения с Ним, в особенности вызывало насмешку и враждебность противников пр. Симеона. Пр. Симеон утверждал, что дар слез даруется тем, кто его действительно ищет. Он объяснял также, что жестокость сердца и затрудненность слез не является чем-то свойственным определенным натурам, но происходит от нерадения и духовной лености. «Невозможно, – говорит он, – вымыть без воды замаранную одежду, и без слез еще более невозможно отмыть и очистить душу от пятен и осквернений. Не будем

выдумывать душевредных и тщетных предлогов или, лучше сказать, совершенно ложных и причиняющих погибель, но взыщем от всей души эту царицу добродетелей (умиление)... (Умиление) отмывает ... сначала от грязи причастников его. Далее, оно оmyвает вместе с тем и страсти и отмывает их, как бы снимая засохшую кожу с ран... И не только это, но и как некий пламень, обегая кругом, постепенно уничтожает их, сжигая их ежечасно, как колючки, и попаляя... Все это вместе со слезами, вернее же, – посредством слез, соделывает Божественный огонь умиления. Без умиления же, как мы сказали, ничто из такового ни в нас самих, ни в ком-нибудь другом никогда не произошло и не произойдет»⁷⁵. Пр. Симеон постоянно говорит своим монахам о таких сердечных слезах и как они превращают нас в дом Пресвятой Троицы⁷⁶.

В вышеприведенных цитатах можно заметить как бы естественный переход от аскетических предписаний к возвышенным духовным состояниям. Такое органическое сочетание аскетических и мистических тем обычно в духовном учении пр. Симеона. Он никогда не забывал указывать на необходимость аскетической подготовки, но первенствующее значение для него имел таинственный плод Духа. А между тем, как раз ударение на мистическом переживании вызывало вражду многих. 34-ое Огласительное Слово «О том, что небезопасно зарывать даваемый нам от Бога талант» дает нам еще раз картину развивающегося конфликта. Оно позволяет чувствовать создавшуюся в монастыре атмосферу. «Что вы в себе подумали, – спрашивает пр. Симеон своих монахов, – о том, чему мы часто учили вас в различных проповедях? Что вы в себе решили о том, кто смело говорил об этом? Может быть, вы подумали, что мы сказали что-то не находящееся в Божественных Писаниях? Или вы нас скрытно порицали, как говорящих чрезмерные вещи? Или вы осудили нас, как ораторствующих преувеличенно о себе? Если вы так оказались расположенными к сказанному, то да будет к вам милостив Христос. Я также прошу вашей любви, чтобы никто, впад в такое осуждение, не упорствовал бы в нем»⁷⁷. Из этих слов можно видеть, что пр. Симеон был обвиняем, что слишком

много говорит о своей собственной духовной жизни и тем самым слишком настойчиво призывает братию своего монастыря следовать тем же путем, что он. Поэтому пр. Симеон чувствовал необходимость объяснить, что если он говорит в таком духе, то только подвигаемый на это любовью к братьям: «Таков, следовательно, братья, образ моего, как некоторые думают, величаемого говорения. Таким образом, любовь к Богу движет меня к вам, моим отцам и братьям, чтобы открыть неизреченную Божию благодать к нам и любовь, из-за которой Он, таким образом, и в столь великих вещах прославляет независтно тех, кто на Него надеется»⁷⁸.

Несмотря на встречаемую враждебность, пр. Симеон продолжал звать находившихся под его руководством монахов к более высокой духовной жизни, устремленной к Божественному озарению. Это был его долг как игумена и его ответственность пред Богом. «Я прошу всех вас, о отцы и братья, постарайтесь стать причастниками такой жизни, которая есть Божественный свет, Сам Дух Святой, освящающий причащающихся Его и соделывающий их богами по положению. И не забудьте столь многих слов, которые я говорил вам... Ибо я не прекратил возвещать вам то, что было мне сказано и извещено, и поведено Господом нашим Иисусом Христом посредством Его покланяемого и Святого Духа, о высоких дарах и благодатных дарованиях собезначального Бога и Отца Его, каковые дарования дает всегда и даже до настоящего времени всем, трудами ищущим причастия в вере, Тот же благой и благодетель наш, Бог»⁷⁹.

Развязка этого кризиса известна нам из Жития. Лет через пятнадцать после вступления пр. Симеона в должность игумена монастыря св. Маманта, часть монахов, приблизительно тридцать братьев, взбунтовались против него и насильственно прервали его, когда он, по обыкновению, проповедовал в церкви во время утрени⁸⁰. Они устремились на него, как «дикие звери», с намерением изгнать из монастыря. Попытка, однако, не удалась благодаря спокойствию пр. Симеона, который продолжал стоять на своем месте, «непоколебимый» и «слегка улыбающийся» и «светло, но пристально смотря на своих

ненавистников»⁸¹. Обаяние его святой личности действовало даже на них, или, как хорошо говорит Никита, «обитающая в Симеоне благодать удерживала их далеко и отбрасывала»⁸².

Можно предполагать, что и большинство монахов не приняло участия в бунте. Как бы то ни было, бунтовщики не посмели тронуть пр. Симеона, но после многого шума и крика выбежали «стремглав» из церкви, выломали запертые ворота монастыря и устремились через весь город в патриархию, куда и представили свои жалобы против игумена и просили о вмешательстве патриарха Сисиния (995–998). Патриарх, однако, после расследования, признал правым пр. Симеона и осудил бунтовщиков на изгнание из монастыря⁸³. Эта кара была, однако, вскоре отменена вследствие личного ходатайства пр. Симеона, который сделал все от него зависящее, чтобы вернуть всех недовольных. После этого пр. Симеон продолжал оставаться еще десять лет шумном св. Маманта. В 1005 г. он отказался от своей должности. Его игуменство продолжалось приблизительно двадцать пять лет⁸⁴.

В оценке результатов деятельности пр. Симеона, игумена, духовного наставника и преобразователя монашеской жизни, можно отметить некоторую двойственность и даже противоречивость. Ему, несомненно, удалось превратить маленький монастырь св. Маманта, находившийся в упадке и наполовину развалившийся, в значительный духовный центр, где процветала святость, отовсюду привлекавшая к себе христиан. Он привнес новую жизнь и создал духовное движение, которое в Православной Церкви имеет непреходящее значение. Но оно не было принято всеми и вызвало сопротивление и разделения. Его прекрасная духовная программа, выраженная во вступительном Слове «О любви», не могла быть осуществлена во всей цельности. Вместо того, чтобы вести всех своих духовных детей «во едином уме и в одном сердце» по пути любви Христовой, он должен был упорно бороться против бурной оппозиции. Сам, будучи великим мистиком и получив от Бога изобильные благодатные дары, пр. Симеон пламенно желал, чтобы и другие также стали соучастниками тех же божественных дарований. Может быть, он

был слишком нетерпелив, когда замечал, что не все были в состоянии за ним следовать. И действительно, для многих его духовный путь видения Бога еще в настоящей жизни представлялся «бременем неудобноносимым».

Тем не менее, пр. Симеон Новый Богослов, духовный отец, полный любви, жертвующий собою для спасения своих детей, был и остается великим духовным обновителем. В его лице и в его деятельности созерцательное и мистическое течение православной духовности органически сочетается с общежительной и деятельной традицией. Его пламенная любовь и забота о спасении братии, его попечение сделать их участниками тех же даров благодати, которые он сам получил, не позволили ему выбрать и вести отшельническую и безмолвную «исихастскую» жизнь, но вынудили его проходить деятельный путь. Попечение о спасении других лежит в основе всех трудностей, встреченных им в качестве игумена. Это попечение и сделало его «неистовым ревнителем», как сам он говорит в выше цитированном Огласительном Слове.

3. НОВЫЙ БОГОСЛОВ

Нам остается теперь рассказать о последнем периоде – жизни пр. Симеона, после бунта монахов и ухода от должности игумена монастыря св. Маманта. Никита Стифат, ученик пр. Симеона и автор его Жития ⁸⁵, сильно настаивает на добровольном характере этой отставки. Духовное состояние монастырского братства, по его рассказу, достигло под руководством пр. Симеона высокого уровня, и глубокое согласие заняло место прежних раздоров. Монашеское стадо «стало другим собранием священных студитов в уставах и делах и в самой скромности и нравах или, лучше сказать, бесплотных ангелов, поющих разумно и служащих горячо Богу. Так расположенный и превзойдя, таким образом, низость своего тела, блаженный возрастал ежедневно, простираясь на лучшее, и возрастало благодаря ему стадо Христово посредством постригаемых им монахов» ⁸⁶.

При таком положении единственной причиной, которая могла бы толкнуть пр. Симеона на отказ от управления монастырем, могло быть его пламенное желание и любовь к духовному безмолвию. «Но его сильно огорчали, – продолжает свой рассказ Никита, – дела и забота о них, отрывая его от прекрасного и любимого безмолвия (ησυχίας). Движимый Божественным Духом, он думает позаботиться по древнему обычаю об общежитии и о учениках и устроить впредь для себя пребывание вне беспокойств и наслаждаться снова, как и раньше, любимым безмолвием... Итак, с одобрения патриарха Сергия II (1001–1019), он добровольно отказывается от игуменства, а вместо себя поставляет игуменом своего ученика Арсения ... способного пасти стадо Христово» ⁸⁷. Но сам остается, однако, в монастыре, смиренно подчиняясь новому игумену. «Самому же себе отделяет один угол» ⁸⁸. «От этого времени его ученик Арсений берет на себя заботы об общежитии, а пастырь и учитель всех в монастыре предается безмолвию наедине» ⁸⁹. Затем, согласно Никите, пр. Симеон произносит прекрасное наставление новому игумену и всем

братьям монастыря, в котором научает их обязанностям монашеской жизни и послушанию настоятелю. Это поучение сохранилось в качестве 18-го Огласительного Слова пр. Симеона.

Вопреки этому оптимистическому свидетельству Никиты об духовном состоянии монастыря св. Маманта и о общем уважении, коим пользовался в это время пр. Симеон, дальнейшие события показали, что его личность и духовное учение продолжали встречать упорную оппозицию в церковных кругах Константинополя⁹⁰. На этот раз, однако, оспаривание пришло извне, со стороны высшей церковной иерархии в лице бывшего митрополита Никомидийского, синкелла Стефана⁹¹. Вот как характеризует его Никита, не имевший к нему, однако, особой симпатии: «Был некий Стефан, председатель в митрополии Никомидийской, Стефан (сын) Алексины, муж, превосходящий многих словом и знанием, и сильный не только у патриарха и императора, но и способный дать всякому спрашивающему разрешение (трудностей) относительно новых вопросов, благодаря широте образования и благоподвижности языка. Он отказался от епископского престола по неясным причинам, ведомым ему и Богу, и пребывал всегда с патриархом, и пользовался у всех большой известностью за свое знание»⁹².

Более того, это была политическая и даже дипломатическая личность, как можно видеть из того факта, что император Василий II послал его в 976 году в качестве своего представителя, чтобы убедить мятежного генерала Варду Склироса отказаться от мятежа. Он был выбран, по свидетельству летописца Кедрина, как «ловкий примирять и смягчать привлекательностью своих слов самые неукротимые натуры»⁹³. (Впрочем, он не преуспел в своей миссии.) Что же касается его богословской учености, она была неоспорима, но весьма отлична от богословия пр. Симеона, и это было, вероятно, главной причиной их столкновения. Столкновения между книжным, схоластическим и оторванным от духовной жизни богословием, но, тем не менее, формально православным и консервативным, и богословием, сознающим

себя выражением Божественного Духа, подчеркивающим непостижимость и тайну Бога, а также Его откровение в мистическом опыте святых, и отрицающим право говорить о Боге лицам, не обладающим Духом Святым. Богословием, всецело признающим авторитет Писания и Отцов, но для которого это внутренний авторитет, постигаемый только в свете Духа. Три Богословских Слова пр. Симеона, написанные в период споров между ним и Стефаном, хорошо отражают духовную атмосферу этого конфликта, хотя прямо о нем не говорят. Конфликта скорее духовного, чем догматического, и не выходящего из рамок Православия.

Для Никиты, однако, объяснение конфликта было более простое: это была зависть Стефана, который не мог вынести, что слава пр. Симеона как богослова была больше, чем его, несмотря на всю его ученость. Вот что, по убеждению Никиты, было первопричиной ссоры, возбуждаемой Стефаном против пр. Симеона. «Блаженный Симеон, – пишет Никита, – обладающий истинным ведением духовным, был любим всеми людьми тогдашнего времени, и наслаждались все и удивлялись его знанием, и он почитался всеми людьми не только как мудрый духом, но и как святой. Дошло это ... до слуха упомянутого человека, а он, как много о себе думающий и выше всех других себя считающий, насмеялся над известностью святого и порицал тех, кто говорил о знании его, называя святого неучем и совершенным дикарем и невеждою, неспособным и слово пикнуть в присутствии мудрых людей, умеющих произносить тонкие суждения об ученых предметах»⁹⁴. Случилось, что оба человека однажды встретились в патриархии, и синкелл Стефан воспользовался случаем, чтобы поставить пр. Симеону трудный богословский вопрос, надеясь поймать его в ловушку и таким образом выявить его невежество. «Немного времени прошло, – рассказывает Никита, – и святой встречается в верхнем этаже патриархии с синкеллом, и тот говорит ему, надев личину друга: «Здравствуй, благоговейнейший господин Симеон, знаменитый знанием вместе с благоговением и ученостью»⁹⁵. И как пр. Симеон отвечает ему в том же тоне иронической вежливости, Стефан

ставит ему вопрос: «Как, скажи, разделяешь ты Сына от Отца, умственным различием (ἐπινόια) или действительным (πράγματι)?» Этим лукавым вопрошанием своим, – комментирует Никита, – он заранее приготовил так, что если тот что-нибудь скажет, предпочтет одно другому, так как вопрос имел двусторонние опасности, Симеон поскользнется, как якобы невежда, и вызовет против себя много осуждения и смеха, изобличенный при первом же нападении, и его восхвалителям станет очевидно его невежество»⁹⁶.

Но пр. Симеон не был человеком, которого легко поймать в ловушку. Ответив: «Вам, архиереям, было дано знать тайны Божии, о премудрейший владыко... Тебе поэтому следовало бы посвятить нас в тайну познания таких предметов»⁹⁷, – он обещает синкеллу дать письменный ответ на следующий день. «Что мне должно ответить ... (Бог) может мне дать благодатью Духа, когда я сам возвращусь в мою келью и письменно изложу, и пошлю тебе»⁹⁸. Никита рассказывает далее, что пр. Симеон по возвращении к себе начал писать свой ответ и «разжегшись сердцем Божественным огнем... составив свой труд в свободных стихах по способу поэтов», разрешил трудности вопросов Стефана и послал ему свой ответ⁹⁹. Этот ответ пр. Симеона сохранился, это его 21-ый Гимн. Пр. Симеон опровергает в нем сначала предпосылки вопроса Стефана, объясняя истинный смысл троических различий в Боге, неразделимом в Себе и едином по природе. «Бог, – говорит он, – сосуществующий по природе, предбезначальный с Богом собезначальным, Сыном и Словом, из Тебя рожденным, разделяемым от Тебя не умственным разделением, но действительным, причем Ты остаешься нераздельным. А если и разделяется, то не по природе, а скорее по ипостаси, то есть Лицу, потому что (говорить) «действительным разделением» свойственно нечестивцам и безбожникам, а «умственным разделением» всецело омраченным. Ибо Ум обладает рождаемым Словом, непрестанно всячески и неким образом отделенным. А если Он рождается и происходит подлинно, и отделен ипостасным Словом (ἐνυποστάτῳ Λόγῳ), но остается внутри Родившего, что следует мыслить Отческим Лоном, и

исходит во весь мир и все наполняет всецело без Отца и Сам весь пребывает со Отцом. Во всяком случае, Он приобщается Своими действиями (τὰς ἐνεργείαις) и мыслится как приходящий осиянием»¹⁰⁰.

Пр. Симеон не ограничивается, однако, этим, совершенно православным, изложением троичного догмата о единстве Божественной природы, ипостасных различиях и «энергиях», которыми Бог обнаруживает Себя, но, увлеченный вдохновением, посвящает большую часть своего письма полемике против тех, кто, как, по его мнению, синкелл, смеют богословствовать, не обладая Духом Божиим. Пр. Симеон пишет, что «Всесвятой Дух, исшедший неизреченно от Отца, был послан через Сына людям, ни неверным, ни любящим славу, ни ораторам, ни философам, ни изучающим эллинские сочинения, ни не знающим наши Писания, ни тем, кто выступал на сцене жизни, ни говорящим изощренно и обильно, ни получившим великие имена, ни тем, кому случилось быть любимыми прославленными людьми», – (намек на синкелла совершенно ясны), – «...но бедным духом и жизнью, чистым сердцем и телом, стяжавшим простое слово и более простую жизнь, и еще более простой образ мысли»¹⁰¹. Только Духом Святым, а не при помощи науки, приобретается познание Св. Троицы. «Таковые, – говорит он, – имеющие учителем Духа, не нуждаются в научении от людей, но, освещаемые Его светом, видят Сына, созерцают Отца и поклоняются Троице в Лицах, единому Богу, неизреченно соединяемому по природе»¹⁰². Более того, синкелл, видимо, не знает, как видно из его вопросов, что «тварь не может понять Создателя»¹⁰³. И пр. Симеон обращается к митрополиту Стефану со следующим патетическим призывом: «Прекрати, человече, содрогнись, смертный по природе, и помысли, что, несуществующий, ты был произведен в бытие... Взыщи Духа, будь вне мира!.. Может, Бог будет умолен и даст, как прежде дал видеть мир и солнце, и дневной свет, так и теперь удостоит осиять и указать тебе умный (νοερόν) мир, и осветить тебя трисолнечным светом»¹⁰⁴.

Неудивительно, что такой ответ пр. Симеона глубоко не понравился синкеллу Стефану и рассердил его, тем более что

пр. Симеон пишет о вопросах, на которые синкелл не просил его отвечать, и считает для себя дозволенным учить синкелла духовной жизни. Во всяком случае, именно пр. Симеон углубил конфликт и, сверх вопросов личного характера, выявил истинную природу столкновения между двумя типами богословия и понимания духовной жизни. Итак, началась долгая война между митр. Стефаном и пр. Симеоном. Она продолжалась приблизительно шесть лет и закончилась 3 января 1009 года изгнанием пр. Симеона из монастыря¹⁰⁵.

Как можно заключить из этих дат, трения между синкеллом и пр. Симеоном должны были начаться за два года до отставки последнего от игуменства и, вероятно, повлияли на его решение. Не имея причин напасть на пр. Симеона ни на догматическом, ни на нравственном уровне, синкелл Стефан избрал в качестве предлога для своего враждебного вмешательства тот факт, что пр. Симеон, по своему личному почину, с большой торжественностью праздновал в монастыре память своего покойного духовного отца (скончавшегося около 986–987 г.)¹⁰⁶, который еще не был официально признан Церковью святым. Само по себе это обстоятельство не было столь необычным, как может показаться нам, так как официальная канонизация святых была еще мало известна, во всяком случае, не обязательна в ту эпоху. Признание святости было обыкновенно простым следствием существующего народного почитания. Как бы то ни было, патриарх Сергей II, услышав об этих празднествах, «послал за святым и расспросил его о том, что слышал»¹⁰⁷. Но, получив от пр. Симеона сведения о жизни и писаниях его духовного отца, одобрил празднование его памяти в монастыре. «С большими похвалами (патриарх) отпустил (пр. Симеона), побудив его напоминать ему во время празднования памяти (его) отца, так чтобы и он мог бы предоставить восковые свечи и благоухания (μύρα) и тем выразить свое почитание святого. Это происходило в течение шестнадцати лет»¹⁰⁸. Однако, Стефан начал нападать на личность Симеона Благоговейного, подвергая сомнению его святость и клевета на него, как на грешника.

Стефан нашел сочувствующих при патриаршем дворе и даже среди некоторых монахов Св. Маманта – доказательство того, что он не был одиночкой в церковной иерархии и что разделения продолжали существовать в монастыре пр. Симеона. «Затем, – рассказывает Никита, – (Стефан) воздвигает неких церковных людей, а они – других из ограды пр. Симеона, и принуждает их вопиять против него за почитание и торжества духовному отцу. Итак, они вопияли и говорили беззаконие против праведника, а он (Стефан) воздвигал свои уста на небо, и язык его дошел до слуха архиерея, а он говорил неправду в высоту святого синода»¹⁰⁹. Однако, как рассказывает Никита, «патриарх и архиереи святого синода затыкали уши в течение двух лет, не давая завистливому голосу места для входа, потому что им было стыдно выразить порицание самим себе, так как одни из них благоуханиями и свечами ежегодно воздавали честь святому, а большинство из них по своей воле приходили на праздник отца»¹¹⁰. «Таким образом, как обстояли дела, происходило некое сражение между истиной и ложью»¹¹¹, но, в конце концов, «зло победило»¹¹².

«Непрерывностью своей клеветы синкелл надоел патриарху и архиереям ... и они настаивают, чтобы он дал какой-нибудь предлог для обвинения против святого, так чтобы приговор против него, которого тот добивался, не был лишен основания»¹¹³. Синкелл Стефан нашел его в некоторых чертах духовности Симеона Благоговейного, о которых мы будем говорить более подробно в нашей главе о бесстрастии. Вот что пишет Никита в Житии: «(Симеон Благоговейный), предварительно умертвив крайним бесстрастием плоть, еще при жизни совершенно увядил природные ее движения и, как мертвец по отношению к мертвецу, имея чувство к приближающимся к нему телам, надевал личину чувственности (ἐμπάθειαν), прежде всего желая скрыть свое сокровище бесстрастия ... далее чтобы вытащить из глубины погибели некоторых ... долу лежащих, незаметным образом этой приманкой... Синкелл ухватывается за этот способ чудной ловли, как за предлог для благовидного обвинения, и выдвигает

его в синоде, говоря: «Своего духовного отца, сущего грешника, он воспевают как святого вместе со святыми!»¹¹⁴ Пр. Симеона вновь вызывают в синод, где патриарх, хотя и одобряя его деятельность, требует, чтобы тот отказался, дабы успокоить синкелла, надоедавшего ему своими обвинениями против его духовного отца, не праздновать его память с такой торжественностью и совершать ее только с монахами ¹¹⁵.

В длинной речи пр. Симеон защищает память своего духовного отца и, основываясь на Писании и на отцах, говорит о долге почитать святых и тех, кто породил нас духовно. Поэтому он отказывается повиноваться, так как всякое уменьшение почитания духовного отца равнялось бы отречению от него¹¹⁶. Начался процесс. «Целых шесть лет, – пишет Никита, – (синкелл) таскал праведника по судам ... и так как он восставил против праведника почти всех архиереев и самого, что не должно было бы быть, патриарха сделал его врагом, а были также и из монастыря (αυλῆς) Симеона дьяволы, болевшие против учителя неистовством Иуды; осмелевшие поддержкою самого патриарха и синкелла, они крадут в одну из ночей икону святого отца его Симеона ... и приносят ее в патриархию»¹¹⁷. Пр. Симеона снова силою приводят в патриархию, где он защищается, цитируя слова пр. Иоанна Дамаскина о почитании икон¹¹⁸. Синкелл «убеждает патриарха и архиереев святого синода выскоблить, по крайней мере, надпись со святой иконы, а именно: Святой (Симеон). Что и совершивши, они немного приостанавливают его ярость. И таким образом, снова судилище расходится, после того как икона была возвращена Симеону»¹¹⁹.

Преследование, однако, на этом не останавливается: «(Синкелл), смутив патриарха клеветами против этих святых, убеждает его, чего не должно было бы быть, послать уничтожить (καθελεῖν) все святые иконы этого великого отца, где только они были изображены»¹²⁰. «Тотчас же, – продолжает свой рассказ Никита, – посылаются люди, дерзнувшие на это ужасное дело ... и топором уничтожают убийственной рукою иконы преподобного отца, один раз бия в неудержимой ярости иконы по главе, другой раз по груди, иногда по животу, или по бедрам,

и не ранее останавливаются бить, прежде чем превращают их в пыль. А другие иконы, покрыв сверху сажей и известью, скрывают из вида, в то время как видевшие это монахи и миряне страстно рыдали о совершаемом христианами посреди церкви верных... и не могли обороняться против виновных в такого рода действиях из-за общего с ними имени веры»¹²¹.

На этот раз пр. Симеон признает необходимость защищаться письменно. «Он набрасывает первую апологию... всего себя приготовив на смерть за доброе дело. Немного времени, и снова мой Симеон приводится от места своих подвигов на судилище. Сражение словами вновь начинается, очень сходное с прежним»¹²². Апология пр. Симеона, как нас осведомляет Никита, «читалась посреди святого синода достаточно часов ... (епископы), не будучи в состоянии ... ослабить силу его слова, встали со своих тронов, с языками, связанными безгласием, заочно осуждают праведника и приговаривают к изгнанию»¹²³. Приговор патриарха и синода был быстро приведен в исполнение. 3 января 1009 г., как мы уже сказали, «переплывши Пропонтиду близ нашего Хрисополя, увозившие блаженного причалили свое суденышко у некоего селения, называемого Палукитон, а он не имел с собою никаких совершенно вещей, время же было зимнее. И в пустынном месте, где стоит колонна осужденного дельфина, оставляют святого, покинув его совершенно одного и даже не удостоивши его пищи на один день, эти несочувствующие люди!»¹²⁴

Никита рассказывает, что первое, что сделал пр. Симеон «на этом обрывистом холме», он возблагодарил Бога, с радостью за все, что ему пришлось перенести¹²⁵. Далее, «сошедши на подошву холма и найдя там развалины молитвенного дома (εὐκτήριον) имени святой Марины, он вошел в него и воздал Богу молитвы девятого часа. Затем, отдавшись сначала маленькому отдыху, он угощает друга синкелла, как ученик Христов, следующим письмом»¹²⁶, текст которого Никита воспроизводит¹²⁷. Чтобы сказать правду, под видом смирения и благодарности, оно имеет скорее саркастический характер. Так, во всяком случае, понял его синкелл и, чтобы отомстить, убедил патриарха приказать произвести обыск в монастыре пр.

Симеона, чтобы найти там – как объясняет Никита – крупные суммы денег и другие ценности, посредством которых пр. Симеон совершал празднества в честь своего духовного отца. Может быть так же, как нам кажется, синкелл искал рукописи пр. Симеона, которые хотел бы конфисковать. Как бы то ни было, служители синкелла ворвались в монастырь св. Маманта, ломая все и захватывая книги и одежды пр. Симеона, не найдя, однако, никакого сокровища¹²⁸. Пр. Симеон пишет тогда синкеллу второе письмо, в том же духе иронической благодарности, в котором упоминает, что вот уже семь лет, как он терпит его преследования¹²⁹. Вместе с тем, он умоляет Христа, «свет мира», даровать ему видеть Его, «имеющему сердце наполненное злами жизни из-за многих скорбей и зависти, причиняемых виновниками моего изгнания или, лучше сказать, моими благодетелями, моими владыками, моими настоящими друзьями, которым вместо злых дай, о мой Христос, благая, вечная, богатая и Божественная»¹³⁰.

Пр. Симеон не падает духом от случившегося. Он получает в подарок от своего духовного сына, Христофора Фагуры, молитвенный дом св. Марины, принадлежавший последнему, и устраивает там с его помощью маленький монастырь, где пребывает вместе с одним из своих учеников, последовавшим за ним в изгнание¹³¹. С другой стороны, многочисленные ученики и почитатели пр. Симеона в столице пришли в волнение. Пр. Симеон послал тогда патриарху книжку (λίβελλον), которая была отнесена ему сенатором Генесием, духовным сыном пр. Симеона. Книжка была прочитана на одном из заседаний синода, и патриарх, имевший во всем этом деле слабую и непостоянную позицию или, скорее, потому что он искал, прежде всего, мира в Церкви, согласился пересмотреть процесс пр. Симеона. Он также считался с общественным мнением. «(Патриарх), взирая на многочисленных и знаменитых людей, пришедших к нему, и уважая их известность, а также опасаясь, что подробности всего дела дойдут до императора и все закончится сильным для него порицанием, повелевает, чтобы (книжка) была прочитана в синоде... По окончании чтения написанного патриарх говорит властям и ученикам святого: «Что

касается меня, преславные, у меня никогда не было дурного подозрения против господина Симеона... Но я не знаю, откуда и какое возникло разногласие между ним и синкеллом, и он выдвигал против него и его отца несметное множество обвинений... А то, что он пострадал с нашей стороны, так он это ... пострадал не как ошибавшийся в догматах Церкви, но так как держался неизменно своей цели и, почитая отца, не переставал праздновать с блеском, а его обвинители волновались и ежедневно стужали нам, поэтому я удалил его из монастыря и из города. Теперь же, если он желает и послушается моих слов, он вновь станет господином своего монастыря, и я его рукоположу, с соизволения всего священного синода, архиереем в одной из высоких митрополий»¹³².

Итак, пр. Симеон был вызван из своего изгнания и встречен в Константинополе толпою почитателей, которые проводили его к патриарху. Патриарх принял его с честью и, намекая о своем намерении возвести его в сан епископа, посоветовал ему вместе с тем больше умеренности. «Возвратись снова в твою обитель, – сказал он, – где ты положил много трудов, а относительно празднования преставления твоего отца и мы не препятствуем. Однако мы убеждаем тебя ослабить немного блеск многодневных твоих торжеств и праздновать с одними подчиненными тебе монахами и с приходящими со стороны вплоть до того времени, когда движимые против тебя завистью или прекратят (свои действия), или перестанут жить и не будут в настоящей жизни. И тогда ты будешь поступать, как тебе угодно и как нравится Богу»¹³³. Но пр. Симеон категорически отказался уступить настояниям патриарха, оправдываясь при этом, что не он начал этот спор с синкеллом. «Нет, – сказал он, – ничто не отделит меня ... от любви к моему Христу и к моему духовному отцу. Потому что с тех пор, как я доверил всю заботу игуменства моему ученику Арсению и рассудил, чтобы он вместо меня стоял бы во главе братии, я всецело, находясь там, стал вне дел и моих трудов... И так как я из-за правды был изгнан ... я больше другой раз не вернусь туда, пока нахожусь в живых»¹³⁴. «Когда патриарх, вопреки всем ожиданиям, услышал это, – продолжает Никита, – он сказал: «Действительно ты

Студит отцелюбивый, господин Симеон, и ты имеешь их упорство, может быть заслуживающее похвалы, если оно законное». Поэтому (патриарх) кратко высказал свое постановление: «Я говорил, что несколько обрежу твое большое упорство в этом деле, но так как ты все тот же еще и несколько не изменился, но остаешься недвижимым по отношению к почитанию твоего духовного отца и в верности ему, это кажется мне и всем похвальным и законным, но, во всяком случае, ты показал себя не повинующимся нашим словам. Отныне находишься, где тебе угодно, общаясь, то есть со своими учениками и поступая по твоему хотению, не возбраняемый с нашей стороны, вне ли или в этом городе торжественно празднуя и радуясь вместе с друзьями». Сказав так, он отпустил их в мире»¹³⁵.

На этом компромиссе, впрочем, довольно выгодном для пр. Симеона, закончился около 1010–1011 годов его конфликт с синкеллом Стефаном. Мы кратко описали его на основании рассказов Никиты в его Житии пр. Симеона, написанном приблизительно через полвека после событий. Никита, впрочем, не является прямым свидетелем, хотя и правдив на свой лад, так как в момент изгнания пр. Симеона ему было менее десяти лет¹³⁶. Тем более интересно и важно дополнить рассказ Никиты тем, что пишет сам пр. Симеон, как он понимает и толкует смысл своей борьбы с синкеллом и его сторонниками. Нужно, однако, прежде всего, сказать, что за исключением 21-го Гимна, о котором мы уже говорили, пр. Симеон в своих писаниях прямо не упоминает конкретные события этого конфликта, как например, инцидент с иконою своего духовного отца и т. д., но указывает на глубокие его причины, относящиеся к различиям в понимании христианской жизни и к его попыткам обновить ее. В этом смысле 4-ое Послание, написанное в период духовной борьбы, особенно богато сведениями. Из него видно, что сам пр. Симеон хорошо сознавал, что он ненавидим и преследуем за учение о духовной жизни. «Но увы, – пишет он, – потому что я говорю об этом (о жизни по заповедям) и проповедую путь спасения, отводящий без блуждания в царство Божие, я подвергаюсь расследованиям и осуждаюсь, порицаюсь как

нечистый, всеми людьми, не только мирскими, но и монахами и священниками, и архиереями, из одного подозрения и дьявольского действия, производимого сыновьями непослушания, на отчаяние и гибель избирающих жить благочестиво, я ненавидим даром, и перемалываюсь их зубами»¹³⁷.

Намеки на процесс пр. Симеона, на клеветы против его духовного отца ясны в этом тексте, но пр. Симеон придает конфликту более широкий смысл. Ненависть против учения пр. Симеона так сильна, что он может объяснить ее только дьявольским действием, хотя без сотрудничества людей бесы бессильны. «Вот я, – пишет он, – как наученный самым опытом, говорю, что если бесы не имели бы сотрудниками своей злобы и лукавства людей, никоим образом, хотя это и смело утверждать, не могли бы они повредить кому-нибудь или удалить от заповеди Божией тех, кто возродился святым крещением и таинственно стал сыном Божиим»¹³⁸. Пр. Симеон резко нападает на своих гонителей за недостаток духовности: «Одержимые тщеславием и гордостью, – пишет он, – и воображающие быть чем-то, будучи ничем, они делают себя отцами и учителями и считают себя саморукположенными апостолами, не получившие ни благодати Святого Духа, как те, ни просвещенные светом познания, ни видевшие проповедуемого ими Бога, открывшегося им (апостолам) по Своему неложному обещанию»¹³⁹.

Пиша эти строки, пр. Симеон, вероятно, должен был иметь в виду епископов, как синкелл Стефан. Более важно, однако, утверждение, что нужно увидеть Бога, чтобы Его проповедовать. И пр. Симеон обращается к получателю послания, несомненно, епископу, поскольку он называет его «одним из саморукположенных учителей и присвоивших себе апостольское достоинство без благодати свыше»¹⁴⁰, с просьбой молиться о нем, обвиненном в ереси, потому что он почитает своего духовного отца. «Молись о мне грешном, – пишет он, – ненавидимом за Христа, гонимом за желание мое благочестиво жить во Христе, осуждаемом всеми, потому что один я нахожусь чтущим своего духовного отца и учителя, провозглашаемого ими

еретиком, потому что я учу всех взysкивать благодать свыше и сознательное наитие Святого Духа и что без него ни прощение грехов, ни отчуждение от страстей и похотей, ни честь сыноположения, ни освящение совсем не бывают никому никоим образом из смертных»¹⁴¹. Трудно выразить более ясно существенные черты духовного учения пр. Симеона и сказать вместе с тем, что составляло главную тему спора. Само собой разумеется, противная партия также имела свои позиции, которые считала традиционными и реалистическими и которые состояли главным образом в утверждении, что наша эпоха совершенно отлична от апостольской, что невозможно сейчас подражать апостольской святости и что тот, кто этому учит, гордец или сумасшедший.

В Послании пр. Симеон довольно объективно воспроизводит аргументы своих противников и затем их опровергает. «Он говорит, – пишет он, – что «одно – дела апостолов, а другое – наши. Иначе возлюбил и помиловал их (апостолов) Бог, удостоив их Духа Святого и великих дарований, а иначе расположен к нам. Ибо едва только, – говорит он, – нам кающимся и злостраждущим, и плачущим (Бог) прощение дает во грехах и спасает, потому что стать, как те или как наши святые отцы, нам теперь невозможно». И сверх этого он говорит, что это не только невозможно, но и смеющих говорить, что это возможно, называет гордыми и хульниками, на которых не должно обращать внимания и совсем не слушать их, но повелевает избегать их»¹⁴². Для пр. Симеона подобные представления о христианской жизни являлись грубым извращением Евангелия, и он считал себя призванным бороться против тех, кто проповедует такие взгляды, с целью восстановить истинно евангельскую жизнь, утраченную в течение веков. «И так как я это говорю, – заключает пр. Симеон Послание, – провозглашаю, что таковым стал во Святом Духе мой отец, я осуждаюсь как гордец и хульник всеми, потому что диавол воздвигает против нас своих (слуг) и воует, чтобы остановить нас повторять (учение) Евангелия и апостолов Христовых словами и исполнять делами, и стремиться обновить как бы обветшавший и почерневший образ евангельской

жизни»¹⁴³. Таким образом, не только идеал евангельской жизни, но и борьба за ее восстановление является, по пр. Симеону, источником конфликта.

Устроившись окончательно на месте своего изгнания, на этот раз добровольного, пр. Симеон заканчивает реконструкцию обители св. Марины, собирает там свое «весьма малое стадо», покупает при помощи друзей подворье монастыря Евгения и продолжает торжественно праздновать память своего духовного отца. «Почти все духовенство Великой Церкви Христовой (Св. Софии Константинопольской) ... и многие из монашествующих и мирян»¹⁴⁴ приходили, чтобы принять участие в этих празднествах. В этот период жизни пр. Симеон написал большую часть своих Гимнов, которые начал составлять, еще будучи молодым монахом в монастыре св. Маманта¹⁴⁵. «Его язык становится огненным языком и он богословствует «Любовные излияния (έρωτας) Божественных Гимнов», и против воли обнаруживает насильственным дуновением Духа то, что видел в божественном откровении, и то, что созерцал, будучи в сверхъестественных видениях... Он излагает, кроме того, и свои апологетические и полемические Слова, столь сильные, и сильно, в силе мудрости, противопоставляет их своим противникам»¹⁴⁶.

Его известность как харизматика, как человека, наделенного даром пророчества и чудотворения, распространялась все более и более и привлекала к нему многих. Никита много пишет об этом в Житии пр. Симеона¹⁴⁷. В его внешности не было ничего сурового. «Христоподражательно благодоступный всем, мужчинам, женщинам, детям, старикам, молодым, чужим, знакомым, всякому человеку, он входил, по обыкновению ... опираясь на свой посох, спокойною и тихою походкою»¹⁴⁸. Несмотря на преклонный возраст, он отправился посетить свою родину и отчий дом ¹⁴⁹. Сохранилось описание его последней болезни – рассказ его ученика Никифора Никите, который воспроизводит его в Житии. «Когда исполнилось для святого время настоящей жизни и число дней его и их предел стал известен ему, он охватывается последнею болезнью и постель принимает его болящего. Болезнь эта была истечение желудка,

истощающее его сущность и разделяющее на каждое связи соединенных стихий. Лежал, таким образом, блаженный немало дней, одержимый болезнью, и терял силы, истаивал плоть и ослабевал связями. Его плоть была настолько иссушена болезнью, что он не мог сделать движение сам собою, если мы ему прежде не подавали руку помощи и при помощи некоего приспособления переворачивали сюда и туда. Итак, он находился в таком состоянии, и мы его носили, когда природа принуждала к естественной потребности»¹⁵⁰. Тот же Никифор рассказывает Никите, как проснувшись однажды ночью, он увидел святого, «которого мы едва при помощи некой машины, сюда и туда передвигая, переворачивали на постели, обессиленного болезнью ... висящим в воздухе кельи, на четыре локтя от земли или даже более, и молящимся своему Богу в неизреченном свете»¹⁵¹.

После тринадцати лет жизни в изгнании ¹⁵², 12 марта 1022 года ¹⁵³, пр. Симеон скончался, предсказав, как рассказывает Никита, день своей кончины и перенесение его останков тридцать лет спустя. «Что вы меня оплакиваете, – сказал пр. Симеон окружающим его, – в пятый индиктион вы меня, умершего, покроете гробом и в пятый же индиктион вы меня снова увидите, выходящего из гроба и пребывающего с вами, меня любящими»¹⁵⁴. «И когда наступил определенный (заранее) день 12 марта, приснопамятный, причастившись пречистых Христовых тайн, как у него был обычай, ежедневно, и аминь сказав, повелел своим ученикам петь надгробные песнопения. Так они пели с возженными светильниками и слезящимися глазами... Посредине песнопения, скрестив руки и всего себя почтительно собрав и: «В руки Твои, Христе Царю, предаю мой дух», – тихо и спокойно сказав, прославленный и многострадальный подвижник Христов, радуясь, изошел из терпеливого и многострадального своего тела... и отошел ко Господу... Прилагается таким образом к праведникам праведник, преподобный к преподобным, к богословам богослов, священномученик и исповедник и великий учитель Церкви Христовой к исповедникам и учителям и священномученикам в подвигах исповедания и исцеления»¹⁵⁵.

Так рассказывает Никита, который вполне мог присутствовать при смерти пр. Симеона, ему было тогда немного меньше двадцати лет и он часто его посещал¹⁵⁶.

Пр. Симеон умер в возрасте семидесяти трех лет. Тот же Никита рассказывает, как произошло перенесение мощей пр. Симеона: «Когда прошли тридцать лет после кончины этого приснопамятного отца, предвозвещается по его пророчеству перенесение его священных останков знаком, неизреченным образом запечатленным... Таким образом, когда окончился пятый индикт, в 6560 (1052) году, переносятся неожиданно его (полные) всякой благодати и благоухания и над землею светящиеся мощи, созывающие многих и своим присутствием освящающие его друзей и учеников»¹⁵⁷.

В последний период своей жизни пр. Симеон выявляет себя, прежде всего обновителем христианской жизни, которая в константинопольской церкви тех времен пришла в упадок, и большим мистическим писателем, раскрывающим в Гимнах, с неслыханной до него откровенностью, свою внутреннюю жизнь, жизнь с Богом. Вместе с тем, мы видим в нем неумолимого религиозного борца, агрессивного даже, до неприемлемости заострявшего свои утверждения, когда противники вынуждали его на это, но в действительности только защищавшегося от тех, кто нападал на путь, им избранный и которому он учил всех. Всегда верный Священному Писанию, обширным и глубоким знатоком которого он был и которое толковал Духом, буквально и одновременно свободно, пр. Симеон был также верен, вплоть до непослушания и восстания против высших сановников церковных, памяти своего духовного отца, Симеона Благоговейного, святость которого была для него доказательством подлинности его собственного духовного опыта. Однако, его многократные напоминания, что христианский идеал сознательного единения с Богом еще в настоящей жизни осуществим в наше время, как и в апостольские времена, вызвали резкие столкновения с частью монахов и иерархии, равно как и значительный резонанс в обществе. Нужно, однако, отметить, что пр. Симеон никогда, или почти никогда, не был обвиняем в ереси, еще менее в

мессалианстве или какой-нибудь известной древней ереси ¹⁵⁸. В кругах церковной иерархии предпочитали ограничить конфликт дисциплинарным нестроением, опасаясь смут, которые шумное празднование памяти Симеона Благоговейного могло вызвать в народе.

С другой стороны, если у пр. Симеона было много врагов, то еще больше у него было почитателей и учеников, энергично его поддерживавших. Их вмешательство решительно повлияло на благоприятный для пр. Симеона исход борьбы. Короче, обновитель духовной жизни и подлинный мистик, достигший вершин единения с Богом, пр. Симеон по справедливости заслужил прозвание Нового Богослова. Оно, может быть, сначала было ему дано противниками, в уничижительном смысле, как неприемлемое для слуха консервативных византийцев, но его с воодушевлением подхватили ученики пр. Симеона, причем выражение «богослов» понималось ими, как и у большинства греческих святых отцов, не в смысле догматического богословия, выдумывающего новые догматы, но как относящееся к лицу, достигшему вершин созерцания. А прилагательное «новый» означает здесь обновителя апостольской жизни, которая, как он сам говорит, была в значительной степени забыта. Православная Церковь, не разделяя некоторых особенностей и даже, может быть, преувеличений в учении пр. Симеона Нового Богослова, с любовью чтит его святость и вдохновляется его духовными наставлениями, живительными и по сей день.

ЧАСТЬ II. ПУТИ К БОГУ

1. ПОКАЯНИЕ

Нужно было бы начать наше исследование духовного учения пр. Симеона с его воззрений на крещение как духовное рождение человека для духовной жизни во Христе и освобождение от первородного греха, но так как в действительности – и пр. Симеон чувствует это очень живо – мы все были крещены младенцами и потеряли благодать вследствие наших грехов после крещения, покаяние стало для нас вторым крещением, началом христианской жизни и постоянной основой всех наших устремлений к Богу. Естественно поэтому начать изложение духовности пр. Симеона обзором его богословия и практики покаяния. Что же касается крещения, мы будем говорить о нем более подробно далее, в связи с тайной спасения и действием Святого Духа.

Пр. Симеон в своих творениях много говорит о покаянии как самом по себе, так и в приносимых им плодах, и, как всегда, находит для этого патетические выражения и свои собственные яркие слова. «Хорошо покаяние и получаемая от него польза»¹⁵⁹, – говорит пр. Симеон в 5-ом Огласительном Слове, одном из самых длинных и в своей большей части посвященном покаянию. Покаяние необходимо для всех, так как все согрешили, и не существует малых грехов. «Не заблуждайтесь, братья мои, – говорит он, обращаясь к своим монахам, – милосерд Бог и милостив и благоутробен, и я, свидетельствуя, исповедую это и со дерзновением уповаю спастись его благоутробием. Однако знайте, что это ничуть не поможет не кающимся и со всей точностью и великим страхом, не соблюдающим его заповедей, но Он их накажет хуже неверных и некрещеных народов. Не заблуждайтесь, о братья, и да не покажутся вам малыми некоторые из прегрешений и да не будут пренебрегаемы вами как не причиняющие вреда вашим душам. Благоразумные рабы не знают разницы между малым и великим прегрешением, но если согрешат, вплоть до взгляда или мысли или слова, бывают настроены, как отпадшие от любви Божией»¹⁶⁰. Покаяние должно быть всецелым и охватывать всего

человека: «Покаемся только от всей души и отбросим не только наши дурные действия, но и самые наши лукавые и нечистые помыслы сердца»¹⁶¹. Без покаяния монашеское отречение ни к чему не служит: «Всякий человек, согрешивший, – продолжает пр. Симеон, – и закупоривший грязью наслаждений чувства своей души, если он даже все свое имущество раздаст нищим, всю славу должностей и великолепие домов и коней ... самих же близких и друзей и родственников оставит и, бедный и неимущий, придет и облачится в монашеский образ, все же, несомненно, нуждается, ибо это необходимо для его жизни, в слезах покаяния, чтобы отмыться от грязи своих грехов, и особенно, если, как я, сажу и грязь многих зол не только на лице и на руках, но всецело на всем теле носит. Ибо для нас недостаточно только раздаяние имущества для очищения души, если мы не восплачем и не возрыдаем от души, братья. Ибо я полагаю, что если я не очищу всяким тщанием сам себя слезами от осквернения моих грехов, но оскверненный изыду из жизни, то буду справедливо осмеян и от Бога, и от Его ангелов и вместе с бесами выброшен в вечный огонь»¹⁶². Покаяние должно стать постоянным состоянием: «Возможно, итак, – говорит пр. Симеон, – братья, не только монахам, но и мирянам всегда и постоянно каяться и плакать, и умолять Бога, и такими действиями и все остальные приобрести добродетели»¹⁶³.

Важность слез, как необходимого элемента покаяния, подчеркивается неоднократно: «Прежде плача и слез, никто вас да не обманывает пустыми словами и да не обманываем сами себя, нет в нас покаяния, ни истинного раскаяния, ни страха Божия в наших сердцах, мы еще не осудили самих себя, наша душа еще не была в чувстве будущего суда и вечных мучений. Ибо если бы она это стяжала и в таковых пребывала, немедленно она испустила бы слезы, ибо без них ни наше жестокое сердце не могло бы когда-нибудь смягчиться, ни душа наша приобрести духовное смирение, ни мы не имели бы силы стать смиренными. А не ставший таковым не может соединиться со Святым Духом. А не соединившийся с Ним чистотою не может быть в созерцании и ведении Бога, ни достоин научиться таинственным добродетелям смирения»¹⁶⁴. Как видно, слезы

покаяния рассматриваются здесь как путь, ведущий к созерцанию и единению со Святым Духом. С другой стороны, истинное покаяние преобразует покаянный характер слез и ведет нас к видению света: «Ибо само покаяние, неукоснительно ... совершаемое до смерти с болезнью и скорбью, побуждает нас мало-помалу проливать горькие слезы, посредством которых оно стирает и очищает скверну и грязь души. После чего соделывает в нас чистое покаяние и превращает горькие слезы в сладкие и порождает в наших сердцах пребывающую радость, и дает видеть незаходимое сияние. И если мы не будем подвизаться всяким старанием получить это ... мы не освободимся окончательно от всех страстей, не приобретем все добродетели и не сможем ежедневно приобщаться по Богу когда-нибудь Божественных тайн или увидеть присущий им Божественный свет»¹⁶⁵. Личное покаяние необходимо, чтобы достичь вечной жизни: «Пусть каждый из нас да не обвиняет и не порицает Адама, но самого себя, впавшего в какое-либо прегрешение, и да покажет каждый из нас, как он, достойное покаяние, если только хочет получить вечную жизнь в Господе»¹⁶⁶. И на вопрос, кто может освободиться от бесчисленных грехов, нас осаждающих, пр. Симеон отвечает: «Постоянно помышляющий о своих грехах и непрерывно предвидящий будущий суд, и кающийся, и горячо плачущий, таковой превосходит всех вместе и препобеждает, возвышаемый покаянием, так что ни одно из вышесказанных не может достигнуть и коснуться его движущейся в высоте души. Но если наша мысль, воскрыленная покаянием и слезами и происходящим от них духовным смирением, не подымится на высоту бесстрастия, мы не будем иметь силы стать свободными от всех вышесказанных, но не перестанем уязвляться иногда одной страстью, иногда другой, и пожираться ими, как дикими зверями»¹⁶⁷.

Пр. Симеон постоянно говорит о духовных плодах покаяния: «Вы знаете, что теплота покаяния и жар из глубины сердца воссылаемых слез, подобно огню, расправляет и пожигает грязь греха, и соделывает чистой оскверненную душу; не только это, но и щедро и обильно дарует ей излияние света

найтием Духа, так что уже здесь она делается исполненной милости и добрых плодов»¹⁶⁸. Этот плод – прежде всего свет: «Бегите покаянием, – говорит пр. Симеон, – по пути заповедей Его, бегите, бегите, пока время Его воссияния, прежде чем ночь смерти застигнет вас, и вы будете отосланы в вечную тьму»¹⁶⁹. Это Царство Небесное: «Бегите, ищите, стучите, чтобы открылись вам врата Царства Небесного, и вы были внутри него, и стяжали его внутри вас»¹⁷⁰. Или: «Все, сидящие во тьме, – сыновья тьмы, и не хотят покаяться. Ибо покаяние есть дверь, выводящая из тьмы и вводящая в свет. Следовательно, тот, кто не вошел во свет, не прошел хорошо дверь покаяния, ибо если бы прошел, то был бы во свете. А не кающийся согрешает, так как не кается»¹⁷¹. «Поспешим, следовательно, братья мои, – заключает пр. Симеон, – уже от сего времени войти покаянием в узкую дверь и увидеть свет внутри нее»¹⁷². Покаяние стирает грехи: «Но не отступи заботиться о покаянии, – пр. Симеон слышит голос, обращающийся к нему во время одного видения света, – потому что оно и предшествующие и совершаемые преткновения, соединившись с Моим человеколюбием, уничтожает»¹⁷³.

В своих писаниях пр. Симеон допускает покаяние после крещения и видит в нем целебное средство, без которого невозможно спастись. «Для этого, конечно, – говорит он, – Бог и поставил посреди этого рая (то есть рая, куда входят крещаемые) спасительное лекарство, покаяние, дабы отпадающие от вечной жизни из-за лености и небрежения возвращались бы вновь через покаяние с более светлой и явной славой к ней. Ибо если бы человеколюбивый Бог не предусмотрел это, не спаслась бы всякая плоть»¹⁷⁴. В своих Нравственных Словах пр. Симеон в более общем виде развивает взгляды на покаяние после крещения и снова утверждает, что оно способно поднять падшего человека в состояние более высокое, чем до падения: «Вот почему Бог, будучи человеколюбивым, сострадательным и хотящим нашего спасения, мудро положил между нами и между Ним исповедь и покаяние и дал власть каждому желающему воззвать себя от падения и посредством их войти в прежнюю близость и славу, и

дерзновение к Богу. И не только это, но и всех упомянутых благ, если он захочет показать теплое покаяние, или даже больших, снова стать наследником. Ибо всякий человек в соответствии с покаянием находит соответствующее дерзновение к Богу и близость, и если какой друг обращается к Нему лицом к лицу, то видит Его чисто умными очами»¹⁷⁵.

В своих писаниях, предназначенных для монахов и особенно для тех из них, кто более нуждается в покаянии, пр. Симеон много пишет о том, что он называет «методами» покаяния, но подчеркивает, что они не могут быть применяемы ко всем. «Осквернивший себя после (крещения), – пишет он одному из своих монахов, – неуместными действиями и беззакониями ... нуждается не только в способе покаяния, о котором я буду говорить тебе и советовать, но и во многих других методах и измышлениях, чтобы умиловать Бога и вернуть себе Божественное достоинство, которое он потерял греховной жизнью»¹⁷⁶. Или еще: «Предлагаю тебе и другой способ горячего воистину покаяния, которое станет тебе вскоре источником слез и умиления»¹⁷⁷. Впрочем, он только следует здесь по следам пр. Иоанна Лествичника, как сам признает ¹⁷⁸. Пр. Симеон дает следующие указания для вечерних молитв, произносимых «на сон грядущий»: «Стань на молитву, как осужденный. Сотвори во-первых Трисвятое, затем скажи Отче наш. И, говоря это, вспомни, кем будучи – какого и какового Отца призываешь... Обратив твои (руки) назад и соединив их, как ведомый на смерть, восстав из глубины души, скажи жалким голосом: «Помилуй мя грешного и недостойного жить, достойного же подлинно всякой муки» и другое, что Божия благодать даст тебе сказать... Затем заушай снова твое лицо, вырывай волосы, вырывая их, как у некоего чужого и ставшего тебе коварным врагом, и говори: «Зачем ты то и то сделал?»¹⁷⁹ Предписывая эти строгие методы покаяния, пр. Симеон, как добрый духовный отец, обещает быстрое Божественное милосердие, если только покаяние будет идти от всего сердца: «Если поэтому ты будешь исполнять это с настойчивостью, не замедлит Господь сотворить милость с тобой, я поручитель за Сострадательного, я, если даже дерзко это сказать,ставляю

себя ответчиком за Человеколюбивого! Умру я, если Он презрит тебя. Вместо тебя я буду предан вечному огню, если Он оставит тебя. Только не в раздвоении сердца, не в двоедушии делай это»¹⁸⁰. И он объясняет далее, что он хочет сказать: «Что же это, (поступать) в раздвоении или в двоедушии?.. Быть в раздвоении сердца – это помышлять или вообще иметь в уме: «Простит ли меня Бог или нет». Это «нет» от неверия... А двоедушие – это не предавать самого себя всецело на смерть ради Царства Небесного, но заботиться вообще о чем-либо, относящемся к жизни своей плоти»¹⁸¹.

И пр. Симеон заканчивает, указывая на плоды покаяния, бесстрашие – на первом месте: «Итак, если ты это, при содействии Божиим, соделаешь и будешь пребывать в деле покаяния, понемногу ты сам уразумеешь еще большие тайны, научаемый им благодатью, и будет дарован тебе не только источник слез, но и отчуждение от всех страстей через такого рода действия. Потому что искать всегда покаяния и умиления, исследовать также, что помогает и содействует, чтобы сокрушаться и плакать, и умиляться, и со старанием так действовать, но и не предпочитать ни в чем самого себя или вообще исполнять волю плоти, быстро ведет человека к преуспеянию и в чистоту, и бесстрашие и соделывает его общником Святого Духа. И не только это, но устанавливает равным великим отцам, Антонию, Савве и Евфимию»¹⁸².

Самое потрясающее, однако, изображение покаяния, его силы и напряженности, также как и мистических плодов, им приносимых, мы находим в 23-ем Огласительном Слове пр. Симеона, одном из его лучших литературных творений, написанном в прекрасной ритмической прозе. Пр. Симеон описывает там под видом больного, испытывающего страшную боль в своем сердце и отделенного своим страданием от всего мира, состояние грешника, кающегося в своих грехах. «Кто из людей, – говорит он, – пораженный ядом в своем сердце и болезнующий и страдающий сильной болью в своих внутренностях, будет заботиться о малых ранах на коже его тела или будет обращать на них внимание?»¹⁸³ «Он не съест хлеба с наслаждением, так как он наполнен горечью. Вина

сладостно не будет пить, так как страдание насыщает его»¹⁸⁴. В противоположность его собственному страданию, все творения будут представляться ему счастливыми, и он не будет в состоянии делать между ними различия и высказывать о них суждения: «Всякого человека ... и всякое животное и всякого гада, ползущего по земле, и все, имеющее дух жизни, он ублажит, говоря: «Как благословенно все, сотворенное Богом, живущее безболезненно в радости души и жизни, а я один отягощен тяжестью грехов и судим огненным судом, и страдаю один на земле!» Всякую душу он сочтет единой и почитит как святую Господу, и как нечистый будет благоговеть пред всеми. Он не будет различать между праведным и неправедным, но будут для него все равны, чистые и нечистые. Он один отделяется от всей твари поднебесной и сидит на навозе бесчисленных грехов, и объемлется тьмою неведения и печали, не имеющей конца»¹⁸⁵.

Со смертью в сердце и отчужденный от всех, уподобляемый Иову, такой человек умоляет Господа в горячей молитве, прося Его даровать ему здоровье и воскресение. «Он заплачет, – пишет пр. Симеон, – в болезни души своей и возопит в отчаянии ко Вседержителю Господу: «Вот, Ты видишь, Господи, и нет ничего, чего Ты не видишь, а я дело рук Твоих, но дел Твоих повелений не сотворил, всякое же зло соделал в безумии. Ты благ, а я не знал Тебя, ныне же услышал о Тебе и ужаснулся и что сделаю, не знаю. Я почувствовал Твой суд и слова оправдания не нашлось в моих устах. Ибо грех – смерть, и кто умрет от греха и сам собою восстанет? Никто, никак. Ибо Ты один умер и воскрес, так как Ты не совершил греха и во устах Твоих не нашлось лжи... Так и я, Владыка Вседержитель, каюсь, совершив дурные дела, но покаяние не служит мне оправданием, ибо покаяние есть (только) познание греха ... ибо я весь одна рана ... и ад поглотил меня живого. И Ты, Господи, видишь, Ты один можешь возвести меня и исцелить боль моего сердца, потому что рука Твоя могущественна на все и достигает концов бездны, действуя все Твоим мановением. Сказать «Помилуй меня» я не смею, ибо я недостоин, но Ты, Господи, знаешь!»¹⁸⁶

«Сострадательный Бог, – продолжает пр. Симеон, – скоро услышит его и быстро подаст ему отдохновение от боли и избавление от страдания его сердца»¹⁸⁷. Более того: «Он изольет на него Свою благодать и превратит в радость боль его, и горечь его изменит в сладкое питье (εις ὑλὸν ὑλεῖν μεταποιήσει), и заставит изbleвать яд змия, поедающего его внутренности»¹⁸⁸. Здоровье, даваемое ему теперь Богом, заставляет человека забыть то, что он раньше вытерпел: «И он не вспомнит отныне о прежних своих страданиях, ни о всех злах, им испытанных... Ибо Всевышний Бог даст ему здоровье, превосходящее все сокровища земли, а здоровье вызовет неизреченную радость в его сердце... и эта радость опять-таки изгонит всякое страдание»¹⁸⁹. Пр. Симеон противопоставляет эту неизреченную радость и это здоровье обычной радости и здоровью, так как они происходят от предыдущих страданий под действием Святого Духа. «Ибо она не возникла у него от славы, ни от большого богатства, ни от здоровья его тела, ни от похвалы человеческой, ни от какой-нибудь другой вещи, находящейся под небом, но соделалась от боли и горечи его души и от встречи с Духом Божиим, высшим небес. Так как процеженное и выжатое Им его сердце породило радость неподдельную и не смешанную со скорбью ... и она будет, как процеженное вино напротив солнца, еще более сияющим и блестящим, и показывающим свой цвет, веселя и светяся сверху на лицо пьющего его напротив солнца»¹⁹⁰.

«Во всем этом, – продолжает пр. Симеон, на этот раз в первом лице (указание, что он говорит о личном мистическом опыте), развитие тем солнца и вина, – одно мне труднопонятно, так как я не знаю, что меня более радует – зрение и услаждение чистотою солнечных лучей или, скорее, питье и вкус вина в моих устах. Ибо хочу сказать это, и другое привлекает меня и кажется более сладким. И когда я посмотрю на другое, я более услаждаюсь сладостью вкуса. И я не насыщаюсь зрением, ни наполняюсь питием. Ибо когда я как будто бы насыщусь пить, тогда красота испускаемых лучей вызывает у меня сильнейшую жажду, и я вновь ощущаю голод. И когда я снова стараюсь наполнить мое чрево, уста мои горят десятирицею, и я

разжигаюсь жаждою и желанием прозрачного питья»¹⁹¹. «Жажда его, – продолжает пр. Симеон, снова говоря в третьем лице, – не прекратится вовеки, и сладкое белосияющее его питье не иссякнет, а сладость от питья и исходящее от солнца радостнотворное сияние изгоняет всякую печаль из его души и соделывает всегда радостным этого человека. И ни один вредитель не одолеет его, и никто не воспрепятствует ему насыщаться от источника чаши»¹⁹². И пр. Симеон, не говоря прямо о состоянии опьянения, в следующих выражениях описывает действие этого вина и этого света: «Отблеск вина и луч солнца на лице светло пьющего достигают, отблескиваясь, до его внутренностей и до его рук и ног и до его задних частей и, соделывая пьющего всего огнем, укрепляют его пожигать и истаевать находящих на него со всех сторон врагов. И он становится возлюбленным солнечного света и другом солнца и как бы сыном любимым белосияющего вина и изливаемых из него лучей»¹⁹³. И пр. Симеон вновь возвращается к спасительным действиям вина и к неутолимой жажде, им вызываемой: «Ибо питье для него пища и очищение скверны согнивших его плотей, и очищение для него всецелое здоровье, а здоровье не позволяет ему питаться какой бы то ни было пищей, вредной для здоровья, но подает ему безграничное и разжженное желание пить от этого вина и более себя очищать, и делать из питья здоровье. Ибо красота здоровья и сладость красоты, приобретаемой здоровьем, не имеют пресыщения»¹⁹⁴. И, возвращаясь к общей теме Огласительного Слова, покаянию, он сравнивает его с мистическим прессом, раздавливающим наши плотские сердца, и заканчивает призывом к обращению: «Так будет, чада возлюбленные, – говорит он, – со всяким, согрешившим пред Господом Богом Вседержителем и ощутившим в сердце страх суда Его и отвращения Его. Ибо страх Господень и чувство праведного Его воздаяния так изнуряет плоть и сокрушает кости, как поднятый машиною камень выдавливает попираемые в точиле гроздьи и сильно раздавливает»¹⁹⁵. Подобным образом камень страха Божия, падая с высоты, выдавливает «всякую мокроту плотских страстей ... вызывает струи живой воды ... и являет всего того

человека более светлым, чем снег»¹⁹⁶. «Блажен поэтому тот человек, который слышит эти слова и принимающий их с верою, и исполняющий их... Он ублажит мою жалкую руку, написавшую это, и прославит ... Господа, посредством моего скверного языка ... предавшего письменности в образец возвращения и покаяния и как не заблудный и истиннейший путь всех, от всей души желающих спастись и имеющих наследовать Царство в Самом Боге и Спасителе нашем»¹⁹⁷.

Как мы видим, тема покаяния и страха Божия, его порождающего, так тесно связана у пр. Симеона с темой духовного опьянения, традиционной в христианской мистике, что было бы трудно их разделить одну от другой: в самом деле, он часто переходит от одной к другой. К тому же, у пр. Симеона традиционная тема «трезвого опьянения» принимает оригинальные черты, благодаря символам солнечных лучей, отражающихся в вине, которые пр. Симеон созерцает и которыми восхищается. Грех сравнивается со змеиным ядом, излеваным в наши внутренности, намек на грехопадение Адама, но это также добровольная вина, удаление от Бога, огорчаемого и оскорбляемого нарушением Его заповедей. Чтобы исцелить от смертельной болезни, каким является грех, нужно, прежде всего, его осознать, страх Божий производит это действие, обратиться к Богу и умолять Его о своем спасении. Это короткий и быстрый путь, пр. Симеон подчеркивает это много раз, но никоим образом не легкий, а требующий много трудов, душевных и телесных, от того, кто кается, но всегда приводящий к цели, так как Бог человеколюбив, если только наше обращение без колебаний и от всей души. Болезненный, резкий характер обращения и очищения очень подчеркнут, однако, у пр. Симеона: Бог всегда отвечает на наш призыв, чудесно вмешивается, спасает, «таща нас за волосы», и награждает Своими дарами, плодами покаяния, миром, бесстрашием и экстатическою радостью, уподобляемой духовному опьянению, видением света или солнца, как он говорит. Это сознательные состояния, как, впрочем, все в духовности пр. Симеона. Покаяние всегда должно быть постоянным состоянием, чтобы не пасть снова. Однако

болезненные слезы покаяния, знак его подлинности, преобразуются в сладкие слезы умиления. Пр. Симеон остается для нас великим проповедником покаяния, ведущим христиан, со свойственной ему ревностью, к Богу Милосердному, ко Христу¹⁹⁸.

2. МОЛИТВА

Молитва занимает центральное место в духовности пр. Симеона. Он постоянно говорит о ней в своих писаниях, но не делает этого систематически или теоретически¹⁹⁹, не учит нас, в своих подлинных творениях во всяком случае, «научному методу», как нужно молиться²⁰⁰. Зато в конкретных и живых образах он говорит о разных типах молитвы, об их особенностях и содержании, показывает нам, как сам молится. Прежде всего он говорит о церковной молитве и о нашем личном участии в ней. Так, в 26-ом Огласительном Слове, выдающемся литературном произведении и неисчерпаемом источнике сведений о монастырской и литургической жизни его времени, озаглавленном «Весьма полезное научение для начинающих», пр. Симеон описывает нам порядок дня молодого общежительного монаха и перечисляет различные молитвы, в которых он должен принимать участие. Он говорит, что монах «должен вставать в полночь до утрени и молиться установленной молитвой (τέτυρωμένην εὐχήν), и таким образом после этого вместе со всеми восставать на славословие (δοξολογίαν), и с умом и бодро его все проходить, внимая началу песнопения весьма, то есть шестопсалмию, стихословию (псалтири), чтениям неленостно, не расслабляясь телом, не переставляя ноги или опираясь на стены и колонны ... не рассеиваясь умом ... но, наоборот, иметь неподвижным взор и душу и внимать одному псалмопению и чтению, и смыслу певаемых и читаемых слов Божественного Писания, насколько это по силе, дабы ни одно слово в нем не прошло праздным, но чтобы его душа, утучняемая всеми ими, пришла бы в умиление и смирение и просвещение божественное Духа Святого».

Из всего этого видно, какое значение придавал пр. Симеон внешним положениям, которые нужно соблюдать во время молитвы в церкви, как средствам, помогающим сохранять внимание и выражающим религиозный страх в присутствии Бога, в молитвах, целью которых, пр. Симеон сам это говорит, является смирение, умиление и просветление Святым Духом.

Пр. Симеон не уточняет, что именно он имеет в виду под «установленной молитвой» перед утреней, но можно предположить, что речь идет о начальных молитвах, произносимых монахами в кельях, о тех молитвах, которые находятся в начале Часослова, в то время как утренняя пелась в церкви. Может быть также повторяемые короткие молитвы, предписанные монастырским уставом²⁰¹. Со слезами молясь во время церковной службы, можно сравнительно скоро преуспеть: «Ибо принуждая себя, чтобы не провести без слез уставное церковное последование, ты будешь в обладании этим благом, и в самом стихословии и в тропарях²⁰², которые ты поешь, питается твоя душа, воспринимая в себя их Божественные мысли, и возвышается твой ум посредством сказуемого к умопостигаемому, и сладко плача, ты так пребываешь в церкви, как в самом небе с горными силами»²⁰³. Эта церковная молитва приносит духовный плод, если продолжается в виде одиночной молитвы в келий, что называется также «установленной молитвой»²⁰⁴. Что же касается молитвы во время литургии, мы будем говорить о ней в нашей главе о Евхаристии²⁰⁵.

Сходные советы внутреннего сосредоточения и возвышения ума преподаются пр. Симеоном по отношению к вечерним и ночным молитвам и чтениям, читавшимся в келиях. «Стань доблестно, собирая твои мысли и не позволяя им блуждать по сторонам, сожми твои руки, соедини твои ноги на одном основании и смежи твои глаза, чтобы не взирать на что-либо другое и чтобы ум не разбрасывался, а сам ум и все твое сердце возведи на небо и к Богу, призывая оттуда милость со слезами и стенаниями»²⁰⁶. Содержание этих молитв указано дальше, например, псалмы с выражениями раскаяния и умиления²⁰⁷. Однако, так как выше говорилось, что эти молитвы произносились с закрытыми глазами, можно думать, что псалмы произносились наизусть, или, может быть, дело шло о каких-нибудь импровизированных молитвах. «Кроме того, – прибавляет пр. Симеон, – да будут у тебя утром и вечером и другие молитвы, также установленные, содержащие исповедание Богу»²⁰⁸. В другом месте пр. Симеон говорит о «обычной молитве»²⁰⁹, произносимой в келиях прежде сна,

вероятно, речь идет о повечерии, или о «вечерней молитве», или о «службе утрени»²¹⁰, или о «настойчивой молитве»²¹¹, или еще о «чистой и невещественной молитве»²¹², сопровождаемой постоянными слезами. Во всех этих наставлениях относительно образа молитвы пр. Симеон особенно имел в виду начинающего, молодого монаха, чья молитва должна быть непрестанной, чтобы он смог быстро достигнуть состояния совершенного человека. «Если ты так поступаешь ежедневно и так подвизаешься, – заключает пр. Симеон Огласительное Слово, – Бог не замедлит посетить тебя свыше, но вышлет тебе помощь из Своего святого жилища и благодать Всесвятого Его Духа осенит тебя»²¹³.

У пр. Симеона можно найти весьма многочисленные виды молитв, различающихся по отношению к объекту и по духовному состоянию молящегося. Это, прежде всего, Троичные молитвы. Например, Отцу: «Когда мы возводимся к Отцу и Богу, совозводящим Духом через Слово, и простираем к Нему руки и очи, мы говорим: «Отец наш, Который на небесах»²¹⁴. К Сыну: «Когда же мы приходим отдать молитвы Единородному Сыну Отца во вразумляющем Духе, мы говорим: «Единородный Сыне, Соприсносущее Слово Бога и Отца, Единый из Единого, Бог от Бога, Безначальный от Безначального, из Присносущего Присносущий, от света свет, от жизни жизнь, от неприступного неприступный, непостижимый из непостижимого, неизреченный из неизреченного, неизменный из неизменного, непознаваемый из непознаваемого, очисти наши грехи»²¹⁵. Далее следует молитва Святому Духу, более длинная и более патетическая, настаивающая особенно на Его обожающем действии, мы воспроизводим ее в главе о Святом Духе²¹⁶.

Эти молитвы по преимуществу догматические и находятся под литургическим влиянием. Они обращаются к каждому Лицу Пресвятой Троицы, но всегда в Троическом контексте. Очень многочисленны молитвы ко Христу. Так, пр. Симеон просит Его сохранить его в Его любви и предохранить от всякого зла после утраты духовного отца, Симеона Благоговейного²¹⁷. Или, ко Христу Распятому: «Да, пригвожденный руками, да, пригвожденный ногами на кресте и прободенный копием в

ребра, Всемиловитый, помилуй и исторгни меня вечного огня, благостно удостоив меня еще в здешней жизни Тебе служить, а тогда неосужденно стать перед Тобою и быть принятым внутрь Твоего чертога, Спаситель, где я буду сорадоваться с Тобою, добрым Владыкою, в несказанной радости во все века»²¹⁸. Или молитва ко Христу, чтобы Он сделал его участником Его страданий и Его славы ²¹⁹. Молитва Христу-Целителю: «О любящий души врач и единый всеблагостивый, исцеляющий даром больных и раненых, исцели мои ушибы и раны!»²²⁰ В другой раз, пр. Симеон молится Богу, чтобы Он ему явился: «Взгляни свыше, Боже мой, и благоволи явиться и обратиться (со словами) к бедному! Открой Твой свет, раскрыв мне небеса, вернее раскрой мой ум, войди и теперь внутрь меня!»²²¹ Или он молится Богу, чтобы Он послал ему Свой Святой Дух: «Виждь смиренное сердце, виждь сокрушенное, виждь меня, приближающегося в отчаянии, Боже мой, и дай свыше Твою благодать, дай Твой Божественный Дух! Дай Твоего Утешителя, Спаситель, пошли, как обещал, пошли и теперь сидящему в горнице, Владыка действительно выше всякой земной вещи, вне всего мира, и Тебя ищущему и ожидающему Твоего Духа! Итак, не замедли, Милосердный, не презри, Милостивый, не забудь ищущего Тебя жаждущей душою! Не лиши меня жизни, ее недостойного, не почувствуй ко мне омерзения, Боже, и не остави меня!»²²²

Пр. Симеон также молится, чтобы Бог воссиял над ним Своим светом: «О всеблагостивый Боже мой, более воссияй мне Твой неприступный свет, дабы наполнить радостью мое сердце!»²²³ Или: «Покажи мне вновь свет, которого не вмещает мир, но соделывает вне мира и видимого света, и чувственного воздуха и неба, и всех чувственных вещей видящего его, о мой Спаситель!»²²⁴ В другом месте это молитва, чтобы воля Божия была совершена на нем: «Да, сочувствующий Пастырь, благой и кроткий, желающий спастись всем верующим в Тебя, помилуй, услыши это мое моление. Не прогневайся, не отврати лица от меня, но научи меня исполнить Твою волю! Потому что я не ищу, чтобы была моя воля, но Твоя, чтобы я Тебе угодил, Милостивый»²²⁵. Он также молится, чтобы Христос не отнял от

него Своей благодати, печатью которой он был отмечен: «Не отвергни меня снова, не скрой снова свет Твоего лица, и меня покроет тьма и поглотит бездна, и небо схватит меня»²²⁶.

Ощущение человеческого недостойнства всегда присуще пр. Симеону, и его писания содержат много покаянных и умилительных молитв. Мы уже приводили одну из них в нашей главе о покаянии²²⁷, здесь мы цитируем другую, вкладываемую пр. Симеоном в уста одного монаха: «Владыка, Господи неба и земли, знаю, что согрешил больше всякого естества человеческого и самих неразумных животных и пресмыкающихся, перед Тобою, моим страшным и неприступным Богом, и недостойн совсем когда-нибудь получить у Тебя милость. Вследствие этого я не посмел бы прийти или припасть к Тебе, человеколюбивый царь, если бы не услышал Твоего святого голоса, говорящего: «Не желанием желаю смерти грешника, но чтобы он возвратился и жил». И снова, что «радость бывает на небе об одном грешнике кающемся. Потому что так же, вспомнив притчу о блудном сыне, сказанную Тобою, Владыка, как, когда он приходил, прежде чем был близ Тебя, Ты, Милостивый, приидя, припал к его шее и облобызал его, возымев смелость на пучину Твоей благодати, я пришел к Тебе в боли и скорби и мрачности моего сердца, будучи окаменелым и израненным ужасно и на дне ада моих беззаконий тяжко лежа. Но отныне я даю Тебе слово, Господи, что доколе Ты повелишь пребывать мне в жизни и этом теле, я не оставлю Тебя и не обращусь вспять, не коснусь более суетных и злых вещей. Ты же, Боже мой, знаешь мою немощь, мои испытания, мое малодушие и имеющие насиловать и угнетать меня навыки. Помоги мне, припадаю к Тебе, и не остави меня надолго посмешищем и предметом издевательства врага, меня, от настоящего времени Твоего раба, Благой!»²²⁸

У пр. Симеона можно найти и другие указания о молитве. Так, он говорит, что посредством молитвы привлекается свет Духа²²⁹. Он говорит, что во время молитвы нужно быть внимательным – куда склоняется сердце²³⁰. Что молитва должна быть постоянной²³¹. Такая молитва заменяет молитвы в определенные часы, потому что «непрестанно молящийся

включил в это все и более, не находится в необходимости семь раз в день хвалить Господа или вечером и утром и в полдень, как уже все исполнивший, о чем мы канонически молимся и поем в определенные времена и часы»²³². Или мы молимся, чтобы найти духовного руководителя. «Господи, не желающий смерти грешника, – говорит пр. Симеон в качестве примера такой молитвы, – но чтобы он обратился и жил, снисшедший для этого на землю, чтобы воскресить лежащих и умерщвленных грехом и удостоить их видеть Тебя, истинный свет, насколько возможно человеку видеть, пошли мне человека, знающего Тебя, чтобы, послужив ему, как Тебе, и подчинившись всей моей силою и совершив Твою волю в его воле, угожду Тебе, Единому Богу, и удостоюсь и я, грешный, Твоего Царства»²³³. Молитва, наконец, есть хвала Богу за то, что Он открылся и соединился с нами: «Слава Тебе, благоволившему быть видимым и соединиться с нами. Слава Тебе за многое благоутробие, открывающемуся и видимому нами, невидимому по природе и самим небесным силам. Слава Тебе, имеющему к нам неизреченную милость и удостоивающему вселяться и ходить в нас через покаяние»²³⁴.

Особое место должно быть уделено одному виду молитв, называемому пр. Симеоном *κρυπτή μελέτη*, тайное делание или поучение, выражение, которое на языке отцов обозначает обыкновенно умную непрерывную молитву, «молитву Иисусову» (*Ἰησοῦ εὐχή*) в особенности, классический текст которой: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя»²³⁵. Однако ни выражение «Иисусова молитва», ни текст этой молитвы, сосредоточенной на имени Иисусовом, не встречаются в подлинных писаниях пр. Симеона²³⁶. Тем не менее, у пр. Симеона в разных местах можно видеть, что он подразумевал под этим выражением «тайное делание» умную молитву, состоящую из повторных призываний. Вспоминая впоследствии об этих молитвенных упражнениях, пр. Симеон называет их «тайными деланиями» (*κρυπτός ἐργασίας*)²³⁷. Так, в автобиографическом рассказе о юном Георгии, мы уже говорили о нем по другому поводу, пр. Симеон упоминает о «маленькой заповеди»²³⁸, полученной Георгием от духовного отца. Она

относилась, вероятно, к образу молитвы, так как разнится от указаний, касающихся духовного чтения, также предписанного духовным отцом. Как бы то ни было, молодой Георгий вдохновлялся в своих молитвах одной главой пр. Марка Пустынника, подвижника пятого века ²³⁹, писавшего: «Слеп тот, кто кричит и говорит: «Сыне Давида, помилуй меня», молящийся телесно и еще не имеющий духовного знания; а некогда бывший слепым, прозревший и увидевший Господа, исповедовавший Его уже не сыном Давида, а Сыном Божиим, поклонился Ему»²⁴⁰. Заметим, что это изречение пр. Марка рассматривается в аскетической письменности как основное свидетельство о молитве Иисусовой.

Юноша, пишет пр. Симеон, «не сделал ничего другого ... как совершал каждый вечер данную ему от святого того старца малую заповедь и таким образом ложился на постель. Когда же совесть говорила ему: «Сделай всячески и другие поклоны и прибавь другие псалмы, и более говори «Господи, помилуй», потому что ты можешь», – он охотно слушался ее и без колебания, как сказанное Самим Богом, так все делал»²⁴¹. Следовательно, это была молитва, где «Господи, помилуй», повторяемое много раз, соединялось с продолжительным произношением псалмов. «Поэтому и слезы каждый вечер текли из его глаз, и он чаще совершал коленопреклонения на землю и на лицо, имея ноги соединенными друг с другом и неподвижными в предстоянии, молитвы же к Богородице читались им болезненно и со стенаниями и слезами, и, как если бы Господь присутствовал телесно, так он припадал к Его пречистым ногам и как слепой просил быть помилованным и душевно прозреть. А как молитва каждый вечер прибавлялась, она продолжалась до полуночи, причем во время молитвы он нисколько не расслаблялся или не нерадел или какой-либо член его тела двигался совершенно даже до поворота глаза или взгляда, но он так стоял неподвижным, как столп некий или как некий бесплотный»²⁴². Пр. Симеон заканчивает следующим образом это описание молитвы Георгия: «Когда он стоял однажды и произносил «Боже, милостив буди мне грешному» более умом, чем устами, Божественное осияние богато

внезапно появилось свыше и наполнило все место»²⁴³. Следует описание экстатического видения света, о котором мы говорим в другом месте ²⁴⁴. Отметим здесь, что повторяемые слова молитвы суть «Боже, милостив буди мне грешному», что они произносятся скорее умом, чем устами (τὼ νοῖ μάλλον ἢ τῷ στόματι), и что эти призывания, хотя и духовные, сопровождаются или предшествуются суровыми телесными усилиями (коленипоклонения, земные поклоны и неподвижность, могущая помочь сосредоточению). В сходном описании видения молодого монаха²⁴⁵ то же «Господи, помилуй» снова повторяется им в забытии: «Я забыл, – рассказывает он, – и место, где я стоял, и кем я был, и где, крича только «Господи, помилуй», как я узнал, приидя в сознание, что это говорю. Но кто был говорящий, отче, или кто движущий моим языком, я не знаю ... Бог знает»²⁴⁶. Но здесь мы находим в начале этого видения молитву Трисвятого «Святой Боже», которую молодой монах произнес всего три раза, из послушания своему духовному отцу, и за которой немедленно последовало видение света. Мы находим у пр. Симеона и другие короткие молитвы, повторяемые пятьдесят раз, в форме: «Господи, прости мне грешному»²⁴⁷. Однако, имя Иисусово явным образом не упоминается в этих коротких повторяемых молитвах.

С другой стороны, выражение «тайное делание» принимает иногда у пр. Симеона более широкий смысл внутренней духовности, противопоставляемой чисто внешнему благочестию. Так, упомянув внешнее делание, «пост, жестокое житие, труды, лохматые волосы, власяницу, сено для подстилки ложа и всякое другое злострадание жизни»²⁴⁸, пр. Симеон говорит: «Все это хорошо, если хорошо исполняется ваше умное и тайное делание (νοερός καὶ κρυπτής ἐργασίας), со знанием и мудростью и смыслом. Но если вне его вы многое воображаете на основании (внешних дел), а может быть и мните быть чем-нибудь, будучи ничем без него, вы как будто похожи на прокаженных, украшенных светлыми одеждами на заблуждение видящим их» ²⁴⁹. Внутренняя молитва противопоставляется телесной молитве, к которой, однако, последняя должна

приводить: «Мы молимся телесно? – вопрошает себя пр. Симеон. – Для того, чтобы мы не пленялись врагом умственно и чтобы постигать благая и чтобы достичь непрерывно молиться духовно по уму»²⁵⁰. Необходимое для такой молитвы сосредоточение духа, таким образом, описывается пр. Симеоном: «Совершивший в совершенном чувстве сердца с радостью отречение от внешних предметов и людей и всего, что в жизни, и получивший забвение таковых, перешедший, как стену, пристрастие, становится как чужой мира и всего того, что в мире, собирая свой ум и единственным деланием (μελέτην) делая память и мысль о смерти. Поэтому он всегда заботится о суде и воздаянии и всецело пленяется в таковых неизреченным страхом от таких мыслей, и от созерцания их поражаемый»²⁵¹.

Можно, следовательно, сказать, что пр. Симеон несколько не отвергает церковные и литургические молитвы с их традиционно установленными текстами, совсем нет, но они не более интересуют его сами по себе, чем как источник личного умиления и слез, если мы внимаем им умом и со страхом Божиим. Цель молитвы, будь то в церкви или наедине в монашеской келий, идет ли дело о покаянной молитве или о прославлении Бога, для него всегда просвещение и единение с Богом. Однако постоянное «тайное делание», краткие и много раз повторяемые молитвы, скорее духом, чем устами, кажется, являются основой его духовной жизни, хотя он не много об этом говорит. При этом применяются телесные приемы, помогающие сосредоточению ума. Возникает вопрос, почему он никогда не говорит о «Иисусовой молитве», с которой его «тайное делание» имеет столько сходства, за исключением призывания имени Иисуса, что является ее центром и отличительной чертой? Совершенно невероятно предполагать, будто пр. Симеон не хотел сделать ее известной миру, он, который проповедовал, что самые возвышенные видения доступны всем христианам и что тяжко заблуждаются те, кто этому не верит. Может быть потому, что молитва Иисусова, хотя и известная, начиная с пятого века, и широко распространенная на Синайской Горе, в Палестине и в Египте, была еще мало известна в Константинополе? Или же он предпочитал еще

более краткие и, может быть, более древние призывания, сосредоточенные на имени «Господь» и ограничивающиеся словами «Господи, помилуй»? И это несмотря на духовность глубоко христологическую. Во всяком случае, пр. Симеон не ограничивался этими внутренними краткими призываниями и в многочисленных молитвах, им оставленных, обнаруживает большое литературное красноречие, которое не могло быть вмещено в краткие стереотипные призывания. Но это никогда не риторика; он поражает своей искренностью, своими внезапными переходами от глубокого покаяния к экстатическим видениям. И особенно он показывает в своих молитвах, что Бог Человеколюбец быстро отвечает на призыв грешника и принимает его в Свое Царство. Кратко говоря, пр. Симеон своим личным примером научает нас молиться.

3. ДУХОВНОЕ РУКОВОДСТВО И ОТЦОВСТВО

Часто пр. Симеона Нового Богослова представляют себе мистиком, который говорил исключительно, или почти исключительно, о высоких духовных состояниях, как бесстрастие, любовь, видение света, обожение и т. д., и не проявлял большого интереса к путям и средствам, ведущим к этой высоте, то есть к отречению от мира, покаянию, борьбе против страстей, подвижнической жизни вообще, о чем преимущественно говорили древние отцы. Такого рода представление, однако, совершенно неточно, так как для пр. Симеона (как и для его предшественников), мистический опыт являлся только увенчанием подвижнической жизни в Боге. Конечно, особое ударение на мистическом опыте, при этом сознательном, характерно для пр. Симеона, тем не менее, аскетическая борьба занимает в его творениях значительное, и даже основное место, хотя тут он может показаться менее оригинальным и просто следующим по пути, начертанному св. отцами²⁵². Отличительною чертою пр. Симеона является то, что он не отделяет аскетического подвига от мистической жизни, постоянно переходя от одного к другому, уделяя особенно много места духовному руководству или, вернее, духовному отцовству.

Необходимость для всякого, кто хочет вести христианскую жизнь и быть спасенным, иметь духовного отца является фактом, неустанно подчеркиваемым пр. Симеоном. У него самого был такой духовный отец в лице пр. Симеона Благоговейного, и он не перестает благодарить Бога за то, что Он ему его послал. «Благодарю Тебя, – пишет он, – что когда я возжелал увидеть одного из Твоих святых и поверил, что найду посредством его милость у Тебя, Ты не только сделал это, Благой, и указал мне на Твоего верного и подлинного служителя – я говорю о блаженном и святом Симеоне – и соблаговолил быть мне любимым им, но даровал мне и тьму других благ, на которые я не надеялся»²⁵³. Следовательно, пр. Симеон основывал свое убеждение в необходимости иметь духовного

отца преимущественно на своем личном духовном опыте. Так, он говорит о грешнике, который «ищет посредника и помощника, как неспособный, очевидно, сам бесстыдно подойти из-за того, что он обременен многими постыдными грехами» ²⁵⁴. Несомненно, только Христос может спасти, но Он Сам указывает духовного отца²⁵⁵ и говорит: «Держись и прилепись к этому человеку, и последуй за ним, так как он поведет тебя и умоет»²⁵⁶. Пр. Симеон поэтому называет своего духовного отца «апостолом и учеником»²⁵⁷ Христа и в одной молитве ко Христу, в которой уподобляет Ему своего духовного отца, говорит: «моего сотрудника и помощника – я говорю о Твоем святом и ученике, и апостоле – я почитал, как Тебя Самого, создавшего меня, любил от души, припадая к его ногам день и ночь, и умолял его: «Если что можешь, помоги мне», – имея уверенность, что сколько он хочет, может у Тебя» ²⁵⁸.

Но чтобы Христос послал такого отца, нужно его искать, с пламенной молитвой и в покаянном духе. «Слушай разумно и не желай оправдывать самого себя, – пр. Симеон обращается к некоему христианину, – но смирись пред Богом и скажи: «Господи, не желающий смерти грешника, но чтобы он обратился и жил, снисшедший ради этого на землю, чтобы воскресить лежащих и умерших грехом, и сподобить их видеть Тебя, истинный свет, насколько возможно видеть человеку, пошли мне человека, знающего Тебя, чтобы служа ему, как Тебе, и подчиняясь ему всей моей силой и исполняя Твою волю в его воле, благоугожду Тебе единому Богу и удостоюсь, грешный, и я Твоего Царства»²⁵⁹. Здесь мы видим некоторое отождествление Христа и духовного отца, но всегда Христос, «единственный истинный Бог», остается истинным отцом, Ему одному должен открываться кающийся, если он еще не нашел духовного отца, и, во всяком случае, не бегать в поисках других, когда он его уже нашел: «Не ходи туда и сюда в поисках знаменитых монахов и не исследуй их жизнь, но если благодатию Божией ты встретился с духовным отцом, ему одному говори, что тебя касается; а если нет, то, созерцая Христа, на Него смотри всегда и имей постоянно Его единого зрителем твоей печали и скорби»²⁶⁰. Пр. Симеон как будто бы

допускает здесь непосредственную исповедь Христу для тех, кто Его уже видит, то есть для достигших высокой степени совершенства, но одновременно он осуждает всякую неверность духовному отцу. Послушание является и путем к совершенству, так как это есть путь отречения: «Те, кто хорошо положил основу веры и надежды, в страхе и трепете, на камне послушания духовному отцу, и надстраивающие без колебания на этом основании послушания, как из уст Божиих предписываемое им, сразу преуспевают отречься от самих себя. Ибо исполняют не свою волю, но волю духовного отца ради Божией заповеди и упражнения в добродетели, соделывают не только отречение от себя, но и умерщвление ко всему миру»²⁶¹. «Духовный отец является врачом, который с большим терпением и всяческою любовью пользуется, как и врач телесный, всеми лекарствами и целебными средствами, чтобы облегчить и исцелить болезни и раны души, каковыми являются страсти и грехи»²⁶². Со своей стороны, духовный сын должен все открывать духовному отцу: «Слушай только наставления твоего отца, – поучает пр. Симеон молодого монаха, – отвечай ему со смирением, и как Богу говори ему твои помыслы вплоть до простого приражения мысли и ничего не скрывай или делай без его ведома, не спи, не ешь и не пей»²⁶³. Отеческая любовь связывает духовного отца с его детьми: «Вы ведь чада Божии, – говорит пр. Симеон, – данные мне Богом в качестве детей, мои внутренности, мои очи. Вы, говоря по-апостольски, моя похвала и отпечаток моего учения»²⁶⁴.

Эти узы любви настолько сильны, что истинный духовный отец не захочет быть спасенным без своих детей. «И я видел другого, – пр. Симеон говорит о себе самом, – так ревнующего о спасении своих братии и желающего его, что он часто молился с горячими слезами от всей души человеколюбивому Богу, чтобы и они также спаслись или чтобы он сам был с ними осужден, так как не хотел по расположению богоподражательному и моисейскому спастись вообще один и сам. Ибо духовно связанный с ними святою любовью во Святом Духе, он не имел произволения войти даже в само царство небесное и разлучиться с ними»²⁶⁵. И он восхищается силою этой любви:

«О узы святые, о сила неизреченная, о душа небесная мудрствующая, лучше сказать богоисполненная и в любви Бога и ближнего всецело усовершенствовавшаяся!»²⁶⁶ В другом Огласительном Слове, очевидно, написанном в старости, пр. Симеон видит себя как бы отцом, духовно питающим своих детей: «Вот я открыл вам, моим друзьям и братьям, скрытые во мне тайны, видя приближающийся очень скоро конец моей жизни ... дабы вы старались подражать, если не кому другому, то во всяком случае породившему вас несомненно отцу и от души возлюбившему, воскормившему также Словом Божиим и напавшему жизнь рождающим хлебом и указавшему шествовать по пути спасительных заповедей Божиих»²⁶⁷. Пр. Симеон молится быть принятым вместе со своими учениками в Царство Божие и созерцать там Христа: «И ликам избранных, решениями ведомыми Тобою, сопричисли меня вместе с моими учениками, чтобы мы все вместе видели Твою Божественную славу и наслаждались, Христе, Твоими невыразимыми благами»²⁶⁸.

Послания пр. Симеона подробно рассматривают тему духовного руководства и особенно отцовства. Так, пр. Симеон пишет, с каким усердием должны мы искать истинных духовных отцов: «Итак, будем искать со тщанием таковых мужей, настоящих учеников Христовых, и будем с болью сердца и с многими слезами целые дни молить Бога, чтобы Он раскрыл очи наших сердец для того, чтобы узнать (его), если таковой найдется в этом лукавом роде, чтобы, найдя его, получить посредством его оставление наших грехов, нам, всею душою слушающим его повеления и заповеди, подобно тому, как он, услышав заповеди Христовы, стал причастником Его благодати и даров и получил власть вязать и решать прегрешения, от Него разжженный Святым Духом»²⁶⁹.

В другом Послании пр. Симеон много пишет о духовном отцовстве, пользуясь образами отцовства телесного: «Мы породили тебя учением, – пишет он духовному сыну, – мы страдали, порождая тебя покаянием, мы породили тебя великим терпением, сильною болью и ежедневными слезами, хотя ты ничего об этом не знал»²⁷⁰. Пр. Симеон учит своих

учеников, как отец, и таким образом живая цепь предания становится действительно личной: «Я захотел оставить тебе это, — пишет он, — как отец своему подлинному и желанному сыну, в качестве приданого и наследства, чтобы ты не думал, что это происходит от других предков, или прадедов, но как полученное нами от них через преемство, и чтобы ты рассматривал и принимал как наше то, что происходит от них. И, получив как отцовское наследство, имел бы, как благодарный сын, больше любви к нам, как нам полагается»²⁷¹. И прибавляет: «И вот что самое важное: чтобы ты не был из-за твоего отречения от нас признан отрекшимся и унижившим Христа и стал бы виновным этого ужасного осуждения»²⁷². Тот, следовательно, кто отрекается своего духовного отца, отрекается от Христа. И пр. Симеон говорит, что, как тот, кто обладает какими-нибудь материальными благами, оставляет их по завещанию своим близким и друзьям или бедным, подобным образом «все те, кто получил духовное дарование от Бога, должны, прежде всего, в изобилии передать его своим духовным чадам, потом своим друзьям и слугам, которых они знают»²⁷³.

Пр. Симеон убежден, что Бог пошлет истинного духовного отца тому, кто этого искренне просит: «Если (Бог) предал Сына Своего на смерть, чтобы мы были спасены Им, каким образом, когда мы просим, чтобы был послан или, вернее, был бы нами узнан и признан Его истинный служитель, который поведет нас ко спасению и научит нас Его воле, Бог скроет от нас и лишит нас путеводителя? Никогда, никоим образом!»²⁷⁴ Убеждение пр. Симеона основано на его вере в спасительное дело Христа. Целым усилием жизни мы умоляем Бога показать нам духовного отца, как это объясняет пр. Симеон: «Если ты хочешь показать себя истинным верным и избранником Христа, покажи такую жизнь, совершай такие действия, приближайся таким образом и проси и умоляй Бога милостынями, постами и молитвами. Он откроет очи твоего сердца, и ты увидишь такого (духовного отца), ты так же, как Корнилий увидел ангела»²⁷⁵. Бог открывает духовных наставников в нашу эпоху так же, как и в древние времена: «Вот почему и тогда и теперь Бог открывает

апостолов, пророков и праведных тем, кто проявляет ревность и заботится о себе самом и вносит свое усилие и творит добро»²⁷⁶. Пр. Симеон настаивает, таким образом, что дары Божии не уменьшены в настоящее время, все зависит от нас. Пр. Симеон призывает, следовательно, принимать истинных отцов, как Самого Христа: «Их нужно принимать, о братья, как Самого Христа, потому что то, что делается по отношению к ним, переходит на нашего Владыку Христа Бога, и Он их усваивает и считает, что Он Сам страдает»²⁷⁷. Нужно, следовательно, знать, что «без отца и духовного учителя человеку невозможно сохранять заповеди Божии и жить хорошо и без упреков, и быть выше сетей диавола»²⁷⁸.

Можно было бы еще долго приводить утверждения пр. Симеона об отцах и учителях духовных: тот, кто отвергает отцов нашего времени, отвергает Христа и апостолов²⁷⁹; их нужно принимать, как Христа, чтобы видеть Самого Христа²⁸⁰; тот, кто не почитает своего духовного отца, не христианин²⁸¹ и т. д. Пр. Симеон дает в заключение настоятельный совет: «Рассмотрев все это в себе самом, о мое чадо любимое и возлюбленное, и научившись ясной и несомненной последовательности вещей, поспеши, насколько у тебя есть силы, не только на словах, но в самих действиях, стать христианином. Прибери отца, прибери учителя, прибери посредника и посланника, и поручителя пред Богом. Привяжись любовью и верою, страхом и желанием (к духовному отцу), как к Самому Христу, чтобы ты соединился им и в нем со Христом и чтобы ты показал себя участником и сонаследником Его вечной славы и царства, поя и прославляя Его со Отцом и Его Пресвятым Духом»²⁸². Напротив, как пр. Симеон пишет в другом послании, «те, которые не имели отца, не стали, во всяком случае, сыновьями кого бы то ни было. А не ставшие сыновьями ясно, что и не родились. А не родившиеся, не были и произведены на свет; а не произведенные на свет совсем не оказались в умственном мире, но как не находятся в этой жизни телесно не родившиеся, так и не родившиеся духовно не бывают в умственном мире и не входят в него, то есть в его чудесный свет, куда Бог вводит верующих в Него»²⁸³. «Но, – продолжает пр. Симеон, – тьма и

огонь, и вечное мучение ожидают рожденных только телесно, не рожденных же духовно по решению Господа Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа: «Если кто не родится свыше, – говорит Он, – не войдет в Царство Небесное» (Ин.3:3)²⁸⁴. Пр. Симеон понимает, следовательно, эти слова Христа, которые толкуются обыкновенно как относящиеся ко крещению, как относящиеся к духовному рождению, даваемому духовным отцом своему сыну²⁸⁵. Нужно, следовательно, иметь духовного отца, чтобы родиться свыше, потому что «как по плоти рождаемые дети без отца не сеются и не рождаются, так невозможно родиться свыше не имущему Духа... И как плотской отец порождает и плотских сыновей, так и духовный муж желающих стать подлинными его сыновьями делает духовными»²⁸⁶. Отеческая любовь является характерной чертой истинного духовного отца, но только у лица, достигшего бесстрастия, она приносит свои плоды. Такое лицо может тогда пользоваться разными приемами, чтобы достичь пастырской цели. «Если тот, кто притворяется добродетельным для обмана многих и гибели, действительно жалок, – говорит пр. Симеон, – и является осужденным Богом и людьми и вызывающим отвращение, ясно, что притворно изображающий, по примеру святых отцов, некую страстность, будучи сам бесстрастным, для спасения и пользы многих, достоин похвалы и блажен»²⁸⁷.

Духовный отец – это новый Моисей, посланный Богом, чтобы избавить нас от ига духовного фараона, дьявола, и от земли греха, Египта. Пр. Симеон долго развивает эту тему в 18-ом Гимне. Он здесь особенно имеет в виду своего духовного отца, Симеона Благоговейного²⁸⁸. «Кто, привлеки меня, спрашивает себя пр. Симеон, – направил к этим благам, кто возвел меня из глубины мирского обмана? Кто отделил от отца и братьев, и друзей, родственников и удовольствий, и мирской радости? Кто мне подсказал путь покаяния и плача, где я нашел день, не имеющий конца?»²⁸⁹ Это Симеон Благоговейный: «Он был ангелом, не человеком. Однако он человек, им мир поругаем бывает и змий попирается, и бесы трепещут его присутствия»²⁹⁰. Это он зовет пр. Симеона следовать за ним: «Иди сюда, мое чадо, я отведу тебя к Богу!»²⁹¹ И так как пр.

Симеон колебался, его духовный отец сказал ему: «Зажги большой огонь, чтобы я вошел внутрь него, и если я не останусь неопаленным, не следуй за мной!»²⁹² «Эти слова меня поразили, – рассказывает пр. Симеон, – я исполнил поведенное, и пламя разжигалось, и он стал посреди его, неповрежденный и нетронутый, и призывал меня. «Боюсь, – сказал я, – владыка, я грешник!» Он вышел (из огня), пришел ко мне и обнял меня. «Почему ты испугался, – сказал он мне, – что ты трусишь и дрожишь? Чудо велико и ужасно, но ты увидишь большее, чем это»²⁹³. Наконец, чтобы победить боязнь пр. Симеона, его духовный наставник «привел его ближе, – и, как рассказывает пр. Симеон, – заключил в свои объятия и снова облобызал святым лобзанием (φιλήματι ἁγίῳ), и он весь заблагоухал запахом бессмертия. Я поверил, возлюбил последовать за ним и возжелал стать рабом его одного»²⁹⁴. Этот рассказ, вероятно символический, но вместе с тем автобиографический, показывает тесные узы духовной любви, объединяющие наставника и ученика, и как эта любовь духовного отца побеждает всякий страх. Он показывает также, что для того, чтобы избрать духовного отца и последовать за ним, нужно сначала поверить ему. Далее следует рассказ об испытаниях, встреченных пр. Симеоном, преследования фараона и всей его армии, и как «Моисей» приходил ему на помощь и укреплял его. «Они увидели меня, – продолжает пр. Симеон, – ставшего светом твоими молитвами, и стали все тьмою, и я сейчас один». «Смотри, – ответил мне Моисей, – и не будь дерзким... Идем, обратимся в бегство! Так повелевает Бог, и Христос будет сражаться вместо нас с египтянами». «Идем, – сказал я, – господин, я не отделись от тебя, не нарушу твою заповедь, но сохраню их все»²⁹⁵.

В 20-ом Огласительном Слове пр. Симеон указывает на другую важную черту жизни под руководством духовного отца, а именно на подражание духовному отцу, а вместе с ним Христу. Пр. Симеон начинает с настаивания на необходимости молиться Богу, чтобы Он послал духовного отца. «Брат, – говорит он, – усердно моли Бога, чтобы Он указал тебе человека, способного хорошо упасти тебя. Ты должен слушаться его, как Самого Бога,

и без сомнения совершать то, что он тебе говорит, если даже приказываемое кажется тебе, согласно с твоим представлением, противным и вредным»²⁹⁶. Дух Святой показывает нам духовного отца, и нужно слушаться призыва Духа и быть верным тому, кого Он посылает: «И если сердце твое имеет больше доверия от благодати к тому, кого ты уже имел духовным отцом, твори то, что он тебе говорит, и спасайся... Если же Дух Святой пошлет тебя к другому, не колеблись несколько... Поступи, следовательно, брат, и ты, как мы сказали, и уйди к человеку, которого Бог, или тайно через Самого Себя, или явно через Своего раба, укажет тебе... И, как бы видел и говорил с Самим Христом, так почитай его и так учись у него тому, что полезно»²⁹⁷.

Послушание духовному отцу не является, таким образом, абсолютным, но вдохновляется Святым Духом. Или, вернее, оно становится таковым только после того, как Дух указал человека, за которым нужно следовать. В таком случае, вместе с духовным отцом и следуя за ним, ученик должен идти туда, куда он его ведет – в чужую страну, на гору Преображения, посреди городов. И всегда с неколеблющейся верою. «Если ты увидишь его, – продолжает пр. Симеон, – ядущего вместе с блудницами и мытарями и грешниками, не помысли ничего страстного или человеческого, но все только бесстрастное и святое, и «Я был всем для всех, чтобы всех приобрести» помышляй в своем уме, видя его снисходящего к страстям. Но даже видя глазами, не доверяй им совсем. Заблуждаются и они, как я научился на деле»²⁹⁸. Если ученик приглашен ко столу, как на Вечери, – пр. Симеон все время говорит в этой евангельской перспективе – он должен всегда все принимать смиренно: сидеть рядом с наставником, допускать, чтобы ему умывали ноги, «чтобы ты научился из того, что с тобою делается, великой высоте богосоделяющего (θεοποιοῦ) смирения, и тогда больше получишь пользы, если у тебя есть сознание, чем когда ты умывал бы ноги твоего отца»²⁹⁹. Тем не менее, существуют границы, которые не полезно переступать: «Но упасть на перси твоего отца тебе не полезно, ибо если и Иоанн от большой любви ко Христу, как к человеку, дерзнул (на

это), но и он вместе со всеми получил повеление называть себя бесполезным рабом, когда все сделает»³⁰⁰. Он также должен следовать за своим духовным отцом на страдание, в его темницы, на смерть, похоронить его в могиле. «Верь, что он со дерзновением предстоит пред Богом, хотя ты и положил тело его во гробе, и без колебаний призывай его ходатайства. И он поможет тебе здесь и сохранит тебя от противников, и примет тебя при исходе твоём из тела, и приготовит тебе вечную обитель»³⁰¹. Наконец, он должен следовать за наставником в Пятидесятнице: «Ибо найдет на тебя и ныне равная сила Пресвятого Духа, не в виде являемая чувственного огня, ни с большим шумом и бурным вдохновением – это было тогда ради неверных, – но в виде умного света, со всякой тишиной и радостью умственно явится тебе то, что является предначинанием вечного и первого света и отблеском, и светочем пребывающего блаженства»³⁰².

Можно, следовательно, сказать, что для пр. Симеона духовный отец был харизматическим лицом, живым образом Христа, Самим Христом. Слушаться его – это значит подражать Христу во всей Его земной жизни, переживать главные события Евангелия – Преображение, Страдания, Смерть и Воскресение. И даже за пределами жизни Христа, в Пятидесятнице, воспроизводимой внутренне в каждом подлинном христианине с неуменьшенной силой со времен апостольских. Святой Дух посылает духовного отца, как плод наших исканий и напряженных молитв. Духовный отец порождает нас для духовной жизни, без него мы даже не родились для вечной жизни. Он ведет нас и соединяет со Христом. В его выборе, как и в нашей верности ему, соединяются свобода человека и всецельный ответ на Божественный призыв. Отецеская любовь соединяет духовного отца с его чадами.

4. СВЯТАЯ ЕВХАРИСТИЯ

Центральное в жизни Церкви с самого ее возникновения таинство святой Евхаристии, богословие и духовность которого выражены в анафорах древних литургий, нашло значительное место в творениях святых отцов. Ему не посвящали отдельных догматических трактатов систематического характера, однако таинство Евхаристии стало предметом благочестивых созерцаний и богословских размышлений крупных церковных богословов, как св. Игнатий Антиохийский, св. Иринея Лионский, св. Кирилл Иерусалимский, св. Григорий Нисский, св. Иоанн Златоуст в особенности, св. Кирилл Александрийский и пр. Иоанн Дамаскин (мы упоминаем только греческих отцов). Евхаристия рассматривается у них в общих рамках тайны спасения и в ее значении для христианской жизни. Но если посмотреть на специфически монашескую письменность, аскетическую и даже мистическую, можно увидеть, что место, посвященное Евхаристии, причастию Тела и Крови, и ее значению для духовной жизни, сравнительно ограничено. Не потому, что древние монахи не причащались или причащались редко, напротив, у нас много свидетельств, что монахи, даже отшельники, причащались ежедневно или, по крайней мере, раз в неделю, в некоторых местностях, во всяком случае³⁰³, но их духовность была скорее сосредоточена на молитве и аскезе и они не особенно любили богословские дискуссии. Так, в Изречениях подвижников пустыни и в Лестнице пр. Иоанна Лествичника, этих двух основных памятниках монашеской духовности, причащение хотя и предполагается, но редко упоминается, и притом скорее мимоходом. Исключение составляет пр. Исихий Синайский, у которого имеется замечательная страница о связи между приобщением и хранением сердца³⁰⁴.

Значение пр. Симеона Нового Богослова состоит в том, что он, может быть, первый среди аскетических писателей, отводит св. Евхаристии главное место на пути к Богу. Верный в основном отеческому преданию, он много говорит о св.

Евхаристии в одному ему присущей манере. Не вдаваясь в излишнюю систематизацию, мы постараемся последовательно изложить его учение о Святом Причастии и о его практическом применении.

Можно было бы сказать, что основная мысль пр. Симеона касательно Евхаристии состоит в том, что причащение евхаристических даров вотелесняет нас Телу Христову, рожденному от Девы Марии, также как и Церкви, которая тоже есть Его Тело, и дарует Божество тем, кто причащается достойно и с верою: «(Христос), став однажды нашим сродником по плоти, – пишет пр. Симеон, – и соделав нас сопричастниками Своего Божества, сделал всех таковых своими сродниками. А так как преподанное нам через причастие Божество неделимо и нераздельно, совершенно необходимо, чтобы и мы, воистину ему приобщившиеся, были бы нераздельными со Христом одним Телом во едином Духе»³⁰⁵. Это постоянное вотелеснение: «Это таинство не только было... от начала Христовым во всем мире, но и на каждом из древних святых произошло и доньше всегда бывает. Потому что, принимая Дух нашего Владыки и Бога, мы становимся сопричастниками Его Божества и сущности. А вкушая Его всенепорочную плоть, я говорю о Божественных Тайнах, мы становимся воистину всецело сотелесниками Его и сродниками»³⁰⁶. Для того, чтобы показать всю действительность этого вотелеснения, пр. Симеон ссылается на Еву: «Как Ева, – говорит он, – была взята из плоти и из костей Адама, и оба были одной плотью, так и Христос, преподав нам Себя в причастии из Своей плоти и из Своих костей... из них самих дает нам есть и едиными с Собою через это причастие делает нас»³⁰⁷. Благодаря причастию, мы имеем в себе всего воплощенного Бога, но это духовное единство, и Христос не рождается телесно от нас, как от Матери Божией, телу Которой мы приобщаемся во Христе. «Эту Его пречистую Плоть, которую Он восприял из чистых ложен всепречистой Марии и Богородицы, с которою Он и родился телесно, от нее Он преподает нам в пищу. И вкушая ее, мы имеем в себе всего воплощенного Бога и Господа нашего Иисуса Христа, Самого

Сына Божия и Сына Девы и всенепорочной Марии, сидящего одесную Бога и Отца, каждый из нас верных, достойно вкушающих Его плоть ... никогда из нас не происходящего или телесно рождаемого и отделяющегося от нас. Ибо Он больше не познается по плоти, будучи в нас, как младенец, но пребывает бестелесно в теле, неизреченно смешивающийся с нашими сущностями и природами и обоготворяя нас, как сотелесных Ему, сущих плотью от Его плоти и костью от Его костей»³⁰⁸.

Это вотелеснение, действительное и вместе с тем духовное, таинство Евхаристии, является, по пр. Симеону, великим таинством Божиим: «Это самое большое (дело) в нас Его несказанного строительства и превышающего слово снисхождения, это полное всякого ужаса таинство»³⁰⁹. Пр. Симеон говорит так о двойном характере причастия с его благодатью Божества и плотию, происходящей от Девы Марии: «Благодать Духа, то есть огонь Божества, есть Спасителя нашего и Бога, из Его природы и сущности, а тело Его не оттуда, но из пречистой и святой плоти Богородицы и из всепречистых Ее кровей, из которой взяв ее, Он ее усвоил... Таким образом Сын Бога и пречистой Девы и преподает святым из природы и сущности Его соприисусущного Отца благодать ... Духа, то есть Божество ... а из природы и сущности подлинно и поистине родившей Его плоть, воспринятую от Нее»³¹⁰. И как заключение: «Плоть Господа есть плоть Богородицы, и причащающиеся самой обожением плоти Господа, мы исповедуем и веруем причащаться вечной жизни, если только не едим ее недостойно и более на собственное осуждение»³¹¹.

Пр. Симеон часто возвращается к этому телесному родству со Христом, как вытекающему из причастия, но он считает нужным сопровождать его богословскими уточнениями, чтобы избежать всякого ложного толкования. Так, сказав, что «все верующие в Него (Христа) становятся в Духе Божиим Его сродниками и одним телом»³¹² и «таким образом, духовно соединенные и прилепляемые Ему, будем каждый с Ним во един Дух и также во одно тело, потому что телесно едим Его Тело и пьем Его Кровь»³¹³, пр. Симеон уточняет: «Одним не по ипостасям, но по природе Божества и человечества едиными.

По природе Божества, как и сами становящиеся богами по положению (θεοσι), а по природе человечества, как ставшие Его сродниками и братьями»³¹⁴. Пр. Симеон даже говорит, что верующие, причащающиеся Тела и Крови Христа, предопределены ко спасению: «Прежде веков (Бог) предопределил, чтобы те, кто уверуют в Него и крестятся во имя Его, то есть во имя Отца и Сына и Святого Духа, и съедят пречистое Тело Его Сына и испиют честную Кровь Его, были оправданы от греха, освобождены, значит, и прославлены и стали причастниками вечной жизни»³¹⁵.

Евхаристические Дары суть вечные блага, приготовленные Богом любящим Его: «Они не ограничиваются местом, ни скрываются где-нибудь во глубине, ни содержатся в последних (пределах) земли или моря, но находятся перед тобою и перед твоими очами. Каковы же они? Вместе с отложенными (нам) благами на небесах, само Тело и Кровь Господа нашего Иисуса Христа, которые мы ежедневно видим и едим и пьем, они по общему признанию суть эти блага. Вне их ты не сможешь нигде найти даже одного из них, если даже обежишь все творение»³¹⁶. Понять это можно только из опыта: «Если ты хочешь узнать, что сказанное мною правда, стань святым деланием заповедей Бога и таким образом причащайся Святых (Тайн). И тогда ты узнаешь в точности силу сказанного»³¹⁷. Тесная связь между исполнением заповедей Божиих и причащением, так же как их важность в духовной жизни, ярко выражены в этих словах пр. Симеона. Но так как он предвидит, что утверждения могут вызвать сомнения и показаться преувеличенными, пр. Симеон говорит еще: «Не уподобляйся никак и ты иудеям, ропща и говоря: «Разве этот хлеб не находится на дискосе и вино в чаше, которые мы каждый день видим и едим и пьем? Как этот говорит, что это есть то благо, которого «глаз не видел и ухо не слышало и на сердце человека не взошли?» (1Кор.2:9)³¹⁸ И он отвечает, что, чтобы распознать это таинство, нужно быть взысканным Богом³¹⁹.

Причащение есть воскресение к вечной жизни: «Причащение Божественных и пречистых Тайн есть вечная жизнь и ... Господь говорит, что воскресит в последний день тех, кто имеет вечную

жизнь»³²⁰. Опираясь на слова Господа, пр. Симеон сравнивает единство, даваемое нам причастием, с тем, которое имеют Отец и Сын между Собой: «Сын Божий открыто провозглашает, что наше единство с Ним становится через причастие таковым, какое единство и жизнь есть у Него с Отцом. Ибо как Он естественно соединен собственному Богу и Отцу, так, Он говорит, что и мы за то, что едим Плоть Его и пьем Его Кровь, по благодати соединены с Ним и живем в Нем»³²¹. Это постоянное нисхождение Сына. «Но чтобы мы не думали, что все сводится к видимому хлебу, ради этого Он многократно говорил: "Я... хлеб, нисходящий с неба» (Ин.6:41). И Он не сказал «нисшедший», ибо это означает снизойти единожды. Но что? «Снисходящий», говорит, постоянно, значит, и всегда нисходящий на достойных и теперь ежечасно приходящий»³²².

Пр. Симеон настаивает, однако, на духовном характере причастия. «Чтобы ты не подозревал чего-нибудь телесного и не помыслил бы чего-нибудь земного, но чтобы ты видел умными очами и этот маленький хлеб, небольшую обоготворенную (θεοποιηθεῖσσαν) частицу и ставшую всю подобной нисходящему с неба хлебу, который есть истинный Бог и хлеб и питье бессмертной жизни, так, чтобы пребывая в неверии и в видимом только хлебе всеми чувствами, не съел хлеб не небесный, но только земной, и лишился жизни, как не съевший духовно небесный хлеб»³²³. Только сознательное причащение обоженному Телу оживотворяет: «Кому, следовательно, (плоть) не приносит пользы? Людям, говорящим, что Он простой человек, а не Бог. Итак, если и ты сам, верный, причащаешься только хлеба, а не обоженного Тела, как бы принимая всего Его Самого, Христа, то как ты надеешься получить от Него жизнь и иметь ее ясно ощутимо (εὐαίσθητως), когда Господь говорит... «Плоть не пользует ничем, Дух есть животворящ» (Ин.6:63)? Действительно, Дух является истинной пищей и питием, Дух есть превращающий хлеб в Тело Господне, действительно Дух есть очищающий нас и делающий нас достойными причащаться Тела Господа»³²⁴. Здесь утверждается предложение Евхаристических даров Духом в Тело и Кровь Господню, всецело обоженные. Евхаристия – наша пища, которую нам

дает Бог: «Таким образом и добрый наш Владыка и Бог располагается в рабах Своих и по человеколюбию и благодати сыновьях. Преподает Себя им, «хлеб, нисходящий с неба и дающий жизнь миру», и из Него и с Ним они постоянно питаются в сытость и переключаются к вечной жизни причастием, освящаемые душой и телом»³²⁵. Более того, это «пища ангелов, небесный хлеб, которым питаемые все неведущие силы небесные бессмертно оживляются»³²⁶.

Евхаристия – это свет, как и все, относящееся к Богу: «Христос Иисус, Спаситель и Царь всего, свет; Хлеб пречистой Плоти Его – свет; чаша драгоценной Его Крови – свет»³²⁷. Нужно поэтому видеть этот свет Божества во Святых Дарах, дабы причастие их было подлинным: «Не только в одном хлебе и в вине причастия, – говорит пр. Симеон, – дается отпущение грехов и приобщение жизни, но и в сопоследующем и смешивающемся с ними таинственно (μυστικῶς) и неслиянно Божестве. «Таинственно» же называется потому, что Оно открывается не всем, но достойным вечной жизни, и делает видящих Его сыновьями света и сыновьями дня. Ибо не видящие света, хотя он и светит ясно, сидят во тьме»³²⁸. Слава Божия открывается в причастии, иначе оно не было бы достаточно для отпущения грехов: «А что крещения только не достаточно нам для спасения, – говорит пр. Симеон, сравнивая оба таинства, придавая при этом большее значение причастию, – но что и приобщение Плоти Иисуса и Бога и Его драгоценной Крови для нас более свойственно и необходимо, послушай то, что следует: «...Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь во Мне пребывает и Я в нем» (Ин.6:56). Когда это произошло и мы были духовно крещены Всесвятым Духом ... и воплощенное Слово вселилось в нас, как свет, через приобщение пречистого Его Тела и Крови, мы увидели Его славу, славу как Единородного от Отца. Рожденные Им ... и от Него духовно, и когда Он вселился в нас телесно и когда мы вселились в Него сознательно, тогда, немедленно в то время, в тот же час, когда это случилось, мы увидели славу Его Божества, славу как Единородного от Отца, то есть такую, какую не имеет никто другой, ни ангел, ни человек. Ибо, как один Бог Отец, один Его

Единородный Сын, так едина обоих слава, извещаемая и открываемая всем, кому Сын желает через исходящего Духа от Отца»³²⁹.

Те, кто причащается без сознания этой благодати, не становятся причастниками Божества Христа. «А если ядущие Его Плоть, – говорит пр. Симеон, – и пьющие Его кровь имеют вечную жизнь по Его Божественному изречению, мы же, ядя их, не чувствуем ничего большего чувственной пищи происходящим в нас, и не получаем в сознании другой жизни, то следовательно мы приобщились простого хлеба, а не также и Бога»³³⁰. Божество видимо душевными очами: «Ибо если Христос Бог и человек, и Его святая Плоть не только плоть, но Плоть и Бог нераздельно, но и неслиянно, то будучи видимым по плоти, то есть хлебом, для чувственных глаз, невидимым же по Божеству для чувственных, Он созерцаем душевными очами. Поэтому Он говорит в другом месте: «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь во Мне пребывает и Я в нем" (Ин.6:56). И не сказал «в них пребывает и они в Нем», но «во Мне», то есть в Моей славе, в Моем свете, в Моем Божестве»³³¹. Христос, следовательно, пребывает в Евхаристических дарах в двух природах, Божестве и человечестве, и их причастие, как повторяет много раз пр. Симеон, – сознательный акт: «Если мы считаем, что все это бывает в нас бессознательно и бесчувственно, кто сможет по достоинству оплакать наше бесчувствие? Действительно, никто»³³². Пр. Симеон провозглашает блаженными тех, кто ежедневно причащается сознательно: «Блаженны ежедневно ядущие Христа с таким видением и ведением, как пророк Исайя уголь, ибо они очистятся от всякой грязи души и тела»³³³.

В другом месте пр. Симеон настаивает на двойном характере причащения, чувственном и духовном, и говорит, что единственно сознательное причащение действительно и соответствует двум природам Христа. Он противопоставляет, таким образом, чувственные хлеб и вино духовным дарам (противопоставляя также Евхаристию другим церковным чинопоследованиям). «Вместо стола, наполненного изобилием яств, – говорит он в Нравственном Слове «О праздниках», – да

будет тебе один хлеб жизни, не чувственный и видимый только, но в чувственном и через него ставший для тебя как чувственный и даваемый Сам Хлеб, сходящий с неба и дающий миру жизнь, ядущие который не только питаются, но и оживляются и, живые, как из мертвых восстают. Это для тебя наслаждением и пищею да будет ненасытной и неиздеваемой; вино же – не как это вино видимое, но кажущееся вином, а мыслимое Кровью Бога, неизреченным светом, несказанной сладостью, веселием вечным. Если ты будешь всегда достойно пить его, ты не возжаждешь вовеки, только чтобы это было в чувстве души, в готовности к миру ее сил»³³⁴. Сознание воистину есть условие действительности причастия: «Если в чувстве и знании, то ты достойно причащаешься; если же не так, во всяком случае ты ешь и пьешь недостойно. Если ты приобщился в чистом созерцании, чего ты приобщился, вот ты стал достойным такой трапезы; а если ты не стал достойным, ты не прилепишься, никоим образом не соединишься с Богом. Да не воображают недостойно причащающиеся Божественных тайн, что посредством их просто так прилепляются и соединяются с невидимым Богом. Этого не будет с ними никоим образом и никогда не будет! Потому что только одни удостоиваемые причастием Божественной плоти Господней откровения умным прикосновением невидимого Божества в умных очах и устах видеть и вкушать, познают, что благ Господь, ядущие и пьющие не только чувственно чувственный хлеб, но и Бога вместе с тем в нем, в двойных чувствах одинаковым образом питаемые одним видимо, а другим невидимо. Они соединяются двойному по природам Христу двояким образом, становясь Ему сотелесными и сообщниками славы и Божества»³³⁵. И пр. Симеон снова утверждает, что сознательное причащение есть единственно действительное: «Ибо так соединяются с Богом достойно и в знании и созерцании таинства ядущие от этого хлеба и пьющие от этой чаши благочувствительной душой и сердцем, а недостойно это делающие пусты от дара Духа Святого, питающие только тело, а не собственные души»³³⁶.

Такого рода крайние высказывания о необходимости сознательного причащения вызывали, как можно было ожидать, протесты. Пр. Симеон отвечает своим критикам, что причастие, будучи светом, не может оставаться незамеченным теми, кто его получает. «Но не шуми, – говорит он, – слыша истину, возлюбленный, разъясняемую тебе нами. Ибо если ты исповедуешь, что Плоть Господа есть хлеб жизни и что Он дает жизнь, и Кровь Его знаешь, что она дает жизнь причащающимся и становится в пьющем, как источник воды, скачущей в жизнь вечную, каким образом, скажи, ты, причащаясь их, ничего больше не прибавляешь (себе), но если и ощущаешь, может быть, некую малую радость, остаешься снова спустя немного времени, каким был и раньше, не чувствуя в себе никакого прибавления жизни или бьющего источника, или видя какой бы то ни было свет? Потому что этот хлеб чувственно кажется (обыкновенным) хлебом тем, кто не стал выше ощущений, а умственно же есть неуместимый и неприступный свет.

Также и вино, и оно подобно свету, жизнь, огонь и вода живая есть. Следовательно, если, ядущий и пьющий Божественный хлеб и вино радости, ты не будешь знать, жил ли ты неуничтожимой жизнью, принял ли внутрь себя световидный этот и огненный хлеб, как пророк, пил ли ты Владычную Кровь, как скачущую и говорящую воду, если ты ничего из этого никоим образом не был в созерцании и причастии, каким образом ты воображаешь, что стал общником жизни? Каким образом ты считаешь, что ты прикоснулся к неприступному огню, и как полагаешь, что вообще причастился вечного огня? никоим образом никак это с тобой не произошло, бесчувственно расположенным к таковым вещам. Но свет освещает тебя, сущего слепым, согревает тебя огонь, но не касается, жизнь осенила тебя, но не соединилась с тобою, живая вода прошла сквозь тебя, как через желоб твоей души, так как не нашла достойного себя приема» ³³⁷.

Причащение – это Пасха, переход из мира чувственного в мир умопостигаемый, чтобы там царствовать со Христом: «Если ты так празднуешь, – пишет пр. Симеон, – и так причащаешься Божественных тайн, вся жизнь да будет тебе одним праздником

и даже не праздником, но поводом для праздника и одной Пасхой, переходом от видимых к умопостигаемым и выселением, где всякая тень и всякий образ и нынешние символы прекращаются, и, чистые, мы будем чисто наслаждаться вечно чистейшей жертвой в Отце Боге и Единосущном Духе, непрестанно видящие Христа и видимые Им, со Христом сопребывающие, со Христом соцарствующие, больше чего нет ничего в Царстве Небесном»³³⁸.

В Гимнах пр. Симеон глубже раскрывает личную, экзистенциальную сторону причащения и служения Евхаристии. Он потрясен, как он, недостойный, был допущен стать, совершая таинство Евхаристии, служителем Пресвятой Троицы. «Как я ... был удостоен, – спрашивает он сам себя, – ... стать служителем Божественных тайн и священником Пречистой Троицы?»³³⁹ Потому что это служение выше ангельского, так как оно дает прикасаться к недоступному Богу: «Ибо где полагается хлеб и льется вино во имя Твоей Плоти и Крови, Слове, там Ты Сам, Бог мой и Слово, и они становятся воистину Твоим Телом и Кровью, наитием Духа и силою Вышнего. И, дерзающе, мы касаемся неприступного Бога, вернее, Живущего в свете, неприступном не только этой тленной и человеческой природе, но и всем умным воинствам ангельским. Вот это несказанное, вот сверхъестественное дело и предприятие, которое я назначен совершать. Оно убеждает меня видеть смерть перед моими глазами. Вот почему, оставив радоваться, я был объят страхом, узнав, что невозможно мне и всем, я думаю, достойно совершать священное служение и иметь в теле такую ангельскую жизнь, вернее, жизнь выше ангелов, чтобы ... стать по достоинству более близким, чем они, как касающийся руками и устами ядущий Того, около Которого они стоят кругом в страхе и с трепетом»³⁴⁰.

Пр. Симеон прославляет поэтому таинство и полученный им дар – что он был удостоен держать существенно в руках своих Плоть Господа. В то же время он подчеркивает жертвенный характер Евхаристии. Все это в качестве личной исповеди: «Ты, неприступный серафимам, Творец всяческих, Создатель и Владыка, Ты не только видишь и говоришь со мною

и питаешь, но и удостоил меня существенно Твою Плоть и держать и есть, и пить Твою всесвятую Кровь, излившую для меня, когда Ты был заклан. И Ты соделал меня, которого Ты знаешь, служителем и литургом и таинником их»³⁴¹. Причастие дает ему такую чистоту, такой свет, что он сам удивляется. Потому что мы не можем вынести видение Христа, «даже если веруем, что принимаем Тебя всего от Духа, Которого Ты даешь, о Боже мой, и пречистых Крови и Плоти Твоих, причащаясь которых, мы исповедуем, что нераздельно держим и едим Тебя, Боже, и неслиянно. Ибо Ты не приобщаешься тления или скверны, но преподаешь мне Твою нетленную чистоту, Слове, и омываешь скверну моих зол, и изгоняешь мрак моих грехов ... и делаешь меня светом, прежде омраченного, и прекрасным меня двояко соделываешь, облистаешь меня сиянием бессмертия, и я поражаюсь и горю внутренне, желая поклониться Тебе Самому»³⁴².

Пр. Симеон озабочен парадоксальной антитезой «держимого-недержимого» и «видимого-невидимого», выявляемой Богом в причастии Его Тела и Его Крови, подаваемом Им нам без какого-либо принуждения. «Господь сказал, – говорит он, – что ядущие Его Плоть и пьющие Его Кровь в Нем пребывают, но и что Сам Владыка обитает в них. Говоря это, я провозглашаю Недержимого (ἀληπτον) держимым, и что в держимом теле находится Недержимый, и что совершенно Недержимый является держимым и видимым. И я не знаю, о несчастный, что в тех, в которых Ты хочешь, Ты существуешь, как чувственный, держимый и вместимый, и видимый Создатель. Но в нечистых, как я, и недостойных, Ты вернее боготворишь Твое чувственное Тело и Кровь и изменяешь его неизменно неудержимое и совсем несхватываемое, вернее же воистину пересозидаешь его в духовное, невидимое»³⁴³. Следовательно, пр. Симеон утверждает здесь, что евхаристические Тело и Кровь становятся для недостойных всецело духовными и потому неудержимыми. И он объясняет: «Как некогда, когда двери были затворены, Ты вошел и вышел, и как Ты стал невидимым из глаз Твоих учеников при преломлении хлеба, так и теперь Ты совершаешь

хлеб и соделываешь Твое духовное Тело. И я думаю обладать Тобою, хочешь ли Ты или не хочешь, и я считаю, причащаясь Твоей Плоти, что приобщаюсь и Тобою, и настроен бываю, как святой, о мой Христос, как наследник Бога и Твой сонаследник и брат, и причастник вечной славы. Из этого, однако, я показываю, что я совсем бесчувственный»³⁴⁴. Как раз духовный характер причащения не позволяет недостойным действительно причащаться, и они не получают от причастия никакой пользы. Напротив, человек, очищенный покаянием и слезами, причащается обоженного Тела как Самого Бога и всецело обожается сам: «Ибо очистившись покаянием и потоками слез, – говорит пр. Симеон, – причащаясь обоженного Тела, и я становлюсь Богом неизреченным соединением. Смотри, какая тайна! Душа, таким образом, и тело ... единое в двух сущностях. Итак, эти оба, единое и двойственное, причастившись Христу и испивши Крови, обеими сущностями, а также природами соединившись с моим Богом, становятся Богом по причастию и называются одноименно по Его имени, Которому они причастились существенно»³⁴⁵.

С другой стороны, Хлеб и Вино причащения – это Святой Дух, как утверждает пр. Симеон: «Какой готовый хлеб или вино в мире, – это говорит Христос, – как Моя благодать, как Божественный Дух, как Хлеб жизни, который Я подаю, Мое Тело и Кровь, ядущим и пьющим чистым сердцем и верою несомневающейся, со страхом и трепетом, Меня умственно и чувственно?»³⁴⁶ Это Хлеб, дающий бессмертие: «Это есть и Хлеб, оттуда (с небес) нисходящий, так что ядущие его совершенно никогда не видят смерти, ибо, будучи бессмертными, они навсегда будут всецело разоблачившимися от тления, облачившимися же в нетление, отбросившими смерть и прилепившимися к жизни. Они становятся нетленными и бессмертными и вследствие этого называются небесными»³⁴⁷.

В другом месте пр. Симеон, говоря о Пресвятой Троице, Которая в то же время и Единица, утверждает, что Она «хлеб и вино, новая приправа верных, пиршество, наслаждение, которым мы таинственно наслаждаемся»³⁴⁸, – очевидный намек на причащение, которое таким образом связывается с видением

Бога. Пр. Симеон обращается с молитвой к Богу, чтобы Его Небесный Хлеб был его спутником в момент смерти, его одеянием и его диадемою: «Этого мы просим и теперь, – говорит он, – об этом мы Тебя умоляем, это, мы припадаем, получить неотъемлемым, Спасе, дабы, как теперь мы питаемся, Всежалостливый, от этого хлеба, умственно нисшедшего с неба и преподающего жизнь всем причастникам, так и при отбытии и творяще путь к Тебе, мы имели бы его попутчиком, помощником и избавителем, и с ним и посредством его мы были бы приведены к Тебе, Спасе, и чтобы он, Владыка, покрыл бы на Страшном Суде наши грехи, чтобы они не открылись бы и не явились бы всем ангелам и людям, но чтобы он был бы нам светоносным одеянием и славою и диадемою во веки веков»³⁴⁹.

Пр. Симеон как будто бы делает здесь известное различие между Хлебом, духовно сшедшим с неба, и Всежалостливым Спасителем, дающим его³⁵⁰. В другом месте пр. Симеон говорит о «Чаше Божественного питья и о бессмертном потоке»³⁵¹. Еще в другом месте, в символическом истолковании Ветхого Завета, пр. Симеон говорит, что манна именовалась «хлебом и пищей ангелов», но что она не давала бессмертие, в то время как «Плоть Владыки моего, будучи обоженной и наполненная жизни, соделывает всех ядущих причастниками жизни и делает бессмертными»³⁵². И это немедленно, без необходимости блуждать в пустынях: «И не повелевает нам Избавитель мира шествовать сорок лет ... но сразу, крещеных в неколеблущейся вере и причастившихся Крови и Плоти Его, возводит прямо от смерти к жизни и в свет от тьмы и от земли на небеса»³⁵³.

Относительно же самой евхаристической жертвы можно процитировать следующие слова пр. Симеона, вдохновленные литургией св. Иоанна Златоуста, о чем мы говорили выше: «Ибо как Христос Богу Отцу Своему и приносится и Самого Себя приносит, так и нас Он и Сам приносит и Сам нас таким образом опять-таки приемлет»³⁵⁴.

В Огласительных Словах и Посланиях пр. Симеона особенно выдвигается практическая и аскетическая сторона причащения, то есть приготовление к причащению, как часто следует причащаться, внутреннее состояние, с которым должно

причащаться, и т. д. Не опущено, однако, и богословское обоснование. Так, в 4-ом Огласительном Слове, почти целиком посвященном вопросу причащения, пр. Симеон рассматривает тему, очень характерную для его духовности – слезы и причастие. Взяв отправной точкой своей проповеди слова своего духовного наставника, Симеона Благоговейного – «Брат, без слез никогда не приобщайся!» – и отметив критические и иронические замечания, вызванные этим высказыванием среди присутствующих, когда читали книгу Симеона Благоговейного, содержащую эту фразу, «ибо многие присутствовали, не только миряне, но и монахи из именитых и весьма прославленных за добродетель ... и которые сказали, посмотрев друг на друга, как бы слегка улыбаясь, единодушно и в один голос: «Итак, мы никогда не будем причащаться, но останемся все без исключения лишенными причастия!»³⁵⁵ – пр. Симеон, удивленный и глубоко огорченный такими словами, долго защищает необходимость плакать во время самого причастия и возможность это делать не только во время самого причастия, но также в течение всей жизни. Или, вернее, чтобы быть в состоянии проливать слезы во время причастия, нужно приобрести эту духовную добродетель и вне его. «Потому что во всяком случае, – говорит он, – если кто не имеет делом плакать каждый день и ночь перед Христом Богом, не будет иметь силы, когда захочет причаститься Божественных Тайн, хоть как-нибудь скорбеть и плакать по Богу и проливать капли слез»³⁵⁶.

Пр. Симеон оплакивает точку зрения своих противников и защищает ежедневное причащение со слезами: «Если же они это считают совершенно невозможным, со слезами ежедневно причащаться страшных Тайн, увы их неведению, поразительно их бесчувствие, горе безумию говорящих это и их нерадению и окаменению!»³⁵⁷ В связи с этим нужно заметить, что по пр. Симеону способность проливать слезы не зависит от свойств нашей природы, но от нашей доброй воли. Это дар Божий, подаваемый всем, кто в действиях обнаруживает волю к этому. Следовательно, наша вина, если мы не можем плакать. «Ты хочешь никогда не причащаться без слез? – обращается пр. Симеон к одному из своих противников. – Делай ежедневно то,

что поешь и читаешь, и тогда ты сможешь и это непрестанно совершать»³⁵⁸. Иначе говоря, жизнь монаха (и вообще христианина) должна согласоваться с наставлениями, которые он ежедневно слышит в церкви, в чтениях Священного Писания, песнопениях, творениях св. отцов и т. д. Иначе было бы невозможно достойно причащаться даже раз в год³⁵⁹. «А делающий все это, – продолжает пр. Симеон, – и проводящий свою жизнь в стенаниях и слезах, весьма достоин не только в праздник, но каждый день, от самого начала, если и дерзновенно сказать, своего покаяния и обращения своего быть в причастии этих Божественных Тайн... Так поступая и так настроенный, он ежедневно просвещается душой, получая помощь от причастия Святых (Тайн), и скоро возводится на совершенное очищение и святость»³⁶⁰.

Искупительная и освобождающая сила причастия (а также и крещения) хорошо выражена пр. Симеоном в 5-ом Огласительном Слове: «(Христос) умер и Своею смертью разрушил смерть. Воскрес и уничтожил силу и энергию врага, имеющего через смерть и грех власть над нами. Потому что, вложив в смертоносный яд и отраву греха неизреченную и животворящую энергию Своего Божества и плоти, всецело искупил весь род наш от действия врага, а посредством Святого крещения и причастия Пречистых Его Тайн, Его драгоценного Тела и Крови, очищая нас и оживотворяя, соделывает святыми и безгрешными, но опять-таки оставляет нас быть почтенными свободой воли, дабы нельзя было подумать, что мы служим Владыке по насилию, а не по произволению»³⁶¹. Пр. Симеон клеймит в том же Огласительном Слове недостойных иереев, которые служат Св. Евхаристию, и вкладывает во уста Христовы следующие слова на Страшном Суде: «Почему вы не испугались нечистыми руками и более нечистыми душами держать и есть Меня Пречистого и Нескверного?»³⁶² Интересно духовное наставление, которое пр. Симеон преподает одному послушнику, как готовиться ко причащению: «Проведя таким образом часы до литургии, брат, возвратись снова на молитвенное собрание (σύναξις) со тщанием и с большой

охотою. Стань, как мы тебе предписали на утреннем славословии, никоим образом не предавая забвению плач. Стань с трепетом, как видящий Сына Божия закалаемого для тебя. И если ты достоин и получил отпуск на это, приступи со страхом и радостью приобщиться неизреченных Тайн»³⁶³. Как можно заключить, причащение в монастыре св. Маманта было частым, но не обязательно ежедневным. Оно предполагало, однако, разрешение со стороны духовника.

В данном случае дело шло о послушнике, начинающем духовную жизнь, но твердо решившемся вести ее. Совершенно иначе пр. Симеон относится к молодому человеку, который живет в миру, но, несмотря на свою искренность, еще не дал доказательств постоянства, и может быть даже напротив. В своем Послании пр. Симеон не советует ему приступать ко св. Евхаристии, прежде чем он не утвердится в покаянии: «Тебе нужно воздержаться от божественных и страшных Тайн, – пишет он, – я хочу сказать – непорочного Тела и Крови нашего Владыки и Господа, Иисуса Христа, Бога ... до тех пор, как твое состояние духовное будет неизменным касательно дурных действий греха и пока ты не приобретешь непреклонную волю и окончательную ненависть к греху. Но когда ты увидишь себя пришедшим в такое состояние, тогда приблизься, брат, с колебимой верою, причащаясь не хлебом и простым вином, но Телом и Кровью Бога и Самим Богом. И таким образом ты станешь причастником Его славы и получишь посредством их очищение и полное оставление твоих собственных грехов, и ты будешь иметь в тебе вечную жизнь, и ты станешь сыном света и дня. Но если, не став прежде таковым, ты примешь Христа, тогда бесы, с еще большей завистью, как увидевшие тебя презревшим Бога и недостойно приближающимся (к таинству), с насилием обратятся против тебя и безжалостно опрокинут тебя в грязь, снова бросят тебя туда, и ты станешь тогда вместо христианина убийцей Христа. И ты будешь осужден с теми, кто Его распял, как это говорит Павел: «Кто ест и пьет Тело Господне недостойно, будет виновен против Тела и Крови Господа»³⁶⁴. В тех же Посланиях пр. Симеон наряду с заявлением, что причащение, как и крещение, необходимо для

спасения, утверждает, что благодать этих таинств остается всегда той же, как в апостольские времена, «потому что без крещения и без причащения божественных тайн никто из верных не будет признан достойным вечной жизни. Они (эти таинства) не преподаются ни святыми апостолами, ни святыми отцами прошедших времен, наследовавшими апостолам, но теми, которые находятся сейчас и которые живут сегодня с нами. Поэтому совершенно ясно, что то, что преподавали верующим те, которые существовали тогда в мире, то же в точности преподают нам в настоящее время те (кто живет сейчас), и эти последние равны первым. Каким образом? Потому что, как те крестили в воде и Божественном Духе, так и теперь эти делают. Те преподавали Тело и Кровь Христовы, то же самое эти преподают и нам теперь. И те не имели ничего лишнего, и ничего не недостает в том, что преподается нам теперь. Те учили вере во Христа и Отца и Сына и Святого Духа, в Троицу нераздельную и единосущную. Тому же самому нас учат наши отцы» ³⁶⁵.

Но что мыслит пр. Симеон под «достойным причащением»? Он повторяет это еще раз в другом Послании: причастие только тогда достойно, если оно совершается с сознанием Бога, принимаемого в нем. «Тот несомненно, – пишет он, – кто ест Плоть Сына Божия и пьет Его Кровь, если он не сознает ясно и точно в чувстве и со знанием, что он пребывает в Боге и что Бог пребывает в нем, не причастился еще, по крайней мере достойно, этих Тайн. Ибо единения с Богом, кто даже из лиц очень бесчувственных и мертвых не узнает его, когда оно с ним происходит? И если тот, кто ест Его Плоть и пьет Его Кровь, имеет вечную жизнь и не приходит на суд, но перешел от смерти к жизни, то совершенно ясно, что тот, кто не знает, что он имеет вечную жизнь, и кто не узнал перехода от смерти к жизни, как тот, кто перешел из темного дома в освещенный и светлый дом, не познал еще тайны Божественного строительства и не был причастником вечной жизни». Таковой «не может умственно созерцать Божественные Тайны, как Самого Христа и Бога, а только чувственно видимые и лежащие перед (нами)».

Из всего сказанного можно вывести заключение, что для пр. Симеона св. Евхаристия была великим таинством, ведущим нас на нашем пути к Богу. Хотя пр. Симеон не дает никакого догматического определения и не философствует о природе преложения Евхаристических Даров, он решительно утверждает духовную действительность этого изменения действием Святого Духа и основывает вообще эту тайну на тайне воплощения, включая сюда искупительную смерть Христа, дарующего нам воскресение. Это постоянное нисхождение Слова, «Небесного Хлеба», раздаваемого Христом. Причастие описывается при помощи различных символов и библейских метафор – манны, источника и т. д., оно дает жизнь и бессмертие. Без него невозможно спастись, евхаристические дары, ставшие истинным Телом и Кровью Христа, всецело обожаются и одухотворяются и приобретают, таким образом, спасительную ценность для тех, кто причащается достойным образом, в то время как недостойные, которые их едят и пьют, не извлекают из них никакой пользы и Божество остается для них недоступным. Они не видят Бога. Пр. Симеон очень настаивает на этом духовном и сознательном характере причащения.

Только сознательное причащение, когда чувствуется внутренне, что соединяешься с Богом, является подлинным и истинным причащением. Мы не становимся достойными причастниками оттого, что причащаемся очень редко, но если наша жизнь согласуется с заповедями Христовыми и учениями святых отцов, если мы стяжали дух постоянного покаяния. Такой человек, даже в начале своего обращения к Богу, может ежедневно причащаться, но это не значит, что частое причащение всегда полезно. Наоборот, для того, кто вновь впадает в тяжелые грехи, оно даже вредно, так как раздражает бесов, которые бросают нас тогда в бездны нечистоты. В духовной жизни причастие дает нам видение Бога, оно соединяет нас и востелесняет с Ним, и мы становимся Его членами. Частое и сознательное причащение – центр духовной жизни, – таково, говоря кратко, учение пр. Симеона.

Великое таинство Евхаристии, в котором недоступный и невыразимый Бог видим и вкушаем людьми, приоткрывается пр.

Симеоном в следующих словах, которыми он пытается выразить невыразимое: «Как Ты меня достаиваешь и видеть и быть видимым мною и держаться моими руками, держащий все, невидимый всеми небесными воинствами и неприступный Моисею, первому в пророках? Ибо он не удостоился увидеть Твое Лицо, ни кто-либо другой в людях, чтобы не умереть. Тебя, непостижимого, Тебя одного, невыразимого, Тебя, невместимого всеми и неприступного для всех, как я достаиваюсь и держать, и лобзать, и видеть, и есть, и иметь в моем сердце, Христе, и пребываю неопалимым, одновременно радуясь и трепеща, и воспевая Твое многое человеколюбие, Христе?» Евхаристия – это тайна любви Бога к людям.

5. ИСПОВЕДЬ И СВЯЩЕНСТВО

Служение святой Евхаристии, исповедь и причастие, необходимость, в особенности, иметь духовника, ставили перед пр. Симеоном вопрос, который живо его волновал. Имеет ли всякий священник или епископ, ради одного только факта, что он был рукоположен, власть служить литургию и отпускать грехи? Кто способен духовно руководить другими и какими духовными дарами должно обладать, чтобы исповедовать? Тут убеждения пр. Симеона не совсем определены и колеблются от духовного радикализма до относительной умеренности, что вообще ему свойственно.

Пр. Симеон отнюдь не отрицает значения священнического рукоположения и любит подчеркивать пред лицом своих противников, что сам он был рукоположен епископом. Так, он говорит: «Мы открываем вам талант, данный нам, и благодатный дар через пророчество и с возложением рук архиерея, совершившего нас во священство»³⁶⁶. Пр. Симеон признает, следовательно, что епископское рукоположение преподает пророческий благодатный дар (χάρισμα), то есть дар Святого Духа. Однако, пр. Симеон говорит также, что рукоположение, как бы ни было оно необходимо, не достаточно, чтобы достойно служить, как, впрочем, и сакраментальное крещение не достаточно, чтобы стать подлинным христианином. Необходима также жизнь, согласная с заповедями Божиими, и, особенно, сознательное обладание дарами Святого Духа, с вытекающей отсюда духовной свободой.

Но прежде всего пр. Симеон показывает исключительное величие служения. «Кто, – говорит он, ... – удостоившийся высшей и первой славы, сможет представить себе что-нибудь более славное, чем служить литургию и созерцать самую высшую природу, вседеятельную, невыразимую, неприступную для всех?.. Если ты увидел Христа, если ты получил Духа и был приведен ко Отцу через Них обоих ... ты узнал бы, что велико и страшно, и выше всякой славы ... служить (λειτουργεῖν) с чистой совестью сердца чистой и святой и нескверной Троице»³⁶⁷. Пр.

Симеон призывает поэтому не служить литургию, если кто не отрекся совершенно от мира: «Не заблуждайтесь, братья, не смейте прикасаться совсем или приступать к неприступному естеству! Потому что кто не отречется от мира и от того, что в мире, и не отречется от своей души и тела ... не может приносить Богу таинственную и бескровную жертву (θυσίαν) чисто чистому по природе»³⁶⁸. Но и этого, однако, недостаточно, нужно еще быть явно призванным Богом ко священству. «Но не всем таковым, – (то есть отрекшимся от мира и т. д.) говорит пр. Симеон, – можно служить, но если даже кто примет всю благодать Духа и от чрева матери пребывает чистым от греха, если не по повелению Божию и Его выбором, извещающим его душу Божественным осиянием и возжигающим ее желанием Божественной любви, то не кажется мне благоразумным ему священнодействовать Божественная (ἱεροουργεῖν τὰ θεία) и касаться неприкосновенных и страшных Тайн»³⁶⁹. Отметим, однако, не категорический тон этого утверждения.

Сам пр. Симеон удивлен и опечален, как он посмел принять это высшее достоинство, священство и игуменство. Он трепещет перед его высотой³⁷⁰. Вообще, пр. Симеон не делает различия между властью служить литургию и оставлять грехи. То и другое является следствием священнического рукоположения, которое не должно принимать прежде приятия Святого Духа, не отождествляемого с самим рукоположением. «Но не считайте себя, – говорит он, – ... обманывая самих себя и сбиваясь со смысла, быть чем-нибудь, будучи ничем, и, как почивающие совестью, не думайте, что вы духовны прежде, чем получили Святого Духа. И вследствие этого вы спешите неразумно воспринимать чужие помыслы и восходите на игуменства и начальственные должности, и имеете дерзость бесстрашно (принимать) священство, и бесстыдно выдвигаете самих себя бесчисленными способами на митрополии и епископства пасти народ Господень»³⁷¹. И он советует: «Смотри, не предпринимай сначала пасти, прежде чем ты не приобретешь подлинным другом твоего доброго Пастыря, потому что ты ничего другого не выиграешь, знай, как дать ответ Богу не только о своем недостоинстве, но и об овцах, которых

ты погубил по неопытности и страстности»³⁷². Это особенно верно относительно отпущения грехов: «Смотри, прошу, не принимай на себя вообще чужих долгов, будучи сам должником в чем-нибудь; не дерзни дать отпущение, не приобретши в сердце вземлющего грех мира»³⁷³. Также не следует судить других прежде, чем получишь Святого Духа³⁷⁴, ни в особенности иметь дерзость добиваться церковных должностей, не будучи призванным свыше³⁷⁵. «Тогда (после Божественного призыва), исполненный Духа Святого, в свободе от закона плоти и смерти греха, ты будешь поставлен Божией благодатью праведным судьей на суд других, как выдвинутый (προχέρισθε'ίς) на это Духом»³⁷⁶.

Большое совершенство требуется пр. Симеоном от высших церковных сановников, которые в противном случае должны были бы покинуть свои кафедры: «Патриархи, если вы не друзья Бога, если не сыновья, если не боги по положению, то есть подобные Богу по природе, по благодати, данной вам свыше, отступите от престолов, и шедши, прежде всего, вразумите себя от Божественных Писаний. И ставши отображением Бога, тогда со страхом прикасайтесь к Божественным вещам. Если же нет, когда Он откроется, тогда узнаете, что Бог наш есть огонь поядающий, не друзей, ни тех, кто Его возлюбил, но не принявших Его, пришедшего как свет»³⁷⁷. Отметим, что, несмотря на резкий тон некоторых из этих высказываний пр. Симеона и его критику церковной иерархии, мы не находим в них прямого заявления о недействительности таинств, совершаемых недостойными, по пр. Симеоноу, священниками, ни отвержения иерархии, жизнь которой далека от совершенства. Это скорее острая критика образа действий этого иерархического строя и напоминание, что в таких условиях совершение таинств вредит тем, кто их совершает недостойно. «О бесстыдство! – пр. Симеон продолжает свою критику против тех, кто принимает рукоположение, не будучи призван Богом. – Никто не сможет презирать земного царя и похищать его честь и достоинство, и присваивать себе, а ты небесного, как если бы Он был ничем, презираешь и осмеливаешься налагать руку на апостольские

достоинства без Его склонности и воли? Всецело в таком состоянии, ты думаешь, что Владыка оставит это без расследования? Ни в коем случае, никак!»³⁷⁸ Как бы то ни было, даже если кажется, что Бог призывает нас, принятие правящей должности в Церкви должно ощущаться как опасное духовное нисхождение. «Даже тогда, – говорит пр. Симеон, – тебе не следовало бы быть дерзновенным и всецело беззаботным, но со страхом и трепетом, как опускающемуся с высоты к некоей глубине глубочайшего колодца, полного всевозможных пресмыкающихся и зверей, таким образом вступать на (управление) митрополией или патриархией или на какое-нибудь другое начальство, епископство, если случится, или на управление народом»³⁷⁹. Во всяком случае, всякую власть дает Святой Дух, и Его нужно слушаться со страхом. «Нужно ли говорить людям, подобно настроенным относительно власти вязать и решать (которые учат, не имея истинной премудрости, Господа нашего Иисуса Христа), тогда как имеющие в себе Утешителя, отпускающего грехи, дрожат, как бы не сделать чего-нибудь вопреки воле находящегося в них и через них говорящего? Но кто, столь неистовствующий и вознесшийся на такую дерзость, чтобы прежде приятия Утешителя сказал бы или сотворил дела Духа и без указания Божия совершал бы дела Божии?»³⁸⁰

В Огласительных Словах пр. Симеон выражается с еще большей силой, говоря о власти вязать и разрешать. Он отвечает своим противникам, которые утверждали: «Но эта власть принадлежит священникам», – и говорит им сам: «Знаю и я, потому что это правда. Но не всем и просто священникам, но в духе смирения священнодействующим Евангелие и живущим в непорочной жизни, прежде всего представившим себя Господу в жертву, совершенную, святую, благоугодную, чистое их служение в храме их тела внутри духовно показавшим и принятым, и явившимся в горнем жертвеннике, и принесенным архиереем Христом в совершенную жертву Богу и Отцу и силою Духа Святого пересозданным и измененным, и преображенным во Христа, умершего для нас и воскресшего во славе Божества»³⁸¹... «Таковых есть власть вязать и решать, и

священнодействовать (ἱεροουργεῖν), и учить, а не только получающих от людей выбор и рукоположение (χειροτονίαν)" ³⁸². Это все та же доктрина: власть вязать и решать и вообще деятельность священства, даже власть учительства, принадлежит священникам, но одно рукоположение недостаточно для плодотворного выявления этой власти, если оно не сопровождается жизнью во Христе, если сам священник не преображен во Христе Святым Духом. Разрешающая власть, так же как способность принимать исповедь, немыслима для пр. Симеона без обладания благодатью Святого Духа. Притязание действовать как священник только в силу церковной должности возмущает пр. Симеона. «Но что я скажу, — пишет он, — любящим быть именитыми и становиться священниками и архиереями и игуменами и желающим воспринимать чужие помыслы и говорящим, что они достойны врученной им власти вязать и решать? Когда я вижу их, что они не знают ничего из необходимых и Божественных вещей и не учат этому других, и не вводят в свет познания, чем это отличается от того, что говорит Христос фарисеям и законникам: «Горе вам, законникам, что взяли ключ познания... Чем другим является ключ познания, если не верою даваемая благодать Святого Духа, поистине производящая через просвещение познание и раскрывающая затворенный и покрытый наш ум»³⁸³... «Научитесь всему этому, настаиваю, вы, именуемые чадами Божиими и думающие быть христианами, учащие других пустыми словами и воображающие править, однако лживо, священники и монашествующие!»³⁸⁴

С другой стороны, пр. Симеон называет своих монахов, из которых не все были священниками, «народом Христа, священным стадом, царским священством»³⁸⁵. Наконец, в Гимнах пр. Симеон осуждает тех, кто, не отрекшись от мира и не получив Святого Духа, соглашается быть рукоположенными. А именно, он говорит: «Кто не оставит сначала мира ... и не возлюбит подлинно одного Христа и не потеряет душу свою для Него ... и не был удостоен получить Божественный Дух, данный Им Божественным апостолам ... откуда очищение и созерцание душою ... неприступного света, из которого дается бесстрастие

и святость всем удостоившимся видеть и иметь Бога в сердце ... таковой да не дерзнет соглашаться на священство и на управление душами и на власть»³⁸⁶.

Вопрос, кому принадлежит разрешительная власть, имел для пр. Симеона особенный интерес ввиду важности, которую имело в его глазах, как и вообще в учении Церкви, таинство исповеди. Пр. Симеон настаивает на действенности исповеди и на ее необходимости для всех, кто впал в грехи после крещения, он видит в ней средство вновь найти Бога³⁸⁷. Поэтому он всех призывает к исповеди и покаянию: «Да покается каждый из вас и да оплатит самого себя ... что лишил себя столь многих и столь великих благ, отпав от славы и созерцания Царя небесного, и да потщится через покаяние и исповедь получить вечные блага»³⁸⁸. В другом месте пр. Симеон настаивает, что одного покаяния недостаточно, но за ним должна следовать исповедь и разрешение от грехов. «От покаяния, – говорит он, – происходит омовение скверны постыдных действий, а после него причастие Духа Святого. Не просто, однако, но по вере и расположению и смирению кающихся от всей души. И не только, но после получения совершенного оставления содеянных грехов от отца и восприемника. Вот почему хорошо ежедневно каяться»³⁸⁹. В другом месте, однако, он прибавляет и иной источник очищения, монашеский постриг: «Если ты получил оставление всех своих согрешений или через исповедь или через одеяние святой и ангельской схимы, какой это будет тебе причиной любви и благодарения и смирения»³⁹⁰.

Утверждение пр. Симеона, что отпущение грехов может быть получено также через облачение в монашескую одежду, которая не обязательно дается лицам в священническом сане, указывает на связь, существующую, по пр. Симеону, между исповедью и монашеским постригом, выражением покаяния и отречением от мира, прежде всего. Пр. Симеон рассматривает эти вопросы в 1-ом Послании «О исповеди», сохранившемся во всех древних рукописных собраниях его творений, хотя и несколько отдельно от других. Подлинность его несколько раз оспаривалась. Оно содержит учение, несколько отличное от

вышеизложенного, или, вернее, своего рода радикализацию взглядов пр. Симеона касательно разрешительной власти³⁹¹.

Пр. Симеон начинает 1-ое Послание прямым вопросом, который был ему, вероятно, задан его корреспондентом. «Ты повелел моему ничтожеству, – пишет он, – о отец и брат, ответить на вопрос: «Позволено ли исповедовать свои грехи некоторым монахам, не имеющим священства?» Ты прибавил и следующее: «Потому что мы слышим, что власть вязать и решать дана одним священникам»³⁹². Для того чтобы ответить, пр. Симеон дает сначала определение исповеди: «Исповедь, следовательно, не что иное, как сознание долгов, далее, признание ошибок и собственного безумия, то есть осуждение своей бедности»³⁹³. Он объясняет: «Всякий верный, без исключения, следовательно, является, – пр. Симеон имеет в виду евангельскую притчу, – должником своего Владыки и Бога, и то, что он взял у Него, будет с него спрошено на страшном и ужасном суде, когда все без исключения, цари и бедные вместе, мы предстанем перед Ним, нагие и с согнутой шеей»³⁹⁴.

Один Христос может восстановить Адама и его потомков в их падении. «Ни Адам, – пишет пр. Симеон, – ни кто-нибудь из его сыновей не имел бы силы совершить восстановление себя и своих близких, если бы Бог, Который выше естества, наш Господь Иисус Христос, пришедши (в мир), не поднял бы его и нас от падения Своею Божественною силою»³⁹⁵. Таким образом, грех Адама, «прадедное падение» (προπατερικόν πτώμα), как пр. Симеон говорит в другом месте³⁹⁶, является источником падения человеческого рода, хотя каждый согрешает лично. Все мы пронзены жалом врага, а всякий грех ведет к смерти³⁹⁷, человек становится рабом дьявола³⁹⁸. В таких обстоятельствах большой грешник (речь идет в данном случае о развратнике), «ставший вместо чада Божия чадом дьявола, что сделает он, чтобы вновь оказаться во обладании того, что он потерял? Во всяком случае, он попросит посредника и друга Божия, способного восстановить его в состоянии, которое он имел раньше, и который примирит его с Богом и Отцом... (Ибо) тот кто, таким образом, разгневал своего Владыку и Бога, не может иначе примириться с Богом, нежели

через посредника, святого человека и раба Христова, и через избежание зла»³⁹⁹. Пр. Симеон призывает поэтому прибегнуть к духовному врачу, исповедуя ему свои грехи: «Побежим немедленно к духовному врачу и изблюем через исповедь яд греха, и, выплюнув его яд, получим от него с усердием в качестве противоядия даваемые им покаянные эпитимии, и будем подвизаться их исполнять всегда с горячею верою и в страхе Божиим»⁴⁰⁰. Духовный отец должен иметь три качества: он врач, советник и посредник. «Взыщи, если хочешь, благого врача и советника, чтобы, как хороший советник, он предложил бы тебе образы покаяния, которые тебе подходят, и как врач, дал бы тебе лекарства, подходящие для каждой раны, и как посредник, предстоя пред Богом лицом к лицу, молитвою и ходатайством, умилиствовал тебе Божество»⁴⁰¹.

Отметим здесь, что духовный отец никогда не рассматривается как судья, который осуждает и карает. Эпитимии, им налагаемые, имеют лечебную цель. Но с другой стороны, пр. Симеон, имеющий столь высокое представление о духовном отце, харизматической личности и избраннике Божиим, настаивает, что никто не должен похищать апостольского достоинства, то есть выслушивать исповеди и оставлять грехи, не будучи призван Богом. «По всему этому, – говорит он, – я трепещу и дрожу, братья и отцы мои, и прошу вас всех... не презрительно относиться к этим божественным и страшным для всех тайнам и не играть с вещами, где нельзя играть, ни с вашей душой, из-за тщеславия или славолюбия, или выгоды, или от бесчувствия. Потому что случается принимать помыслы других, чтобы быть названными «равви» и «отцы». Не будем восхищаться, прошу, бесстыдно так и просто достоинство апостолов»⁴⁰². Пр. Симеон говорит, продолжая, что истинные посредники редки: «Но и не возжелайте быть посредниками остальных (людей), прежде чем наполниться вам Духом Святым и познакомиться и примириться вам в чувстве души с Царем всего»⁴⁰³. Пр. Симеон предупреждает, что искателей церковных должностей ожидает вечный огонь.

Установив, таким образом, харизматический характер духовника и важность таинства исповеди, пр. Симеон чувствует

себя способным ответить на вопрос, который был ему поставлен, можно ли исповедовать свои грехи монахам, не имеющим священства. Он дает на этот вопрос скорее положительный ответ, основываясь в особенности на предании: такой порядок существовал в Церкви от древних времен. Так, он говорит: «Что позволено нам исповедоваться (ἐξαγγέλλειν) монаху, не имеющему священства, ты это найдешь происходящим со всеми с тех пор, как одежда и образ покаяния были дарованы от Бога Его наследию и монахи получили свое имя, как это написано в боговдохновенных писаниях отцов. Вникнув в них, ты найдешь, что то, что я говорю, правда»⁴⁰⁴. Хотя пр. Симеон не приводит здесь источников, можно сказать, что он прав⁴⁰⁵. Пр. Симеон опирается на долгую монашескую традицию, прибегает также к истории Церкви, которую рассматривает в очень общем виде, даже схематически и без достаточных оттенков, чтобы показать, что власть вязать и разрешать, данная Господом апостолам, перешла впоследствии к епископам и священникам и от них к монахам, когда первые стали недостойными. «Прежде них (монахов) одни архиереи получали власть вязать и решать, по преемству от божественных апостолов, но с прошествием времени и когда архиереи стали негодными (ἀχρειομένων), это страшное действие перешло к священникам, имеющим непорочную жизнь и удостоенным божественной благодати. В дальнейшем, когда они, священники и иереи, вместе смешались и уподобились народу и когда многие, как и теперь, подпали (под действие) духов заблуждения и в суетные слова и погибали, оно было перенесено, как было сказано, избранному народу Божию, говорю, конечно, монахам. Не то что она была отнята от священников и архиереев, но они сами отчуждили себя от нее»⁴⁰⁶.

Пр. Симеон снова возвращается к вопросу, «откуда и как, и кому была дана изначала эта власть священнодействовать (ἱεροουρεῖν) и вязать и решать»⁴⁰⁷, с тем чтобы ответить, что один Бог может отпускать грехи, но что Он передал эту власть апостолам, даровав им Святого Духа. «Отсюда начало этого великого дара, – говорит пр. Симеон, – и только Богу

подобающего и которым Он один обладает. Далее Он оставляет ученикам таковой благодатный дар (χάρισμα), намереваясь взойти на небо». Через апостольское преемство этот Божественный дар был передан епископам: «Как уже было сказано, святые апостолы по преемству передавали эту власть тем, кто занимал их престолы, так как никто из остальных не смел даже помыслить что-нибудь такое. Таким образом ученики Господа с точностью хранили право этой власти»⁴⁰⁸. Необходимость апостольского преемства, для того чтобы иметь власть оставлять грехи, является для пр. Симеона столь очевидным фактом, что он считает просто невыносимым не признавать его. Однако в Послании пр. Симеон почти сразу возвращается к своему убеждению, что Божественная благодать покинула епископов и священников из-за их недостойности: «Божественная благодать, – пишет он, – оставила их, и эта власть вязать и разрешать была отнята от таковых (архиереев). Поэтому, так как они оставили все другое, что должны иметь священнодействующие, одно только от них требуется, православность. Думаю, что даже не это (только). Потому что не тот, который не вносит новый догмат в Церковь Божию, православный, но имеющий жизнь, согласную с правым словом»⁴⁰⁹.

Более важно, однако, и характерно для духовных установок пр. Симеона то, что он не останавливается на этом, но утверждает, что также монахи, вслед за епископами и священниками, потеряли свои духовные дары, не являющиеся достоянием какого-нибудь особого положения в церкви. «Так как только вид и одежда священства остались в людях, и когда дар Духа перешел на монахов и был познаваем через (чудесные) знамения, так как они проходили на деле апостольскую жизнь, и здесь диавол соделал свойственное ему. Потому что, видя их, что они, как некие новые ученики Христа, снова явились в мире и просияли жизнью и чудесами, он ввел лжебратьев и свои собственные орудия и смешал их с ними. И когда мало-помалу они умножились, стали негодными, как ты видишь, и сделались монахами очень немонашествующими»⁴¹⁰.

Пр. Симеон делает, следовательно, заключение, что власть оставлять грехи не принадлежит священству от одного факта рукоположения, но только тем, кто является учеником Христа. «Ни монахам по одежде, – пишет пр. Симеон, – ни рукоположенным и включенным в степень священства, ни почтенным достоинством архиерейства, патриархам, говорю, и митрополитам и епископам, так просто и только из-за рукоположения и за его ценность не дается от Бога оставлять грехи, да не будет! Потому что им дозволено только служить (литургию). Полагаю, что даже и не это многим из них, чтобы, будучи сеном, они из-за этого не сгорели бы совершенно, но только тем, кто среди священников и архиереев и монахов может быть сопричислен к лику учеников Христовых за чистоту»⁴¹¹.

Несмотря на энергичный тон, эти высказывания пр. Симеона не очень ясны. Одно кажется несомненным: пр. Симеон делал различие, хотя и с некоторой непоследовательностью, между властью совершать Евхаристию и властью оставлять грехи. Эта последняя предполагает особые Божественные благодатные дарования (харизмы), не сводимые к одной благодати рукоположения, тогда как для служения литургии чистота жизни представляется достаточной, когда дело идет о лице, получившем рукоположение. Пр. Симеон не подвергал ни малейшему сомнению необходимость рукоположения для служения литургии, хотя и находил это недостаточным. Что же касается оставления грехов, то ответ менее ясен, так как трудно сказать, кто эти «ученики Христовы», которым дана эта власть? Должны ли они обязательно быть рукоположенными? Скорее нет. Пр. Симеон, однако, указывает, как можно узнать этих истинных учеников Христовых: «Ставшие причастниками таких благодатных даров – или всех или частично, как им полезно – зачислены были в апостольский лик, и те, кто теперь становятся таковыми, туда же зачисляются»⁴¹². Власть вязать и разрешать принадлежит тем, кто видит Бога⁴¹³.

Пр. Симеон, что обычно для него, основывается в своих убеждениях о духовном руководстве и власти оставлять грехи на своем личном опыте. Ведь его духовный отец, Симеон

Благоговейный, человек, никогда не рукоположенный во священники, привел его к Богу. «Я знаю, чадо, – пишет пр. Симеон в конце своего Послания, – что таковым лицам (как Симеон Благоговейный) дается власть вязать и решать от Бога Отца и Господа нашего Иисуса Христа Духом Святым сущим по положению сыновьями и святыми рабами Его. Такового и я сам отца был учеником: не имевшего рукоположения (χειροτονίαν) от людей, но рукою меня Божией, то есть Духом, вписавшего в ученичество и хорошо повелевшего принять рукоположение от людей для последующего предписанного чина (τύπον), меня, давно движимого Духом Святым на это сильным желанием»⁴¹⁴. «Этот, – прибавляет пр. Симеон, говоря о Симеоне Благоговейном, – услышав Христовы (заповеди), стал причастником Его дарований и получил от Него власть вязать и разрешать согрешения, возжегшись Святым Духом»⁴¹⁵.

Можно, в общем, сказать, что учение пр. Симеона о власти вязать и разрешать, выраженное в Послании «О Исповеди», является развитием его взглядов, основанных на личном опыте, на духовном рождении и на мистическом воскресении, на крещении Духом, а также на сознательном характере обладания благодатью. Но оно представляет собою, кроме того, большую жесткость и радикализацию его убеждений. Потому что в других своих писаниях пр. Симеон, энергично утверждая необходимость для спасения церковных таинств, в особенности крещения и Евхаристии, совершаемых священником, оспаривает их действенность и находит их недостаточными только в том случае, если тот, кто их получает, не чувствует ясно, что он становится новым человеком. Здесь же пр. Симеон идет дальше и утверждает, что для того, чтобы оставлять грехи, нет необходимости быть рукоположенным священником, потому что единственное, что важно, это быть истинным харизматиком, и что только этим одним дается власть вязать и разрешать грехи. Однако, пр. Симеон не распространяет свои взгляды о сознательном опыте Духа, как единственном условии действительности таинств, на другие таинства, кроме исповеди и оставления грехов, как вытекающего из нее. Наоборот, он утверждает, что власть совершать Евхаристию предоставлена

священникам и епископам – хотя они и потеряли свои харизматические дары, – если только они не впадают в тяжелые грехи.

Утверждая возможность обращаться к лицам, не имеющим священства, для получения от них отпущения грехов, пр. Симеон основывается, как мы сказали, на предании древней Церкви, допускавшей исповедоваться у нерукоположенных монахов. Хотя во времена пр. Симеона этот обычай стал редок, понятно, что он опирается на него. Но на предложенный ему вопрос, позволительно ли исповедоваться монахам не священного сана, он не отвечает прямо, а расширяет свой ответ, говоря, что власть вязать и разрешать принадлежит вообще христианам, носителям Духа, монахи они или нет. Монахи тоже потеряли свои духовные дары, никакое положение в Церкви не пользуется преимуществом в этом отношении. Пр. Симеон опирается также на свой личный мистический опыт как ученика Симеона Благоговейного, который породил его духовно и примирил с Богом, не будучи сам рукоположенным во священники, при этом принудил его принять священство путем возложения епископских рук. Пр. Симеон различает здесь два «рукоположения», одно человеческое, «от людей», другое Божественное, Святым Духом. Первое совершается по предписанному «чину», выражение двусмысленное и труднопереводимое, но он, вероятно, хочет сказать «согласно с церковными предписаниями». Как бы то ни было, его невозможно истолковывать как ссылку на чистую формальность. Что же касается богословского объяснения, пр. Симеон более всего основывается на явлении Христа апостолам (Иоанн, гл. 20), когда Он вдунул им Святого Духа и дал власть вязать и разрешать. Эта власть, по пр. Симеону, дается тем, кто получил Святого Духа, а приятие Духа не ограничивается таинствами.

Не высказывая своего мнения об этом учении пр. Симеона (об отпущении грехов лицами, не имеющими священства, но святыми и духоносными), скажем лишь, что оно никогда не было официально принято Православной Церковью и с течением веков до такой степени забылось, что многие православные

священники нашего времени, когда им говорят о нем (а слышат они это в первый раз), бывают удивлены и смущены и находят его опасным. Однако оно никогда не было ни прямо, ни косвенно осуждено Церковью. Церковное общественное мнение тоже не отвергало его, особенно в монашеских кругах, как об этом можно заключить из факта, что древние рукописи не исключают Первое Послание, где оно изложено, из своих собраний творений пр. Симеона, хотя и помещают его несколько отдельно. Но тот факт, что в некоторых рукописях это учение приписывается пр. Иоанну Дамаскину, показывает, что оно встречало некоторую оппозицию. И, чтобы придать ему больше авторитетности и защитить от критики, его ставили под покровительство лица столь неоспоримого православия, каким был Дамаскин. Напротив, в XVIII веке, в ново-греческом переводе Дионисия Загорейского и в русском переводе еп. Феофана (Говорова) Послание было вовсе опущено, очевидно, чтобы не смущать читателей. Влияние взглядов пр. Симеона на исповедь сказывается скорее на обычае, старинном, как мы сказали, но обновленном в новые времена: открывать свои помыслы и душевные движения монахам, известным своей святостью, не спрашивая от них разрешения грехов, если они не иеромонахи. Нужно, однако, сказать, что такого различия между «откровением помыслов» и иерейским разрешением нет в писаниях пр. Симеона и оно чуждо его духовности. Для него исповедь была нераздельным целым, харизматическим актом.

6. САКРАМЕНТАЛЬНОЕ КРЕЩЕНИЕ И КРЕЩЕНИЕ ДУХОМ

Среди высоких духовных состояний христианина, шествующего по пути к совершенству, мы хотели бы отметить еще одно, часто упоминаемое пр. Симеоном. Он называет его крещением Духа и отличает от sacramентального крещения. Излишне настаивать на том, что пр. Симеон никогда не отрицал действительности и необходимости для спасения sacramентального крещения, которое большинство христиан принимает в детстве, еще бессознательными младенцами. Крещение, по пр. Симеону, дает познание Бога, освобождает от первородного греха, вводит в виноградник Господень⁴¹⁶. В крещении мы как бы предопределены ко спасению⁴¹⁷. Спасительная сила крещения состоит в вере в Пресвятую Троицу, исповедуемую в нем. «От Божественного крещения, – говорит пр. Симеон, хотя и с некоторыми оговорками, как мы увидим далее, – мы считаем самих себя христианами, (даже) без дел, и верными, верующими в единосущную и нераздельную Троицу и во Единого из Нее, Господа нашего Иисуса Христа и Бога, и так просто записываем себя и называем по привычке рабами Божиими»⁴¹⁸. Крещением и благодатью Святого Духа мы становимся сообразными образу Сына Божия. Таинственно преобразуя нас в сыновей Божиих, оно восстанавливает нас новыми из ветхих и бессмертными из смертных⁴¹⁹. Вода и Дух возрождают, воссоздают и дают благодать Духа⁴²⁰.

Пр. Симеон подчеркивает важность действия Св. Духа в крещении: «Наше спасение не только в воде крещения, но и в Духе»⁴²¹. Он признает, следовательно, действие Святого Духа в sacramентальном крещении, а также полностью признает действительность и действенность крещения младенцев. «Я верую, – пишет он в 4-ом Послании, – что младенцы, крещаемые Святым Духом, освящаются и сохраняются, и, совершенно освобожденные от насилия дьявола и запечатленные знаменiem животворящего креста, являются

овцами духовного стада Христова и Его избранными агнцами»⁴²². Однако, как учит пр. Симеон, самый факт крещения не является достаточным для полноты христианской жизни. Важно иметь веру в Троицу и Божество Христа и желание начать новую жизнь, а особенно сознавать, что получил благодать. Но маленькие дети в момент крещения не могут этого сознавать. Однако, все христиане, крещенные в младенчестве, находятся в подобном положении. Они согрешили Христа своей нечистотой и нуждаются в новом очищении посредством покаяния и нового крещения Духом⁴²³. «Невозможно, – говорит пр. Симеон, – быть хотя бы в частичном причастии неизреченных благ Божиих... если верующие во Христа не пройдут без стыда, вернее же в веселии сердца и радости, чрез труды и вместе с тем искушения ради добродетели, особенно же те, кто были крещены младенцами и не чувствовали, что обладают даром Божественной благодати»⁴²⁴. Поэтому пр. Симеон призывает нас к рыданиям и слезам – единственному средству возвратиться в Отчий дом. «Но, о дети, соберитесь, – взывает пр. Симеон ко всем без исключения, – но, женщины, приидите! Но, о отцы, прибудьте, прежде чем наступит конец, и со мною возрыдайте и восплачьте все, потому что, получив Бога маленькими в крещении, вернее же – ставши младенцами сыновьями Божиими, мы были, как согрешившие, немедленно выброшены вовне из дома Давидова, и это мы пострадали бессознательно. И побежим покаянием! Потому что через него входят все выброшенные вон, иначе же невозможно войти внутрь, не заблуждайтесь! Или увидеть в нем совершенное и ныне совершаемое»⁴²⁵. Пр. Симеон говорит о крещении Святым Духом, понимаемом им как новое рождение и видение Бога: «Тем, кто принял (Христа)... Он дал им власть посредством крещения становиться чадами Божиими, освободив их от тиранства диавола... Далее, после этого, указывает и способ сыноположения, сказав: «Те, которые родились ни от кровей, ни от плотской воли, ни от мужеской воли, но от Бога». Рождением он называет здесь духовное изменение, которое действует и совершается в крещении Святого Духа, «как это говорит нелгуций Господь: «Иоанн

крестил водою, вы же будете крещены во Святом Духе». В Нем, следовательно, крещаемые становятся как свет во свете и познают Родившего их, ибо они видят Его»⁴²⁶. И пр. Симеон объясняет, что он подразумевает под крещением Святого Духа: «(Кающийся) судится и исследуется Божественным огнем и, утучняемый водою слез, становится влажным всем телом и крещается понемногу весь Божественным огнем и Духом и становится весь чистым, весь нескверным, сыном света и дня и отныне не (сыном) смертного человека»⁴²⁷.

Крещение Духом, называемое также «вторым очищением», отличается от sacramентального крещения – за неимением других, мы пользуемся этим богословским термином, хотя он чужд словарю пр. Симеона, который, как и все греческие Отцы, не знает выражения, в точности соответствующего «sacramентам», а только слово «тайинства» (μυστήρια), – совершаемого в младенческом возрасте, сознательным характером. Оно подготавливается долгим покаянием, и благодать, подаваемая в нем, более полная. Следующие слова пр. Симеона дают понятие об этих двух, друг друга восполняющих, крещениях: «Те, кто с младенческого возраста получили Твое крещение и недостойно его прожившие свою жизнь, будут осуждены, как Ты сказал, более, чем некрещеные, как оскорбившие Твое святое одеяние. И зная, что это, Спасе, верно и истинно, Ты дал покаяние для второго очищения и положил ему завершением благодать Духа, которую мы впервые получили в крещении. Ибо Ты сказал, что благодать бывает не только водою, но и еще более Духом, призыванием Троицы. Поэтому мы были крещены как нечувствующие младенцы, как несовершеннолетние, и принимаем благодать несовершенно, получая разрешение первого преступления. И только сего ради Ты повелел, Владыка, совершать это Божественное купание. Крещаемые им входят внутрь виноградника, избавляемые от тьмы и ада, и освобождаются всецело от смерти и тления... И каковым был тогда Адам перед согрешением, таковыми и все становятся, крестившиеся сознательно, кроме тех, кто не принял, как бесчувственный, умного чувства, которое производит Своим действием Дух»⁴²⁸.

Ясно видно, что в этом отрывке нисколько не отрицается, что Дух приемлется сначала в первом крещении, хотя целью его и является отпущение первородного греха, но, так как мы были тогда бессознательными и несовершеннолетними, этот дар благодати не мог быть совершенным.

В другом месте покаяние, и в особенности слезы, если и не отождествляются со «вторым крещением», то, во всяком случае, рассматриваются как его признаки. Слезы не одного только покаяния, но радости и умиления. «Внезапно, – пишет пр. Симеон в Главизнах, – человек взирает и, созерцая естество существ, как он их до того никогда не видел, поражается и безболезненно и помимо себя проливает слезы, которыми очищается и крещается вторым крещением, о котором Господь говорит в Евангелиях: «Если кто не родится водою и Духом, не войдет в Царство Небесное»⁴²⁹. Пр. Симеон продолжает: «В первом крещении вода преднаписует слезы, а миро помазания предзнаменует умное миро, Духа. А второе крещение уже не образ истины, но сама истина»⁴³⁰. Отметим здесь, что, говоря о первом крещении, пр. Симеон включает в него елей помазания, символ Духа, то есть таинство миропомазания. Значит, когда он говорит о втором крещении, речь идет не о таинстве миропомазания. Разница между обоими крещениями, скорее, как между образом и истиною.

В тех же Главизнах пр. Симеон снова сравнивает оба крещения и признает превосходство второго крещения слезами: «В Божественном крещении мы получаем отпущение прегрешений и освобождаемся от первоначального проклятия и освящаемся пришествием Святого Духа, но совершенную благодать, по написанному: «Вселюся в них и буду ходить в них», не тогда, ибо это дано верным в вере и делами показавшим ее. Потому что после того, как мы крестились, если мы уклоняемся к дурным и постыдным действиям, мы совершенно отбрасываем даже само освящение. Покаянием же и исповедью и слезами в соответствии с ними получаем сначала отпущение грехов и таким образом освящение вместе с благодатью свыше»⁴³¹. Пр. Симеон также как будто бы различает между простым видением Христа и «питием»,

которое Он дает и которое, как кажется, является Святым Духом. Так, он говорит: «Если ты видел Христа, но Он не даровал еще пить это питье, припади (к Нему), плачь, умоли ... но видя Христа, устремляй твой взор постоянно на Него и имей Его одного всегда зрителем твоего уныния и скорби»⁴³². Можно истолковать это место, как относящееся к первому и второму крещению.

Сила второго крещения, непонятного для тех, которые его никогда не получали, и изменение, им совершаемое, описаны пр. Симеоном в следующих выражениях: «Как получают постижение таковых тайн никогда не познавшие в себе совершенное Им (Святым Духом) переплавление, обновление, изменение, воссоздание, возрождение? Не крестившиеся в Духе Святом? А не крестившиеся еще в Духе Святом, как смогут познать изменение крестившихся в Нем? Не рожденные свыше, как увидят славу рожденных оттуда, как сказал Господь, рожденных от Бога и ставших чадами Божиими? Не пожелавшие это испытать, но потерявшие ее (славу) из-за небрежения, ибо они получили власть стать таковыми, какого рода познанием смогут они, скажи мне, понять или хотя бы несколько представить себе, каковыми стали другие?»⁴³³.

В этих утверждениях о двух крещениях и о значении слез в духовной жизни нет ничего такого, что не могло бы быть найдено у древних отцов. Пр. Диадох, епископ Фотики, в том же духе говорит о сладости слез, ему тоже известны слезы созерцания⁴³⁴. Пр. Иоанн Лествичник тоже называет покаяние вторым крещением и даже говорит, что такое крещение больше первого, хотя это и кажется ему несколько смелым. В Лествице есть целая глава о радостнотворном плаче⁴³⁵. У пр. Симеона, однако, общее ударение не совсем то же самое. Он более выдвигает действие Духа и особенно настаивает на сознательном характере духовного опыта. Для него, можно сказать, крещение, будь это первое или второе, всегда должно быть сознательным духовным событием. Мы не можем носить одеяние Христово, в которое были одеты Духом Святым во время крещения, не ощущая этого и не зная. Пр. Симеон ясно говорит об этом: «Те, которые после крещения ... не знают, что

они облеклись во Христа и не созерцают во свете Духа свет Его Божества, да склонятся ко своей совести. И, исследовав ее тщательно, найдут, что они нарушили обеты крещения всячески или частично или вообще. А если нет, то, зарыв данный им талант святости и сыноположения и не умножив его делами, вследствие этого оказались лишенными зрения Владыки, ибо Он неложен и не раскаивается в Своих дарованиях, ибо Он сказал: «Любящий Меня заповеди Мои сохранит, и Я возлюблю его и явлюсь ему Сам» (Ин.14:21) ⁴³⁶.

О двух крещениях пр. Симеон говорит также в произведениях автобиографического характера. Так, он говорит о первом крещении во Втором Благодарении: «Ты меня заранее воссоздан и оживил и освободил от прадедного падения и преуготовил восхождение на небо. Затем меня, приведенного (в бытие) и помалу возрастающего, Ты Сам обновил Твоим святым крещением воссоздания и преукрасил Святым Духом»⁴³⁷. Действие второго крещения указано символами воды, омовениями и видениями света, лучи которого смешиваются с водами, и воды делаются светящимися. Потом следуют другие, большие откровения, пр. Симеон видит молнии и сияние лица Христова, сначала в блистании вод⁴³⁸. Наконец, Христос «делается видимым, ясно очистив всецело мой ум светом Святого Духа» ⁴³⁹. Христос дает жизнь чрез соблюдение заповедей, крещение и причастие Божественных Тайн, то есть дарует Святого Духа, как Сам Христос говорит пр. Симеону в одном Гимне ⁴⁴⁰.

Здесь пр. Симеон прямо не говорит о Крещении Духом. Вообще, это выражение употребляется им только один раз, в уже цитированном месте⁴⁴¹. Однако, мы можем сказать, что речь идет о том же самом мистическом явлении. О некоем добром изменении, которое происходит с лицами, уже принявшими сакраментальное крещение, но потерявшими его благодать, так как они осквернили свои души грехами. Это изменение, следовательно, отлично от первого крещения и описывается в символах воды, омовения и очищения, а также света и огня. Они истолковываются как Божественный Дух, единосущный Отцу и исходящий от Него. Это доброе изменение

следует за покаянием, исполнением заповедей, слезами и причастием. Евхаристия находится в тесной связи с крещением Духом, которое является сознательным мистическим событием. Вместе с тем, это внутреннее, личное событие, пр. Симеон совершенно не знает всякого рода коллективных духовных экстатических феноменов с их видимыми выражениями, также как и разных более или менее искусственных способов вызывать духовный энтузиазм. Он ничего не говорит также о глоссолалии и подобных феноменах.

7. МОНАШЕСТВО И МИР

Будучи общежительным монахом, пр. Симеон допускает, однако, что существуют различные пути, ведущие к Богу, и они все хороши, если только спасение, цель монашеской аскезы, остается на первом плане. «Многие ублажили пустынножизную жизнь, – пишет он, – другие же смешанную или общежительную, еще другие были во главе народа, вразумляли и учили и устраивали церкви, из чего разного рода люди обыкновенно телесно и душевно получают пропитание. Я же не предпочел бы ни одно из этих другому и не сказал бы, что одно достойно похвалы, а другое порицания, но во всем и во всех делах и действиях жизнь для Бога и по Богу всеблаженна»⁴⁴². Как можно видеть, в этом уравновешенном суждении пр. Симеон выходит за рамки собственно монашеской жизни. Жить для Бога и по Богу – вот что важно. Внутренняя общность различных путей подчеркнута в следующих строчках: «Как человеческая жизнь состоит из разных наук и искусств, причем каждый работает свое (дело) и вносит свое, и, подавая, таким образом, друг другу и получая друг от друга, люди живут, доставляя нужное телесной природе; то же самое можно видеть и в духовных (вещах), где каждый проходит другую добродетель, а другой идет по другому пути жизни, но все стремятся по разным путям к одной цели»⁴⁴³.

Общею целью должно быть спасение: «Целью всех подвижащихся по Богу является угодить Христу Богу и получить через приобщение Святого Духа примирение с Отцом и посредством этого приобрести спасение. Ибо это является спасением всякой души и всякого человека. А если это не происходит, пуст труд и тщетна наша работа и бесполезен всякий путь жизни, не ведущий к этому бегущего по нему»⁴⁴⁴. Наконец, пр. Симеон противопоставляет ложных монахов и отшельников тем, кто живет в миру, и последним отдает свое предпочтение: «Оставивший весь мир и удалившийся в гору для безмолвия и оттуда, как напоказ, пишуший находящимся в миру, ублажая одних, льстя и похваляя других, подобен

разведшемуся с плохо одетой и всецело дурной женой блудницей и уехавшему в далекую страну, дабы освободиться от самой памяти о ней, а затем забывшему о цели, из-за которой он прибыл в гору, и желающему писать тем, кто общается с этой блудницей и, чтобы так выразиться, оскверняется с ней. Таковой, если и не телом, но, во всяком случае, сердцем и умом, страстен по намерению, как и они, как бы одобряя их связь с ней»⁴⁴⁵. Или, выражаясь с еще большей силой: «Насколько вращающиеся посреди мира и очищающие чувства и сердца от всякого дурного желания похвальны и блаженны, настолько проживающие в горах и пещерах, если они желают человеческих похвал и ублажений и славы, порицаемы и отвергаемы, потому что они будут прелюбодеями у Бога, испытующего наши сердца. Ибо желающий, чтобы жизнь его и имя, и жительство были слышны в миру, блудит ... (далеко) от Бога»⁴⁴⁶. Можно даже сказать, что критика пр. Симеона особенно имеет в виду отшельников. Во всяком случае, он далек от одностороннего предпочтения одного из двух видов монашеской жизни, общежительного или пустынноческого.

В 27-ом Гимне пр. Симеон говорит, каковым должен быть истинный монах: прежде всего другом Божиим, и тем самым не одиноким в мире. «Он не один, – говорит пр. Симеон, – кто соединился с Богом, даже если он монашествует (μονάζη), даже если он пребывает в пустыне, даже если он находится в пещере. Но если он Его не нашел, если он Его не познал, если он Его всего не приял, воплощенного Бога Слово, он не стал монахом, увы, совсем»⁴⁴⁷. Единение со Христом делает, следственно, истинным монахом. И, сравнив единение души и Бога с единением мужчины и женщины⁴⁴⁸, пр. Симеон говорит: «Таким образом соединяются с Богом очищающие посредством покаяния свои души в этом мире, и становятся монахами (μοναχοί), пребывая без других людей, те, которые получают ум Христов, каковой есть и уста и действительно неложный язык, посредством которого они беседуют с Отцом Вседержителем»⁴⁴⁹. Молитвенное единение с Богом наполняет их светом и, отделяя от мира, не оставляет их, однако, одинокими: «Их келья небо, а они сами солнце, и свет есть в

них, незаходимый и Божественный, который просвещает всякого человека, приходящего в мир и рождаемого от Духа Святого»⁴⁵⁰. Так становятся истинными монахами те, кто возлюбил одного Бога, «и соединившиеся с Единым и ставшие монахами, как один с Единым, даже если они остались в очень многочисленном народе. Потому что те действительно монахи и одни только монашествующие, кто с одним Богом и одни в Боге, обнаженные от воспоминаний и всяческих мыслей, созерцающие одного Бога умом без мыслей, пригвожденным в свете, как стрела в стене или как звезда в небе, или как я не в состоянии сказать»⁴⁵¹.

Следовательно, два факта, единения и отделения, последнее скорее духовно, чем физически, характеризуют истинного монаха. В другом Гимне пр. Симеон вновь останавливается на духовном отделении, говоря о монахах одного монастыря. Он описывает их как лиц, «отказывающихся от мира, от всех родственников вместе с тем, от друзей, товарищей и от всякой вещи из тех, что в миру, и прежде всего этого от своей воли»⁴⁵². Однако, они не дают обетов людям, но одному Богу, «ибо не людям они обещали, но Богу, сохранить послушание и подчинение игуменам и всем соподвизающимся с ними в обители»⁴⁵³. Чтобы придать больше живости этой идее отделения, пр. Симеон сравнивает монастырь с островом: «Они должны обитать в монастыре, как на острове, находящемся посреди моря, и считать, что весь мир стал для них совершенно недоступным, так как большая бездна утвердилась вокруг всего их монастыря, так что живущие в миру не могут переходить в монастырь, ни те, кто на острове, переправиться к там находящимся и смотреть на них со страстью»⁴⁵⁴. Монахи, одним словом, это добровольные мученики любви. «Действительно, – говорит Бог в том же Гимне, – любящие Бога от сердца и твердо пребывающие в одной любви к Нему и умирающие каждый час для своей воли, эти подлинные друзья, эти сонаследники, эти и мученики одним своим намерением»⁴⁵⁵.

Другой образ, часто употребляемый пр. Симеоном, когда он говорит о жизни в общежительных монастырях, есть изображение больницы, полной больными, из которых

некоторые, как потерявшие ум, даже не понимают, что они больны, и даже не сознают, что они нуждаются в уходе⁴⁵⁶. Или же пр. Симеон ставит себе вопрос: что предпочтительнее, заниматься делами монастыря или же вести жизнь, полную безмолвия? «Что лучше для Тебя, – спрашивает он, – что Тебе благоугодно из двух, скажи мне, о человеколюбивый Спаситель: быть мне в заботах о монастырских делах и изобильно иметь попечение о телесных нуждах, притязать на все со враждою и столкновениями или же всегда упорно пребывать в одном безмолвии (ἡσυχία) и сохранять непомутненным ум и сердце и принимать блистания Твоей благодати и озаряться всегда в душевных чувствах»⁴⁵⁷. Это два пути монашества, между которыми пр. Симеон как будто колеблется.

Как бы то ни было, возвышенное представление о монашеском идеале не мешало ему, напротив, критиковать, иногда даже очень резко, современных ему монахов и видеть недостатки монастырской жизни его времени. Его писания, его Огласительные Слова, предназначенные, прежде всего, для монахов, полны описаний монашеских нравов, монашеского непослушания, интриг, отсутствия глубокой духовности, недисциплинированности и т. д. И нужно сказать, что с чисто литературной точки зрения эти места могут быть причислены, по их живости, реализму, тонкости психологического наблюдения, к наиболее удачным страницам пр. Симеона и принадлежат к лучшим произведениям византийской литературы вообще. Они показывают конкретное отношение пр. Симеона к монашеству его времени. Расслабленность монахов и их самооправдания особенно возмущали пр. Симеона. Так, слыша рассуждения, подобные следующим: «Разве это действие – грех? И чего ради или почему это считается грехом? Напрасно это называется некоторыми грехом. О, если бы мы сохраняли себя от более тяжелых дел! Потому что относительно этих малых Бог не покажет большой строгости»⁴⁵⁸, – пр. Симеон восклицает: «И кто говорит это? Монахи, давшие вторые обеты и заключившие соглашения с Богом, повсюду носящие монашескую одежду, как добродетель и имя вместо святости, обещавшие Христу отбросить мир и то, что в мире, давшие обеты отречься от

родителей и друзей, согласившиеся подчиняться духовному отцу, как Богу, давшие обеты соблюдать подвижническую строгость вплоть до (воздержания) от взора и праздного слова, не считают грехом завидовать, или поносить, или роптать, или противоречить, или лгать, или жить по своей воле и клясться, или присваивать тайно что-либо, принадлежащее монастырю, или давать другому без воли настоятеля! Сверх этого, плохо управлять доверенными им вещами, то есть или пристрастно что делать с ними, или со страстью, или лукаво, или завистливо, или бессовестно и по расчету, не считают, что это грех»⁴⁵⁹. Другим объектом критики были для пр. Симеона те, кого он называл монахами «именитыми (ονομαστόν) и славными в добродетели»⁴⁶⁰, но которым недоставало глубокой духовной жизни, заменяемой ими внешним подвижничеством. Это был тип общежительного монаха, противоположный духовности пр. Симеона. С ним он неизбежно должен был столкнуться. Мы уже говорили об этом в другом месте⁴⁶¹. Здесь же хотели бы только сказать, что, несмотря на все эти неизбежные столкновения между мистическим направлением пр. Симеона и рутинными представлениями о монашеской аскезе, мы не находим у пр. Симеона никакой принципиальной критики монашеской жизни, а только известное ее преодоление, поскольку его призыв к единению с Богом обращался ко всякому человеку, монах он или нет. Поэтому было бы неправильно рассматривать духовность пр. Симеона как специфически монашескую.

Тем более, что интересы пр. Симеона, интересы, прежде всего, нравственного и духовного характера, не ограничивались, несмотря на его монастырский «изоляционизм» и радикальное отречение от мира, монастырскими делами, но распространялись на жизнь мирян и на общество в целом. Основываясь на евангельских принципах и делая из них самые крайние выводы, он резко критикует существующий общественный порядок, основанный на материальном богатстве, следуя духовной линии св. Иоанна Златоуста. Так, в Огласительных Словах пр. Симеон нападает на институт частной собственности, на владение землей в особенности, и

вообще на деньги, источник общественного неравенства и страдания бедных. «Вещи и деньги (χρήματα) в мире являются общими для всех, как свет и этот воздух, которым мы дышим, и сами пастбища неразумных животных на равнинах и в горах, – говорит он. – Все, следовательно, было установлено общим, для одного пользования плодами, но по господству (не дано) никому. Однако, страсть к стяжанию, проникшая в жизнь, как некий узурпатор (τύραννος), разделила различным образом между своими рабами и слугами то, что было дано Владыкою всем в общее пользование. Она окружила все оградами и закрепила башнями, засовами и воротами, тем самым лишив всех остальных людей пользования благами Владыки. При этом, эта бесстыдница утверждает, что она является владетельницей всего этого, и спорит, что она не совершила несправедливости по отношению к кому бы то ни было. С другой стороны, слуги и рабы этой тиранической страсти становятся не владельцами вещей и денег, полученных ими по наследству, но их дурными рабами и хранителями⁴⁶²». Пр. Симеон изобличает угнетающую и тираническую власть богатства. Простая раздача милостыни не может освободить от этой тирании. «Итак, каким образом, – продолжает пр. Симеон, – если они, взяв что-нибудь или даже все из этих денег из страха угрожающих наказаний или в надежде получить сторицею или склоненные несчастьями людей, подадут находящимся в лишениях и скудости, то разве можно считать их милостивыми или напитавшими Христа или совершившими дело, достойное награды? Ни в коем случае, но как я утверждаю, они должны каяться до самой смерти в том, что они столько времени удерживали (эти материальные блага) и лишали своих братьев пользоваться ими»⁴⁶³.

Еще более строгое осуждение социальной несправедливости находится в другом месте того же Огласительного Слова. «Дьявол внушает нам, – говорит пр. Симеон, – сделать частной собственностью и превратить в наше сбережение то, что было предназначено для общего пользования, чтобы посредством этой страсти к стяжанию навязать нам два преступления и сделать виновными вечного

наказания и осуждения. Одно из этих преступлений – немилосердие, другое – надежда на отложенные деньги, а не на Бога. Ибо имеющий отложенные деньги не может надеяться на Бога. Это ясно из того, что сказал Христос и Бог наш: «Где, – говорит Он, – сокровище ваше, там будет и сердце ваше». Поэтому тот, кто раздает всем из собранных себе денег, не должен получить за это награды, но скорее остается виновным в том, что он до этого времени несправедливо лишал их других. Более того, он виновен в потере жизни тех, кто умирал за это время от голода и жажды. Ибо он был в состоянии их напитать, но не наплатил, а зарыл в землю то, что принадлежит бедным, оставив их насильственно умирать от холода и голода. На самом деле он убийца всех тех, кого он мог напитать»⁴⁶⁴.

Значит, собственность рассматривается здесь как имеющая диавольское происхождение, или, вернее, она является следствием страстей жадности и жестокости по отношению к братьям, разжигаемых в нас диаволом. Она является также выражением недостатка веры в Бога, когда мы полагаем всю нашу надежду на материальные блага. Глубокие корни зла всегда духовны, хотя общественные условия могут увеличивать зло. Не частичная милостыня освободит нас от страстей жадности, но всецелое отречение от своего имущества, как и советует, со своим евангельским и монашеским радикализмом, пр. Симеон. Пр. Симеон не социальный реформатор, он не предлагает ничего конкретного, чтобы улучшить материальную жизнь людей на земле. Более того, для пр. Симеона бедность как таковая не является злом в себе, наоборот, она может переживаться как путь подражания Христу и участие в Его кенозисе. «Бог стал для тебя, – пишет он, – бедным человеком, должен и ты, верующий в Него, стать подобным Ему бедным. Он стал бедным по человечеству, а ты беден по Божеству... Обеднел Он, чтобы тебя обогатить, чтобы передать тебе богатство Своей благодати. Он потому воспринял плоть, чтобы ты приобщился Его Божеству»⁴⁶⁵ – И даже отречение от всех своих имений недостаточно. «Ясно, – говорит пр. Симеон, – что раздача денег бедным и бегство из мира – хорошее и полезное

дело, но не может оно одно само по себе соделать человека совершенным по Богу без терпения в искушениях»⁴⁶⁶.

Не намереваясь сделать пр. Симеона политическим противником императорской власти и общественного строя Византии, что было бы исторически неверно, мы хотели бы привести некоторые места из его писаний чисто религиозного характера, показывающие, однако, его отношение к великим мира сего. Так, в Огласительных Словах он делает следующее сравнение между земным и Божественным царством: «Почти все люди отвращаются от немощных и бедных и земной царь не переносит их вида, начальствующие от них отворачиваются, богатые их презирают и, когда встречают их, проходят мимо, будто бы они не существуют, и общаться с ними никто не считает желаемым, а Бог, Которому служат бесчисленные множества (ангельских) сил, все содержащий словом Своей силы, Кого великолепие непереносимо для всех, не отказался стать отцом и другом и братом этих отверженных, но захотел воплотиться, чтобы стать подобным нам по всему, кроме греха, и сделать нас причастниками Своей славы и царства»⁴⁶⁷.

В этом отрывке интересно не только живое описание поведения «великих» по отношению к бедным, оскорбляющее христианские чувства пр. Симеона, но, особенно, противоположение, делаемое им между Царем Небесным и царем земным в их отношениях к людям. Идея, что император является представителем Бога на земле, чужда пр. Симеону. Вообще, когда он говорит о «земных царях», то делает это почти всегда без сочувствия, иногда даже с иронией и враждебностью. Так, в его описании Страшного Суда, Христос, помянув Давида и других ветхозаветных праведников, обращается со следующими словами к «царям и властителям»: «Почему вы не были подражателями ему (Давиду) и подобным ему? Или, может быть, вы считали себя более славными и богатыми, чем он, и потому не захотели смириться (перед Богом)? Жалкие и несчастные, вы, будучи тленными и смертными, захотели стать единодержцами (μονοκράτορες) и миродержцами (κοσμοκράτορες). И если только находился кто-нибудь в другой стране, не желающий вам подчиняться, вы превозносились над

ним, как над вашим ничтожным рабом, и не выносили его неподчинения, хотя и он был таким же, как и вы, рабом Божиим, и у вас не было никакого преимущества пред ним. А Мне, вашему Творцу и Владыке, вы не хотели подчиниться и служить в страхе и трепете... Разве вы не слышали, как Я говорил всегда: «Желающий в вас быть первым, да будет самым последним рабом и служителем всех?» Как вы не убоялись ... впасть в гордость от этой пустой и суетной славы и стать преступниками этой Моей заповеди»⁴⁶⁸. Хотя эти высказывания пр. Симеона, как мы уже сказали, в основном религиозные и христианские, можно, однако, усматривать в этих двух выражениях (μωνοκράτορες и κοσμοκράτορες) критику двух основных политических и социальных тенденций македонской династии и Василия II в особенности. Первая была стремлением сокрушить внутри империи всякую социальную силу, которая хочет освободиться от императорской власти и ограничить ее (земельное провинциальное дворянство главным образом), μωνοκράτορες характеризует, кажется, эту тенденцию; другая, экспансионистская, стремилась расширить пределы империи с целью достичь всемирного владычества: κοσμοκράτορες обозначает ее. Пр. Симеон не отвергает императорской власти как таковой, но осуждает только плохих царей своего времени и противопоставляет им смиренных, добрых и преданных Христу. Отметим еще, что выражение κοσμοκράτωρ, применяемое им к царям, носило в греческой христианской письменности негативный оттенок, так как обыкновенно употреблялось для обозначения сатаны, «князя мира сего», или злых духов вообще (Еф.6:12).

В том же тоне резкого нравственного изобличения пр. Симеон обращается в Гимнах к царям. Он обвиняет их в том, что они своими действиями изменяют Христу, но признает их хорошие политические дела. «Цари, – говорит он, или, вернее, Сам Бог говорит (через него), – вы хорошо делаете, воюя против (иных) народов, если только вы сами не творите дела народов, их нравы и советы и мнения и посредством многих ваших дел и слов не отрекаетесь от Меня, вашего Царя. Для вас было бы лучше хранить Мои слова и право творить все Мои

заповеди и проходить не обремененную делами жизнь в ублажаемой бедности. Ибо какая польза бороться (за освобождение) мира от смерти и временного рабства, а самим вам становиться ежедневно рабами и страстей, и бесов вашими делами, и наследниками неугасаемого огня. Все хорошо, какие бы кто ни делал дела ради Меня и (из) сочувствия и милости к ближнему, но первое (дело) из всех, если он себя пожалеет... и пребудет в Моих, Владыки, словах... потому что это для Меня жертва ... без этого вы хуже язычников»⁴⁶⁹.

Можно было бы процитировать еще другие тексты пр. Симеона, из которых видно, что для него религиозные соображения всегда преобладают над политическими и социальными и определяют их. Так, он утверждает, что усилия людей установить между собою мир обречены на неудачу, если они не примирятся, прежде всего, с Богом посредством исполнения Его заповедей и христианской жизни. «Каким образом будет миротворцем, – спрашивает себя пр. Симеон, – отчуждающий себя самого от Бога и не слушающий говорящего: «От имени Христова просим, как бы Сам Бог увещевает через нас: примиритесь с Богом»? Как будет миротворцем противящийся Богу и воюющий с Ним через нарушение заповедей, таковой, даже если устанавливает мир между всеми, есть враг Божий, так как даже тех, кого он примиряет друг с другом, он примиряет не как угодно Богу. Ибо (так как сам он первый враг самого себя и Бога) Его врагами становятся и те, кто примиряется через таковых (людей)»⁴⁷⁰.

Мы можем, следовательно, сделать заключение, что в своем отношении к миру и действительности пр. Симеон всегда остается бескомпромиссным христианином, все подчиняющим Богу и Его воле, отнюдь не равнодушным, несмотря на свое монашество, к тому, что происходит, но убежденным, что, чтобы победить зло, нужно, прежде всего, победить грех в себе и отречься от всего, что нас удаляет от Бога и от Его любви.

ЧАСТЬ III. ПОЗНАНИЕ БОГА

1. СОЗНАТЕЛЬНЫЙ МИСТИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Для пр. Симеона было большим и поразительным открытием, что Бог сознательным образом показывается людям, и не только в прошлом, но и в наши дни. «Откуда я знал, – спрашивает себя пр. Симеон в Благодарениях, – что Ты являешь Себя приходящим к Тебе, еще пребывающим в мире, чтобы я взыскал увидеть Тебя? Откуда я знал, что таковой радости и отрады удостаиваются приемлющие в самих себе свет Твоей благодати? Откуда или как знал я, несчастный, что уверовавшие в Тебя получают Твой Дух Святой? Потому что я считал, что верую в Тебя совершенно, и думал, что обладаю всем, что Ты даруешь боящимся Тебя, ничего совсем не имея, как я этому позже научился на деле. Откуда я знал, Владыка, что Ты, будучи невидимым и невместимым, бываешь видимым и вмещаешься внутри нас?.. Откуда же я знал, Господи, что у меня есть такой Бог, такой Владыка, такой Покровитель, Отец и Брат и Царь, Ты, обедневший ради меня и принявший вид раба? Действительно, мой человеколюбивый Владыка, я никак не знал ничего из всего этого»⁴⁷¹. Он был убежден тогда, что личное познание Бога было достоянием апостолов и великих святых былых времен или даже будущего века, но не дано всем еще в этой жизни. «Ибо слыша, как Твои проповедники говорили об этом, я полагал, что в будущем веке и только по воскресении это бывает, и не знал, что и теперь это, скорее, совершается»⁴⁷². Пр. Симеон подробно рассказывает, как Христос явился ему и как он на опыте познал благодать, о возможности чего и не подозревал. Это великое открытие – что возможно достичь видения Бога еще в здешней жизни и является источником его учения о сознательном познании Бога еще при жизни.

Ощущать благодать и быть просвещаемым ею в ведении (γνώσει) и созерцании является для пр. Симеона до такой степени существенною чертою христианина, что тот, кто еще не получил сознательного видения, не может носить это имя. «Рожденный свыше, – говорит он, – и пришедший из этого мира,

как из темной утробы, вошедший же в умный и небесный свет и как бы немного внутрь его, сразу наполняется неизреченной радостью и проливает безболезненные слезы ... потому что это есть начало включения в число христиан. А те, кто еще не был в познании и созерцании такового блага, и не взыскавшие его с большой настойчивостью и рыданием и слезами, чтобы, очистившись такого рода действиями, достичь его и, совершенно соединившись с ним, иметь общение – с ним, как, скажи, вообще назовутся христианами? Потому что они ими не являются, как должно»⁴⁷³. Тот, кто видит Бога, знает это, «потому что знаемый Богом ведаёт, что он познаётся (Им), и видящий Бога знает, что Бог его видит»⁴⁷⁴. Пр. Симеон говорит также о «очень ясном» (εύαισθήτως) ⁴⁷⁵ обладании Христом во время причастия. Мы становимся храмом Божиим «в чувстве и познании» (ἐν αἰσθήσει καὶ γνώσει)⁴⁷⁶.

5-ое Нравственное Слово все сосредоточено на этом учении о сознательном видении Бога. Сначала пр. Симеон живо нападает на тех, кто думает обладать Святым Духом через одно крещение, совсем Его не чувствуя, на тех, кто утверждает, что имеет благодать посредством одной веры, без всякого опыта ее присутствия. «Вот я снова, – так начинает пр. Симеон, – (нахожусь в столкновении) с теми, кто говорит, что имеют бессознательно Духа Божия, и мнят, что обладают Им в себе от Божественного крещения, и считают, что имеют сокровище, но сознают себя совершенно пустыми от Него... С теми, кто говорит, что никогда не получил никакого чувства Его в созерцании или откровении, но одной верою и мыслью, а не опытом, принявшими Его»⁴⁷⁷. Пр. Симеон отвечает им, что мы чувствуем, во что одеваемся, т. е. во Христа при крещении, если мы не мертвые. Он спрашивает: «Что такое то, во что они одеваются? Бог. Итак, одевшийся Богом не узнаёт умственно и не увидит, во что оделся? Нагой телом чувствует, что оделся, и видит одежду, а нагой душою, одевшись в Бога, не узнаёт это? Потому что если не чувствует одевающийся в Бога, во что именно он оделся, то, следовательно,... Бог ничто; ибо, если бы Он был чем-нибудь, одевающиеся в Него знали бы об этом. Потому что одеваемые в ничто мы ничего не чувствуем, а

одеваемые во что-нибудь или другим или сами собою очень даже чувствуем, если только мы обладаем здоровыми чувствами, потому что одни мертвецы не чувствуют, когда их одевают, и я опасаюсь, что говорящие это действительно и поистине мертвы и наги»⁴⁷⁸. Утверждая, однако, так категорически сознательный характер благодати и противопоставляя опытное познание познанию, заимствованному из книг, пр. Симеон всегда оговаривается и подчеркивает, что полнота познания принадлежит будущему веку: «Мы исповедуем и говорим, что мы теперь уже, в земной жизни, умеренно получаем задатки всех благ, а все надеемся получить после смерти»⁴⁷⁹. Несомненно, «уже начиная отсюда, нам, верным, сознательно дается печать Святого Духа»⁴⁸⁰, нужно, однако, бороться, чтобы стать сыновьями света «или здесь, или в будущем веке»⁴⁸¹. Пр. Симеон, говоря «или в будущем веке», снова ограничивает абсолютность своих утверждений о необходимости для спасения видения Бога уже в этой жизни.

В другом Слове он допускает, что можно служить Богу, даже если кто не получил сознательного одеяния во Христа в этой жизни. Так, сказав, что «если мы сознательно не облеклись в Него (Христа), как в плащ, да не считаем, что мы освободились вообще от наших болезней или от стужающих нас страстей»⁴⁸². Пр. Симеон прибавляет, что если даже Христос не стал для нас всем, то «по крайней мере, ты находишься в исходе (из жизни) взыскующим Христа, по крайней мере, ты подчиняешься Его друзьям ... и посредством их служишь Ему, по крайней мере, ты исполняешь волю рабов Божиих, а не твою, а волею Божией является воля Его рабов»⁴⁸³. Пр. Симеон, очевидно, защищает здесь общежительный путь послушания и отречения от своей воли, которое, хотя и уступает созерцанию, все же дает возможность служить Богу. Однако те, кто не ищет через подвиг, смирение и терпение увидеть Божественный свет, не имеют оправдания⁴⁸⁴. Пр. Симеон замечает по этому поводу, что если кто-нибудь говорит, даже «для пользы слушающих», что «он был удостоен видеть свет Бога и Бога во свете славы, как он познавательно познал в себе наитие и действие Святого Духа и

стал святым во Святом Духе, немедленно, как бешеные собаки, они (противники Симеона) лают на него и спешат, если возможно, пожрать говорящего это. «Перестань, – говоря, – прельщенный и гордец ты! Кто сейчас стал таковым, какими стали святые отцы? Кто же видел Бога или может, хотя бы отчасти, видеть? Кто настолько принял Духа Святого, чтобы через Него удостоиться увидеть Отца и Сына? Перестань, чтобы мы тебя не побили камнями!»⁴⁸⁵ Это автобиографическое место хорошо показывает, до какой степени мистическая исповедь пр. Симеона вызывала враждебность его современников и как понималось его учение о сознательном мистическом опыте, хотя пр. Симеон даже несколько ограничивал его универсальный характер.

Пр. Симеон, однако, отвечал своим противникам, что здесь, то есть при жизни, нужно познать Слово, «не на словах только, но на деле благодати и истины»⁴⁸⁶. Если обладание Духом бессознательно, оно будет таким и в вечной жизни. «Если же кто говорит, – утверждает пр. Симеон, – что каждый из нас, верных, принял Его (Духа Святого) без познания и без чувства (ἀγνώστως καὶ ἀναίσθητως), он кощунствует... Если же это... совершается в нас без нашего ведома, причем мы не чувствуем ничего из всего этого, то совершенно ясно, что мы совсем не получим ощущения и вечной жизни, которая следует за этим и пребывает в нас, не увидим также и света Святого Духа, но останемся мертвыми и слепыми и бесчувственными, как сейчас, так и тогда»⁴⁸⁷. Пр. Симеон много раз повторяет свое убеждение, что возможно приобщиться тайнам Божиим «в созерцании и познании и опыте»⁴⁸⁸. Он говорит, что если кто не получил этого сознательного видения уже здесь, то это его собственная вина. «Пусть он знает, удостоверяемый от Божественных Писаний, что вещь возможна и истинна, бываемая на деле и познавательно совершаемая, но праздною и недостатком (в исполнении) заповедей каждый соответственно лишил самого себя таковых благ»⁴⁸⁹.

Однако, те, кто сознательно обладает Святым Духом, редки в нашу эпоху, а другие, не имеющие такого опыта, отрицают его возможность: «Они не верят ... что кто-нибудь в этом поколении

... действуется или движется Божественным Духом или находится в его видении познавательно и совсем ясно»⁴⁹⁰. Пр. Симеон добавляет: «Каждый судит по своему собственному состоянию то, что касается ближнего – каков тот в смысле добродетели или порока» ⁴⁹¹.

2. ЛИЧНЫЙ ОПЫТ И ЦЕРКОВНОЕ ПРЕДАНИЕ

Как мы видели, пр. Симеон постоянно говорит о сознательном характере своего мистического опыта, который поэтому приобретал нечто очень личное и отделял его тем самым от современников и даже от древних отцов. Возникает, следовательно, вопрос, каково отношение между церковным преданием и духовностью пр. Симеона. Нужно сразу сказать, что сам пр. Симеон отрицал здесь всякое противоречие и утверждал, что не проповедует ничего нового, что было бы свойственно только ему, но исключительно то, что находится в Священном Писании и у святых отцов. Для него такая сообразность с их учением, так же, как и святость жизни учащего, является критерием истины. Христос, говорит пр. Симеон, «хочет нас научить не обманываться одними словами и не верить всякому человеку, называющему самого себя духовным, но удостоверившись сначала его жизнью и действиями, а особенно – согласны ли слова его и дела с учением Господа и апостолов и святых отцов, тогда принимать и слушать его слова, как слова Христовы. А если нет, то если он и мертвых воскрешает, если он и тьму других чудес покажет, отворачаться от него, как от беса, и ненавидеть»⁴⁹².

В качестве примера традиционного и происходящего от апостолов учения пр. Симеон излагает следующее исповедание веры: «Так, тайно научившись свыше апостолами Христовыми и нашими божественными отцами богодухновенному учению, мы отворачаемся от совершенно пустых пустоглаголений (лиц), ни на что другое не тратающих времени, как на то, чтобы любопытствовать и много исследовать недостижимые и ангелам (вещи). Держим же неповрежденным и непоколебимым наше исповедание веры, которое мы свыше от них приняли, во Отце и Сыне и Святом Духе, единого Божества неслиянной и нераздельной Троицы, в Которой мы крестились, посредством Которой мы существуем и будем существовать во веки веков»⁴⁹³. Как можно видеть, это вера в Пресвятую Троицу, боговдохновенная и крещальная, противопоставляемая

человеческому разуму и охватывающая всю личность пр. Симеона и свободно определяющая все его существо. Ее источником является Писание. «Итак, оставим суетные и бесполезные состязания, – пишет пр. Симеон, – и не будем стремиться научиться до времени тому, что относится ко времени, послушаемся скорее так говорящего Владыку: «Исследуйте Писания». Исследуйте и не слишком любопытствуйте. Исследуйте Писания и не делайте споров вне Святых Писаний. Исследуйте Писания, чтобы научиться о вере и надежде и любви. О вере, чтобы не носились вы всяким ветром по игре неутвержденных людей, но утверждайтесь правыми догматами апостольской и кафолической Церкви и право правьте ее слово»⁴⁹⁴. Здесь можно заметить новый элемент: церковные догматы, вытекающие из Писания и делающие Писание понятным.

О духовной пользе изучения Писания пр. Симеон выражается так: «Ничто другое из всего остального более не полезно для души, избирающей поучаться ночь и день в Законе Божиим, как исследование Божественных Писаний, потому что скрытый в них смысл благодати Духа наполняет всяким наслаждением ее умное чувство и, возвысив ее всю от низости земных и видимых (вещей), делает ее ангеловидной и одного образа жизни с самими ангелами»⁴⁹⁵. Хотя одно чтение Писания недостаточно для познания Пресвятой Троицы, необходимо, однако, строго держаться учения Писания в Ее познании. «Никто, – говорит он, – не может хорошо понять и высказаться относительно Святой Троицы от одного чтения Писаний, но, принимая это одной верой, держится написанного и ни о чем сверх этого не любопытствует, а любопытным и дерзко осмеливающимся любопытствовать о Божественных (предметах) не может совсем ничего сказать вне того, что написано и чему научился»⁴⁹⁶. Другой критерий истинности тех, кто в настоящее время говорит о Божественных вещах, это их согласие с древними отцами: «Должно знать, что, если они высказываются согласно с предшествовавшими богоносными отцами, ясно, что и они высказываются в Том же Духе, и не

верящие им или клеветствующие на них грешат против высказывающегося через них»⁴⁹⁷.

Как можно видеть, ударение здесь сделано скорее на божественное вдохновение, чем на согласие с отцами как таковое. Это ставит вопрос о необходимом для понимания Писания духовном опыте. Пр. Симеон ясно различает между тем и другим (опытом и Писанием) как источниками богопознания, когда говорит, что черпает «одно из Божественных Писаний, другое из самого опыта»⁴⁹⁸. По его убеждению, человек, лишенный Духа, не может понимать Писание. «Не видев (Христа) и не удостоившись услышать Его голоса, откуда ты научишься Его святой и благоугодной и совершенной воле?

А если ты скажешь, что научишься ей из Святых Писаний, я спрошу, как ты, весь мертвый и во тьме лежащий, сможешь услышать ее или исполнить, чтобы удостоиться жить и видеть Бога? никоим образом»⁴⁹⁹. Однако, Св. Писание есть зеркало, отражающее, есть ли Христос в нас: «Откуда мы узнаем, в нас ли Христос? Собирая из Божественных Писаний изречения и ставя их пред нашими душами, как зеркала, мы научимся понимать себя в них в целости»⁵⁰⁰. Внутреннее присутствие Христа является, таким образом, последней действительностью. Все 24-ое Огласительное Слово почти всецело посвящено теме Священного Писания, запертого, как сокровище, в сундуке, который может быть открыт только ключом Святого Духа. «Духовное познание, – говорит пр. Симеон, обращаясь к своим монахам, – подобно некоему дому, построенному посреди светского и языческого знания, в котором хранится, как твердый и отовсюду запертый сундук, знание боговдохновенных Писаний, и в нем, в качестве сокровища, неизреченное богатство. Никто из входящих в дом не сможет никогда его увидеть, если, конечно, сундук не будет им открыт. Но он не может быть открыт никогда человеческой мудростью»⁵⁰¹. Здесь, таким образом, утверждается коренная противоположность между духовным познанием и светской наукой. Более того, чисто внешнее знание Писания не открывает его скрытого сокровища: «Но даже как если человек,

взяв весь этот сундук на свои плечи, будет его носить, он не знает положенного в нем сокровища, так если человек прочтет и будет говорить наизусть, как будто один псалом, все Писания, он не знает скрытого в них дара Святого Духа. Потому что ни то, что в сундуке, посредством сундука, ни то, что в Писании, посредством Писания, делается явным»⁵⁰². Одно Писание, без духовного опыта, следовательно, недостаточно. Затем пр. Симеон объясняет символизм сундука: «Подразумевай под сундуком Христово Евангелие и остальные Божественные Писания, имеющие в себе запертою и запечатанною вечную жизнь и вместе с нею неизреченные и чувственными глазами невидимые вечные блага... Под человеком же, взявшим сундук, предполагай того, кто выучил наизусть и всегда имеет на устах все Писания. Он носит их, как в сундуке, имеющем заповеди Божии, в памяти души, как драгоценные камни, в коих находится вечная жизнь»⁵⁰³.

Пр. Симеон противопоставляет умственному знанию познание, основанное прежде всего на исполнении заповедей, но не останавливающееся на этом, а завершающееся сознательным и личным опытом Божественного: «Ибо от заповедей (рождаются) добродетели, а от них откровение тайн, скрытых и покровенных в букве... И через исполнение заповедей ... открывается нам дверь познания, вернее же не через них, но через сказавшего: «Любящий Меня заповеди Мои сохранит и Мой Отец полюбит его и Я явлюсь ему Сам» (Ин.14:21). Следовательно, когда Бог вселится и будет ходить в нас и явит Сам Себя нам чувственно, тогда и мы познавателью видим то, что в сундуке, то есть сокрытые в Божественном Писании Божественные тайны. Иным же способом невозможно, – никто да не заблуждается! – раскрыть сундук познания и насладиться находящимися в нем благами или оказаться в их причастии и созерцании»⁵⁰⁴. Пр. Симеон перечисляет эти блага: совершенная любовь, «усыновление через возрождение Святым Духом», обожение, наконец, «стать нам богами по положению и по благодати, сделаться наследниками Бога, сонаследниками же Христа и, вместе с тем, приобрести ум Христов и посредством его увидеть Бога и Самого Христа,

вселившегося по Божеству и познавательно ходящего в нас»⁵⁰⁵. Простые же читатели Писания не получают от него никакой пользы. «А другие, – говорит пр. Симеон, – не имеющие ни знания, ни опыта всего сказанного, не вкусили их сладости, их бессмертной жизни и опираются только на изучение Писаний, таковых осудят и приговорят (к наказанию) в их исходе более, чем никогда не слыжавших о Писаниях»⁵⁰⁶. И пр. Симеон заключает, снова категорическим образом утверждая необходимость иметь Святого Духа, чтобы проникнуть в тайны Писаний: «То, что запечатано и заперто, невидимо и неизвестно для всех людей, раскрываемо же только Святым Духом, и таким образом открываемое и становящееся нам видимым и известным, как смогут это узнать или увидеть или хотя бы несколько понять те, кто говорит, что никогда не познал в самом себе присутствия, осияния, просвещения, вселения Святого Духа?»⁵⁰⁷ Конечно, для пр. Симеона Священное Писание есть источник всякой истины, но чтобы быть в состоянии его понять, нужно вдохновение Святого Духа, и способ, каким пр. Симеон толковал его, мог иногда отличаться от толкования современников. То же может быть сказано и о согласии с учением отцов.

Пр. Симеон хорошо отдавал себе отчет в том, что существует разница, во всяком случае, видимая, между тем, что он проповедовал о необходимости для всех личного мистического сознательного опыта, и тем, что нам рассказывают Жития и Изречения пустынных отцов. Но он оспаривал их обычное понимание. Так, ссылаясь на жизнеописание пр. Антония Великого, написанное св. Афанасием Александрийским, он хочет показать, что пр. Антоний действительно видел Христа в здешней жизни и что Христос, согласно с этим житием, «пришел ... и воскресил его из ада, я говорю, из душевной тьмы, и вывел его в чудесный свет Своего лица»⁵⁰⁸, когда тот лежал полумертвым в своей пещере. Пр. Симеон объясняет, что слова пр. Антония: «Господи, где Ты был до сих пор?» – делают явным «видение, и чувство, и познание присутствия Владыки»⁵⁰⁹. То же самое может быть сказано и о пр. Арсении. Он тоже видел Христа. «Почему же, в таком

случае, – спрашивает пр. Симеон, – не написано и относительно него, что он видел Господа? Неужто он положил столько трудов, а видеть Его не удостоился?»⁵¹⁰ Такое предположение с негодованием отвергается пр. Симеоном: «Нет, но и этот таким же образом удостоился видеть Бога, если даже написавший это не так открыто это объявил»⁵¹¹. И, чтобы это доказать, пр. Симеон отсылает к другим творениям пр. Арсения. Но вообще, чтобы доказать своим критикам возможность видеть Бога еще в этой жизни, он ссылается на Священное Писание, Евангелия, особенно Евангелие от Иоанна, Послания Иоанна Богослова и Павла и Псалмы. Однако, пр. Симеон как будто допускает, что существуют вещи, прямо не указанные в Писаниях, но тем не менее, доступные созерцанию, хотя большинство людей о них не знает. «Мысли вместе со мною, – говорит он, – весь этот мир, как одну действительно очень темную и лишенную света темницу, а солнечный свет считай со мною светом светильника, а вне этого несказанный, невыразимый, неприступный, выше мысли и выше слова и выше всякого света, Триипостасный Свет, а в этом Свете всем находящимся в этой темнице невидимые и неизвестные, невыразимые и неизъяснимые (вещи), хотя некоторые думают понимать их и созерцать посредством Писаний. А для большинства даже неведомо, что что-нибудь есть по ту сторону их»⁵¹². С другой стороны, пр. Симеон чувствует, что, вдохновенный свыше, он иногда говорит вещи, неизвестные до него: «Но так как Бог всегда хочет, – говорит он, – чтобы Его любовь к нам открывалась и объявлялась, дабы и мы наконец, помысливши о Его большой благодати и почувствовав благоговение, охотно полюбили бы Его, я, подвигшись движущим свыше и просвещающим наши сердца Духом, сделал для вас ясными в письменном виде эти тайны»⁵¹³. (Речь идет об откровении относительно тайны спасения.) Впрочем, речь идет не о новых истинах, а об истолковании и углублении, но и это открывается личным вдохновением.

Толкование же Писания вне благодати и Духа является недопустимым самоволием. «Если ... я не получу, – говорит пр. Симеон, – в чувстве и познании благодать Духа и не буду

посредством ее научен Богом и не получу свыше слово премудрости и познания, но бесстыдно брошусь истолковывать (содержание) богодухновенных Писаний и возложу на себя сан учителя, то есть воспользуюсь для этого одним лжеименным разумом, разве Бог оставит это без расследования и не потребует от меня ответа за это? Нет, ни в коем случае (не оставит)!»⁵¹⁴ Пр. Симеон ясно сознавал, что получил благодать письменно повествовать о своих мистических опытах ради блага ближних: «Этот блаженный опыт, – потому что я буду подражать в этом сказавшему: «Как выкидышу, Он явился и мне», – и мы, отверженные, по человеколюбию Божию и благодати, через множество молитв, удостоились испытать, посредством чего таинственно научены опыту всех объявившихся в чувстве и видении и познании (την πείραν ἐν αἰσθήσει καὶ δράσει καὶ γνῶσει), получили вместе с тем (способность) передавать это письменно на пользу и поощрение желающих взыскать Бога и найти Его»⁵¹⁵. Следует также отметить, что пр. Симеон был противником некоторых аллегорических толкований Писания, которые относят «сказанное о настоящем времени к тому, что сбудется, а сказанное о будущем, как уже бывшее»⁵¹⁶.

Кратко выразить отношение пр. Симеона к Св. Писанию можно было бы следующими словами его Главизн, в которых он высказывается особенно рассудительно: «Познавательное стяжавший в себе Бога, дающего людям познание, прочитал все Святое Писание и собрал весь плод пользы от чтения и уже не будет более нуждаться в чтении книг. Почему так? Потому что обладающий как собеседником Тем, Кто вдохновил написавших Божественные Писания, и посвящаемый Им в сокрытые неизреченные тайны сам будет для других богодухновенной книгой, содержащей новые и ветхие тайны, написанные в ней перстом Божиим, как все совершивший и почивший в Боге, первоначальном совершенстве, от всех своих дел»⁵¹⁷. Дух всегда открывает скрытый смысл Писания: «Вот что я нашел телесно находящимся в богодухновенных Писаниях и чему духовно научился от Духа и написал для вашего удостоверения, не уклонившись от этого по большой любви»⁵¹⁸. Для пр. Симеона верность преданию, послушание Писанию, согласие с

учением отцов не находились в каком-либо противоречии с тем, что он сам говорил и проповедовал, потому что тот же Святой Дух, Который вдохновлял их, с такой силой побуждал его писать, что молчать он не мог. О невозможности хранить молчание и о силе, заставлявшей его говорить, лучше всего свидетельствуют Гимны пр. Симеона. «А сейчас, – спрашивает себя пр. Симеон, – чего хочет эта странная вещь, которая во мне происходит, чем же желает быть это страшное потрясение, в данный момент совершаемое?»⁵¹⁹

Он чувствует, что что-то большее происходит в нем, чем в людях былых времен, хотя он и лишен их добродетели: «Постигая себя, я прихожу в исступление и не имею силы переносить происходящее во мне, блуднике от утробы матери, от Бога, создавшего словом всю тварь. То, что трепещу помыслить, как же напишу словом? Какая рука послужит, какая трость напишет, какое слово выразит, какой язык выскажет, какие губы проговорят то, что во мне видится происходящим и совершающимся целый день?»⁵²⁰ Он чувствует, что в нем происходит нечто совершенно новое, такое, что заставляет его думать, что «он больше всех, бесстрастный, и святой, и мудрый богослов», хотя подобные мысли у самого у него вызывают иронию⁵²¹. Он благодарит Бога, дающего ему силу писать для пользы своих современников: «Благодарю Тебя, что Ты помиловал меня и дал мне видеть это и так написать и провозгласить тем, кто со мною, Твое человеколюбие, чтобы и теперь были бы посвящены в тайну народы, племена и языки, что Ты милуешь всех тепло кающихся наравне с апостолами Твоими и всеми святыми»⁵²². Несмотря на свое не достоинство, пр. Симеон чувствует, что он обязан говорить: «Я, Владыка, даже если хочу, не в силах говорить, ибо что я вообще скажу, будучи нечистым и мыслями, и действиями, и всеми размышлениями? Однако я уязвляюсь душой, воспаляюсь внутренностями, желая говорить с Тобою, хотя бы немного, о Боже мой»⁵²³. Пр. Симеон снова говорит о невозможности молчать: «Как я вынесу, как перенесу, как вообще понесу или как выскажу это великое чудо, происходящее во мне, блудном? Ибо я не терплю молчать, Боже мой, и покрывать глубинами

забвения дела, которые Ты совершил и творишь ежедневно с теми, кто непрестанно взыскует Тебя и прибегает к Тебе покаянием, чтобы и я, как лукавый раб, скрывший талант, не был справедливо осужден, но говорю, открывая это всем, и передаю письму Твою милость, и рассказываю последующим поколениям, о Боже мой»⁵²⁴.

При всей преданности церковному преданию, пр. Симеон ясно чувствовал, что имеет сказать нечто, свойственное ему лично, не для того, чтобы возвестить новые истины, но чтобы указать новый путь жизни, который в действительности является лишь возвращением к жизни апостольской. А это, несомненно, вызывало враждебность его современников⁵²⁵.

3. ПОЗНАНИЕ БОГА И БОГОСЛОВИЕ

Вера в Бога христианского предания и личного опыта, неведомого и вместе с тем открывающегося, ставит пр. Симеона перед проблемой познания Бога и побуждает его рассмотреть, каким образом наша вера в Него и наш опыт Его присутствия могут быть выражены. Иначе говоря, встает вопрос богословия и его отношения к духовной жизни христианина. Как и можно было ожидать, пр. Симеон восстает против всякого отвлеченного и книжного богословия, лишенного духовной основы. Мы бы сказали – схоластического, если бы этот термин не отсутствовал в писаниях пр. Симеона. Так, он ополчается против светских ученых, «имеющих вид благочестия ... тех особенно, кто воображает превзойти других знанием и словом и думает, что носит царское начертание, чтимых и почитаемых многими в качестве мудрых и благоговейных, но, тем не менее, не отличающихся невидимыми движениями души от богатых пороками»⁵²⁶. Не ученостью приобретается познание Бога, «ибо если бы посредством образования и учения давалось бы нам ... познание истинной премудрости и знания Бога, какая была бы нужда в вере, или в Божественном крещении, или в причащении самих тайн? Никакой, несомненно!»⁵²⁷ Знание веры и таинства противопоставляется здесь ученому знанию. Вообще, светская мудрость без откровения свыше не дает проникнуть в тайны Божии. Приведя слова Христа (Мф. 11, 27), пр. Симеон говорит, что «такими и такого рода словами (Христос) затыкает бесстыдные и бездверные уста говорящих и считающих возможным посредством внешней мудрости и изучения наук познать действительную истину, Самого Бога, и приобрести познание сокровенных тайн в Духе Божиим ... ибо кто из людей на земле, мудрых или риторов, или кто другой из ученых, кроме как из очищенных умом крайней философией и подвигом и поистине имеющих обученными душевные ощущения, смог бы познать без откровения свыше, от Господа, одной человеческой мудростью, сокровенные тайны Божии, которые открываются посредством умного созерцания (νοεράς θεωρίας), действующего

Божественным Духом в тех, кому дано и всегда дается познавать это благодатию свыше»⁵²⁸. Как мы можем видеть, пр. Симеон не просто отвергает всякое ученое исследование, но противопоставляет ему «умное созерцание», действуемое Святым Духом. Он видит очень важное различие между созерцанием и знанием посредством понятий. «Не только это, – говорит он, – но и самые среди нас почитаемые бессмысленно полагают, что созерцание, бываемое в достойных посредством одного Духа, то же, что и воссоздание понятий в их разуме»⁵²⁹.

Не только светские ученые занятия, но и чтение отцов, когда кто не имеет их духа, не ведет к истинному познанию Бога. «Мы думаем, что одно чтение, – говорит он, – боговдохновенных писаний святых есть постижение православия, и считаем это точным и верным знанием Святой Троицы»⁵³⁰. Пр. Симеон восстает против тех, кто читает отцов с единственной целью блистать своей начитанностью: «Говорить и высказываться о Боге и исследовать то, что к Нему относится, и невыявляемое делать выявляемым и всем непонятное объявлять понятным – было бы признаком смелой и дерзкой души. И этим страдают не только те, которые осмеливаются говорить от себя о Боге, но и те, которые повторяют наизусть в древности сказанное против еретиков и переданное письменно божественными отцами и интересуются этим не для того, чтобы собрать, как плод, какую-нибудь духовную пользу, но чтобы быть предметом удивления у слушателей на попойках и сблищах и прослыть богословами. Это больше всего огорчает меня и приводит в уныние, когда я помышляю умом, как страшен такой образ действия и какой суд ожидает этих дерзких»⁵³¹.

Всему, что говорят эти богословы, пр. Симеон противопоставляет то, в чем мы уверились бывшими в нас действиями и харизмами Духа и самими священными установлениями и Евангелиями⁵³². Дух Святой проявляется разное, но только Он является единственным источником всякого христианского познания: «Это (учение) верные получают посредством разнообразных знамений, загадок, зеркал, тайных и невыразимых энергий, Божественных откровений, неярких

осияний, созерцания слов творения (λόγοι της κτίσεως) и посредством многого другого... Но не только это, а Бог извещает их, как апостолов, посланием и пришествием Святого Духа. И они просвещаются более совершенно и научаются светом, как неизречен и невыразим ... Бог, вечен и непостижим. Ибо всякому знанию и познанию ... усыновлению и самому ... знанию тайн Христа и знанию тайны Его о нас строительства и, одним словом, всему тому, что неверные не знают, а мы, удостоившиеся быть верными, можем знать, мыслить и говорить, всему этому мы научаемся посредством одного Духа»⁵³³. Потому что наш ум не может сам собою подняться на небо: «Наш ум, во всяком случае, нуждается в ком-нибудь, кто возвел бы его на небо и указал бы тамошние видения ему и открыл бы тайны Божии. Потому что, как невозможно птице без крыл взлететь на высоту, так и уму человеческому взойти туда, откуда он упал, если он не будет иметь предшествующего ему и возводящего его»⁵³⁴.

Вполне поэтому понятно, что пр. Симеон находит очень жесткие слова для тех, кто, не имея глубокого духовного опыта, пытается богословствовать. «Мне удивляться приходится, – пишет он, – большинству людей, которые, прежде чем родиться от Бога и стать Его чадами, не трепещут богословствовать и говорить о Боге. Вот почему, когда слышу некоторых из них философствующими и нечисто богословствующими о божественных и недостижимых вещах и объясняющих то, что к Нему относится и что Его касается, без вразумляющего Духа, мой дух трепещет, и я как бы становлюсь вне себя, помышляя и рассматривая недоступность для всех Божества, и как, не зная, что у нас под ногами и в нас самих, мы охотно философствуем, по отсутствию страха Божия и по дерзости, о недоступных нам вещах. И делаем это, будучи пустыми от Духа, просвещающего нас в этом или развивающего познание, и тем, что говорим о Боге, согрешаем»⁵³⁵. Он продолжает: «Нам должно прежде перейти от смерти к жизни, и затем принять в самих себя свыше семя живого Бога и быть рожденными Им, так, чтобы стать Его чадами и привлечь Дух во внутренности и, будучи просвещаемыми таким образом, возвещать о Боге, поскольку

это возможно и (поскольку) мы освещаемся Богом»⁵³⁶. Без света Духа Святого невозможно познать Бога. «Ибо если, – говорит пр. Симеон, – (Бог) положил мрак и тьму сокрытием Своих тайн и каждый нуждается во множестве света Пресвятого Духа для познания скрытых Его тайн, как ты, еще не став жилищем Божественного света, исследуешь то, чему не имел силы научиться, будучи еще несовершенным и непросвещенным?»⁵³⁷

Рассматривая более подробно различные виды богословского познания, пр. Симеон прежде всего различает познание по образу Божию в нас: «Помышляй, о человек, – говорит он, – то, что выше тебя, из того, что на уровне с тобой, и из того, в чем ты показался образом Божиим»⁵³⁸. Он говорит, что Бог познается в творении, но что природа Его остается непостижимой: «Верующий, что Бог есть Творец всех и что Он произвел все из не сущих ... как созданный Богом, остается в своих пределах, зная сотворившего его. И, возводимый к Самому Творцу красотой творений, воспевает и славит Его как Зиждителя всего, и нисколько не любопытствует о Его непостижимой природе»⁵³⁹. Мы знаем только, что Бог существует: «Все Божественное Писание излагает посредством высказываемых о Боге понятий и слов, что Он есть, а не каков Он есть»⁵⁴⁰. Такому роду познания, выводимому из Писания, но скорее абстрактному, пр. Симеон противопоставляет, однако, познание посредством видения и обладания. «А удостоившийся, – говорит он, – видеть Бога, хотя бы несколько, в неприступной славе Его бесконечного и Божественного света ... не будет нуждаться в учении кого-нибудь другого, ибо он имеет Его всего, пребывающего и движущегося в самом себе и говорящего и тайно научающего его сокровенным Его тайнам, по сказанному Им святейшему изречению: «Тайна Моя, – говорит Он, – Мне и Моим»⁵⁴¹. Существует только один путь, который ведет к мистическому познанию – исполнение заповедей⁵⁴². Можно, следовательно, сказать в этом смысле, что вознаграждением за исполнение заповедей является познание Бога: «Скорее или медленнее, в большей или меньшей степени, (исполняющие заповеди) получают как мзду

видение Бога и станут общниками Божественного естества и будут богами по положению и сыновьями Божиими во Христе Иисусе, Господе нашем»⁵⁴³.

4. БОГ НЕПОЗНАВАЕМЫЙ И ЯВЛЕННЫЙ

Множество раз пр. Симеон говорит о непостижимости и недоступности Бога, но, вместе с тем, он не перестает повторять, что непостижимый Бог являет Себя нам, открывается, становится доступным и постижимым, не утрачивая, однако, таинственности и недоступности Своего бытия. Это двойное свидетельство пр. Симеона, для него жизненное и опытное, как бы подразумевается во всем, что он говорит относительно Бога, и определяет, в конечном итоге, его отношение ко всякому рациональному богословию, не основанному на опыте, каким бы оно ни было. Абсолютная непостижимость Бога решительно утверждается пр. Симеоном: «Бога, – говорит он, – ни имя, ни природу, ни образ (ἰδέαν), ни вид, ни личность (ὑπόστασιν), никто из людей не познал, чтобы сказать и написать и передать (это) другим»⁵⁴⁴. Потому что Бог совершенно отличен от всего существующего, или, как говорит пр. Симеон, «воистину Ты ничто из всех (существующих), о Боже мой»⁵⁴⁵. «Ибо то, что не является чем-нибудь из всех сотворенных существ, ни видимых, ни невидимых, как мы Его можем знать, мы, видимые и созданные, и тленные, чувственные, слепые и непросвещенные?»⁵⁴⁶ Между Богом и творением – онтологическая пропасть: «Потому что Бог не создан, а мы все созданы, Он ... есть Дух выше всякого духа, как Творец и Владыка духов, мы перстная плоть и земная сущность»⁵⁴⁷. Это невозможность для твари познать Нетварное, как превосходящее всякое созданное существование, то, что более точно может быть названо Несуществующим: «Божественное естество, будучи недоступным, ясно, что непостижимо, а непостижимое совершенно невыразимо... Кто, следовательно, из людей или ангелов будет иметь силу истолковать Невидимого и Непостижимого? Никто, никоим образом! Ибо Ничто (μηδέν ὄν) никогда не может быть помыслено человеческим помышлением и обозначено именем»⁵⁴⁸. Вечность Бога лежит в основе Его недоступности: «Бог ... был безначальным, Он есть начало всех и будет вечно,

в беспредельные и бесконечные века, неприступным, невидимым, невыразимым, неизреченным, непостижимым для всех, Им созданных»⁵⁴⁹. Или, как говорит пр. Симеон, «(Бог), будучи выше всякого именуемого имени и слова и глагола, находится выше (всего) и превосходит постижение всякого ума, будучи ничем»⁵⁵⁰.

В усиллии выразить невыразимую тайну существования Бога и рассказать о своей внутренней встрече с Ним, пр. Симеон обыкновенно пользуется традиционным языком великих церковных богословов, отцов каппадокийцев и пр. Иоанна Дамаскина, если говорить только о них, и употребляет богословские термины «природа» (φύσις) и «сущность» (οὐσία), чтобы говорить о Боге и Его явлениях. Однако, не вполне удовлетворенный этой терминологией, он следует также писаниям Дионисия Ареопагита, пользуясь выражением «сверх-сущность» (ὑπεροουσία) и другими производными того же вида. Он пользуется этой терминологией даже в своих наиболее мистических творениях, например, в Гимнах, но вообще не очень систематично и не без некоторого противоречия, как можно будет увидеть⁵⁵¹. Эти термины позволяют ему более подробно говорить о том, что касается познаваемости Бога. Так, он относит непознаваемость Бога исключительно к божественной природе или естеству. «Потому что невыразимо, – говорит он, – и совершенно неизреченно и непостижимо (то, что относится) к божественной и сверхсущной природе и для человеческого ума непонятно»⁵⁵². Здесь скорее говорится о том, что нельзя выразить божественную природу человеческими словами и понятиями. Но особо пр. Симеон указывает на сокрытую сущность Божию: «О природа нескверная, сущность сокрытая, человеколюбие неизвестное большинству людей, милость невидимая для живущих безумно, сущность неизменная, неделимая, трижды святая»⁵⁵³. Пр. Симеон даже спрашивает себя, можно ли давать Богу имя «сущности», ибо Он превосходит все: «Ибо если Ты воистину всецело неизъясним, невидим, неприступен, непостижим и неприкосновенен, неосязаем, неудержим всецело, Спасе, как мы придадим Тебе имя, как мы осмелимся сказать, что Ты

сущность, и каковая и какая? Ибо воистину Ты никто из всех (существ), о Боже мой!»⁵⁵⁴

Интересно отметить здесь, что пр. Симеон, применяя к Богу имя «сущность», называет Его «Спасителем», что ясно указывает на его личное отношение к Богу живому, хотя и непостижимому. Он настаивает, что Бог превосходит всякую сущность: «Божественное и несозданное, сверх-сущное естество, как превосходящее сущность всех созданий, называется сверх-сущным, однако оно обладает сущностью (ἐνοῦσιος) и воипостазировано (ἐνυπόστατος), выше всякой сущности и мыслится по отношению к созданной ипостаси совершенно несравнимым, потому что оно все неопишимо по природе»⁵⁵⁵. Как видно, пр. Симеон говорит о Боге исключительно в апофатических выражениях. Та же абсолютная трансцендентность Бога по отношению ко всему творению выражена в следующих строчках: «Ты весь наполняешь мироздание, будучи весь вне всего, выше всего, Владыка, выше всякого начала, выше всякой сущности, выше природы естества, выше всех веков, выше всякого света, Спасе, выше умных сущностей, ибо и они Твое творение»⁵⁵⁶.

Однако Бог, превосходящий всякое имя и всякую сущность, не остается для пр. Симеона совершенно непостижимым и недоступным. Так, он говорит о некоем познании непостижимого Бога, отправляясь от одного текста апостола Павла о «неизреченных словах», которые тот слышал. «Неизреченные слова, – говорит он, – о которых божественный Павел говорит, что их слышал, не являются чем-нибудь другим ... как, несомненно, таинственными и воистину невыразимыми, посредством осияния Святого Духа, созерцаниями и сверхвеликолепными непознаваемыми знаниями, то есть несозерцаемыми созерцаниями сверхсветлой и сверхневедомой Славы и Божества Сына и Слова Божия; каковые, открываемые достойным более выразительно и ясно, показываются неслышными слушаниями незвучащих слов, постижением в непостижимости непостижимых вещей»⁵⁵⁷. Божественные «слова», превосходящие наши чувства, невыразимы: «Глагол Божий и слово Его ... невыразимы всецело человеческим

языком и совершенно невместимы для плотского слуха. Не только это, но и в чувство его не могут прийти, так как чувство не в силах почувствовать то, что выше чувства»⁵⁵⁸. Можно, следовательно, понимать эти «слова» как откровение Бога, превосходящее наше разумение.

Апофатизм пр. Симеона может быть понят, однако, и в том смысле, что Бог недоступен тем, кто ищет Его как нечто вещественное (иначе – познание Бога предполагает известное духовное состояние). «Бог, – говорит пр. Симеон, – для тех, кто смотрит телесно, нигде не находится, ибо Он невидим, а для мыслящих духовно Он везде, ибо Он присутствует, ибо Он во всем и вне всего. В этом Он и близок боящимся Его, и далеко от грешных спасение Его»⁵⁵⁹. Познание Бога является скорее не познанием, так как объект его сверхчувственный: «Увеличение познания Бога становится причиной и виною незнания всего другого и даже Самого Бога. И обилие Его осияния есть всецелое невидение, и выше чувства сверхсовершенное чувство есть нечувствие всего, вне его находящегося. Ибо чувство, не знающее, какое, и где, и как, и что в нем находится, и не имеющее силы (это) узнать или понять совершенно, как будет чувством? И не скорее ли те (вещи) выше чувства, а ум в чувстве своей немощи окажется бесчувственным к тому, что выше чувства? Ибо то, что глаз не видел и ухо не слышало и на сердце человека не взошло, как подпадет под чувство?»⁵⁶⁰

Только посредством трансцендирования всякой мысли и всякого чувства ум, ставший неподвижным, может достичь немислимого: «Мертв и не мертв достигший меры совершенства, живя в Боге, в Котором он пребывает, как не живя для самого себя. Он слеп, как видящий не по природе, став выше всякого естественного зрения, как получивший новые глаза, и лучшие несравненно, чем естественные, и видя сверхъестественно. Он становится недействующим и неподвижным, как исполнивший все свое действие. Немыслящим, как сделавшийся в единстве выше мысли и успокоившийся там, где нет действия ума, то есть вообще движения для воспоминания или помысла или мысли, потому что он не может понять и научиться непонятному и

невозможному, и он как бы поживает в этом, то есть нелюбопытно наслаждаясь в уверенном чувстве неизреченными благами в этом покое неподвижности блаженного нечувствия»⁵⁶¹. Но даже если Бога можно постичь некоторым образом умом, если ум превзойдет себя и утвердится в этом состоянии покоя в Боге, проблема остается во всей своей драматической силе: каким образом непознаваемый и недоступный Бог может быть видим тварью и соединяться с людьми? А пр. Симеон знает об этом по опыту. «Послушай о тайнах неизреченного Бога, (о тайнах) неизреченных, необычайных и совсем странных: Бог есть воистину, действительно есть – это исповедуют все благочестивые, – но Он есть ничто из того, что мы вообще знаем, и ничто из того, что ангелы знают. И в этом (смысле), я говорю, Бог есть ничто, ничто из всего (существующего), как Создатель всего, но Он выше всего. Ибо кто мог бы сказать, что есть Бог, дабы возмочь произнести: «Он есть это или, для примера, то?» Я совершенно не знаю, каков Он, какой величины, какого вида или размера. Если я, не зная Бога, каков Он по виду и величине и красоте, каким образом я разъясню Его действия (ἐνεργείας), каким образом Он бывает видим, будучи невидимым для всех, каким образом Он сосуществует со всей тварной природой, каким образом Он вселяется во всех святых, каким образом наполняет все и нигде не наполняется, как Он существует выше всего и везде, все это никто не будет иметь вообще силы сказать»⁵⁶².

Это великая тайна, вызывающая удивление пр. Симеона: «Как Бог вне всего по сущности и по природе, по силе и по славе, и как Он везде во всех, а особенно (сравнительно) с этим вселяется во святых и обитает в них познаваемо и существенно, будучи совершенно сверхсущным?»⁵⁶³ Пр. Симеон даже утверждает, что Бог соединяется с людьми по сущности: «Сущий вверху с Отцом и пребывающий с нами, не так, как некоторые мыслят, одним действием, и не как считают многие, одной волею или одной Твоей силой, но и сущностью, если только можно осмеливаться говорить или мыслить

сущность применительно к Тебе, о Бессмертный, Сверхсущный, Единый!»⁵⁶⁴

Как можно видеть, пр. Симеон утверждает главным образом действительность соединения человека с Богом, а также то, что это соединение не только по «энергии». Оно невыразимо. Он хочет также сохранить абсолютную трансцендентность Бога⁵⁶⁵. Этот парадокс «неприступности-причастия» снова выражен в вопрошании пр. Симеона ко Христу: «Как Ты становишься сиянием и видим мною, как пламя, и попадаешь вещество, будучи невещественным по сущности?»⁵⁶⁶ И в ответе Христа ему: «Я есмь по природе неизреченный, неместимый, ни в чем не нуждающийся, неприступный, невидимый для всех, неприкосновенный, неосязаемый, неизменяемый по сущности»⁵⁶⁷.

Абсолютная трансцендентность Бога снова утверждается в следующих выражениях: «(Божественный огонь) неуловим, несоздан и невидим ... вне всех созданий, вещественных и невещественных ... он вне всех их по природе, по сущности и, конечно, по власти»⁵⁶⁸. В другом месте пр. Симеон говорит, что божественная творческая природа и мудрость находится вне всего и в то же время присутствует везде «по сущности»: «Зиждательница всего, божественная природа и мудрость никоим образом не есть что-то из всего (существующего) и не находится во всех (как будет в них находиться то, что не есть что-либо из всего, но что причина всего?). Она повсюду и во всех и наполняет всецело все по сущности, по природе, а также по ипостаси»⁵⁶⁹. Он говорит: «Как вообще исследовать природу Создателя всего? Как, также, ты говоришь, что истолкуешь мне Его действия? Как скажешь мне, как выразишь, как представишь (их) словом? Принимай все это верой!»⁵⁷⁰

Отметим, что во всех этих цитатах не делается никакой разницы между сущностью и «энергиями» Божиими в смысле их непознаваемости. Однако, пр. Симеон пытается сделать понятным парадокс Бога, невидимого «по сущности» и видимого святыми противоположением солнца и его лучей, которое можно понимать как указание на непознаваемость сущности и «видимость» энергий: «Его видят достойные, но не полностью.

Он видим невидимо, как один луч солнца, и этот луч для них воспринимаем, будучи невоспринимаемым по сущности. Луч видим, а солнце скорее ослепляет, луч же его воспринимается тобою»⁵⁷¹. Как бы то ни было, за всеми этими символическими объяснениями стоит чувство присутствия Бога, и оно наполняет пр. Симеона удивлением и ужасом: «Как душа, наполненная колючками страстей и греха, вынесет природу нестерпимого огня, как вместит сущность совершенно неместимую, как, будучи тьмою, сольется с неприступным светом и не исчезнет от его присутствия?»⁵⁷²

Как можно видеть, непостижимый и недоступный Бог обнаруживает Себя, по пр. Симеону, тем или иным образом, и это дает возможность познавать Его и причаститься Ему, однако, божественная трансцендентность остается неизменной. Это прежде всего явление Бога в Его воплощении, когда Тот, Кто выше всякой сущности, явил Себя людям, «ибо это Он, будучи сверхсущным и несозданным раньше, воспринял плоть и явился мне созданным»⁵⁷³. Воплотившись, Бог открыл нам Свое бытие как Троицы, хотя и это не есть познание по сущности. «(Бог), сжалившись над нашим неведением, настолько снизошел к нашей немощи, что мы познали, что Бог есть совершенная Троица, долженствующая быть поклоняемой во Отце и Сыне и Святом Духе. Но какова Она по сущности, или что Она по виду, или где или как велика по величине, или какова Она по соединению или по единству, понять это не случилось никогда не только людям, но и высшим силам не стала понятной непостижимость сверхсущной природы»⁵⁷⁴. Здесь, следовательно, вера дает известное познание Бога, открывшегося в воплощении. Бог становится даже более доступным людям, чем ангелам: «Ибо если Ты являешься им (ангелам) невидимым по сущности и неприступным по природе, а мне Ты бываешь видим, то, во всяком случае, Ты смешиваешься со мною сущностью природы»⁵⁷⁵. Это тайна воплощения непознаваемого Бога, Который делает Себя видимым людям во всем Своем конкретном человечестве. «Но, о естество неоскверненное, сущность сокровенная ... свет простой и безвидный, совершенно несложный, бестелесный,

неразделимый, неуловимый для всякой природы, как Ты стал видим (подобным) мне, познался теми, кто во тьме, и был держим рукою Твоей Святой Матери, и был связан, как убийца, пострадал, как злодей, телесно, о Царь, всячески желая спасти меня и снова возвести в рай славы?»⁵⁷⁶ Пр. Симеон отвечает: «Это Твое домостроительство, это Твое пришествие, это Твоя милость и человеколюбие, бывшее для нас, Слове, всех людей»⁵⁷⁷. Однако познание Творца таким, как Он есть, остается недоступным для всякой твари: «Если творение познает Творца и каков Он есть, поймет Его всего и будет иметь силу сказать (это) словом и написать, то дело стало сильнее Сотворившего его»⁵⁷⁸. Пр. Симеон развивает целую теорию имен, которые не могут выразить Бога таким, как Он есть, какого бы они ни были происхождения, божественного или человеческого. Его взгляды очень близки к тому, чему учит св. Григорий Нисский в своей полемике против Евномия⁵⁷⁹. «Как можно было бы назвать Творца всего? – пишет пр. Симеон. – Потому что имена, и вещи, и слова, все они произошли повелением Бога, ибо Он дал имена творениям и каждой вещи ее собственное название. Но не всем Сам, а дал творениям (власть) в свою очередь давать имена творениям, и каждое называет и называется другим именем, но имя Его нам еще не стало известным, если только не сущий неизреченный Бог, как Он сказал. Итак, если Он неизречен, если не имеет имени, если Он невидим, если сокровен, если неприступен, если един выше слова, выше помышления не только человеческого, но и самого (помышления) невещественных умов – ибо Он положил тьму сокрытием, – и все остальное находится во тьме, Он един, как свет, вне тьмы, как относительно Его ты вводишь примышление или (где) ты видел Его разделенного на деле?»⁵⁸⁰ Этот последний упрек относится к Стефану Никомидийскому, спросившему у пр. Симеона, следует ли разделять Лица Пресвятой Троицы мысленно или в действительности. Пр. Симеон отвергает оба выражения, как представляющие собою рационалистическое отношение к Богу.

Но, параллельно с явлением Бога в воплощении, пр. Симеон говорит также о других божественных откровениях, без

прямой ссылки на воплощение. Так, он говорит об откровении славы недоступной сущности в душе: «Ты воссиял, Ты явил свет славы, свет неприступный Твоей сущности, Спасе, и озарил омраченную душу»⁵⁸¹. Значительно чаще пр. Симеон говорит о действиях, «энергиях» божественной сущности, употребляя традиционный классический богословский термин со времен св. Василия Великого⁵⁸², и даже раньше. Так, пр. Симеон упоминает энергии вместе с сущностью, проводя, впрочем, определенное различие, однако признает, что они также непостижимы: «Как вообще исследовать природу Творца всего? И энергии Его также, как ты говоришь, мне истолковать, как мне их сказать; как выразить, как представить словом?»⁵⁸³ Если быть точным, пр. Симеон говорит здесь не о сущности, но о природе Бога, в другом месте, однако, он отождествляет эти два понятия: «Не отстоит одно от другого то, что Тебе свойственно, но Твоя природа сущность и сущность природа»⁵⁸⁴. Однако пр. Симеон даже в самых возвышенных видениях сохраняет различие между сущностью и энергиями Божиими: «Дай мне видеть Твое Лицо, Слово, наслаждаться неизреченной красотой, и постигать и услаждаться Твоим видением, видением несказанным, видением невидимым, видением страшным, однако дай мне высказать его энергии, но не сущность»⁵⁸⁵. Пр. Симеон объясняет невозможность видеть сущность Божью тем фактом, что Бог сверхсущностен. Ему доступен отблеск Божественной славы, как простой свет, соединяющийся с ним: «Ибо Ты Сам выше природы, выше всякой сущности, мой Бог и Творец, а отблеск Твоей Божественной славы свет простой для нас, сладкий свет видится, свет открывается, свет соединяется весь, как я полагаю, всецело с нами, Твоими рабами, свет духовно видимый издалека, свет внезапно находящийся внутри нас»⁵⁸⁶. В другом месте пр. Симеон говорит о таком единении Божественного огня с самой душой, что они становятся едины: «Тогда Он смешивается с ней несмешанно и соединяется неизреченно, существенно (ἐνουσίως) с ее сущностью, весь со всей всячески, и, я не знаю, как выразиться, оба становятся

воедино, душа со Творцом и в душе Творец, весь единый с единой»⁵⁸⁷.

Это несказанное единство, смешение без смешения, которое пр. Симеону трудно описать, распространяется также на тело: «Странное чудо: моя плоть, я говорю – сущность души, да и моего тела, ставши причастниками Божественной славы, излучают Божественное сияние»⁵⁸⁸. В Первом Гимне, где пр. Симеон подробно описывает свой мистический опыт, а также бессилие выразить его словами, он определенно утверждает, что речь идет о единстве не по сущности, но по причастию. «Что это за страшное таинство, – вопрошает он себя сначала, – совершаемое во мне? Слово никоим образом не имеет силы выразить, ни рука моя написать... Потому что если ныне совершаемое во мне, блудном (сыне), неизреченно, несказанно, каким образом Он, податель и творец таковых, скажи мне, нуждается от нас в похвале или в получении большей славы?.. В этом язык мой чувствует недостаток в словах, и ум видит совершаемое, но не истолковывает. Видит и желает сказать, но не находит слова, потому что он видит невидимое, совершенно безвидное, простое, всецело несложное, бесконечное по величине»⁵⁸⁹. Все-таки он старается понять: «Ибо он не видит начала, не видит совершенно конца, а середину совсем не знает. И как он сможет сказать, что видит? Все зараз, я полагаю, видится, не по сущности, конечно, но по причастию (μετουσία)»⁵⁹⁰.

Дабы сделать более понятным единство по причастию, пр. Симеон прибегает к аналогии вещественного огня: «Ты зажигаешь от огня и берешь весь огонь, но он остается неделимым, неуменьшенным, как раньше, однако то, что передается, отделяется от первого и становится многими светильниками, потому что он телесен. А тот (огонь) духовен, он неделимый и совершенно неразделимый... Передаваемый, он не разделяется на многие (огни), но остается нераздельным и находится во мне»⁵⁹¹. Следует конкретное описание божественного явления⁵⁹². В другом месте, утверждая действительность, на основании воплощения, общения человека с Богом, он настаивает, однако, что это есть единство

по причастию, а не по сущности: «Но если в знании, действии и созерцании Бог стал всем человеком, то должно всячески думать по-православному, что я стал Богом по общению с Богом в чувстве и ведении, но не по сущности, а по причастию»⁵⁹³. Это утверждение приобретает особое значение, так как пр. Симеон видит в нем признак православия. Тем не менее, в том же Гимне пр. Симеон, продолжая свои признания и мистические и богословские размышления, допускает, что невещественная божественная сущность делает себя видимой в нас внутренне и всецело в нас проникает: «И тогда ты увидишь, – то есть когда последуешь за Христом по пути Его заповедей и страданий, – явившийся пресветлый свет в воздухе души чрезвычайно обеленном, (ты увидишь) ясно невещественно невещественную сущность, всю душу, через все действительно проникающую, а из-за нее и все тело, так как душа бесплотная во всем теле находится, и воссияет твое тело, как и твоя душа, а душа опять-таки будет (излучать) сияние, как воссиявшая благодать, подобно Богу»⁵⁹⁴. Между этими последними цитатами нет глубокого противоречия, так как «сущность» проникает душу, как свет, то есть в некоем явлении, а не такой, какова она есть в себе.

Было бы трудно и даже ошибочно придавать систематическую богословскую форму высказываниям пр. Симеона о непознаваемости и недоступности Бога и Его явлений, идет ли речь о спасительных действиях Бога в мире или о Его откровениях в душе мистика, действительно приобщающегося к божественному. К тому же, это не было намерением пр. Симеона. Он чувствовал, скорее, жизненную потребность дать самому себе отчет в том, что с ним происходит, и выразить, поскольку возможно, невыразимое. В этих попытках, как мы уже сказали, он преимущественно пользуется традиционными богословскими терминами – природа, сущность, энергия, имена и т. д., которые он употребляет для выражения парадокса абсолютной трансцендентности Бога и, вместе с тем, Его открытости человеку. Ему недостает, однако, строгой и последовательной терминологии, логической последовательности аргументов.

Более того, среди его высказываний о божественной сущности можно найти противоречия и разногласия, кажущиеся, тем не менее⁵⁹⁵. Так, он часто, в духе крайнего апофатизма, говорит о полной непознаваемости Бога, но также и о том, что Бог познается сознательным образом. Иногда он говорит о Божественной «сущности», в других местах отрицает, что этот термин может быть применен к Богу. Он говорит, что у Бога нет имени, но называет Его «Спасителем». Иногда он утверждает непознаваемость не только сущности Божией, но также и божественных энергий. Однако чаще, настаивая на сокровенном и непостижимом характере сущности, пр. Симеон говорит, что Бог видим в энергиях, что у нас есть частичное Его видение, как видение лучей недоступного по своей яркости солнца. В некоторых местах он идет еще дальше и говорит, что мы существенно приобщаемся Богу⁵⁹⁶ и становимся причастниками Его природы и сущности, особенно в таинстве Евхаристии⁵⁹⁷. И однажды он говорит даже, что можно иметь видение сущности Божией. Но в других местах определенно отрицает, что с Богом можно соединиться сущностью, а только причастностью. Остерегаясь вкладывать в тексты то содержание, которого они не имеют, или делать пр. Симеона богословом-систематиком, мы полагаем, однако, что имеем основание утверждать – здесь нельзя говорить о действительных противоречиях, не может быть речи о том, что пр. Симеон – слабый мыслитель, неспособный мыслить последовательно, но большая часть его «противоречий» объясняется парадоксальным и антиномическим характером тайны христианства, которую столь трудно, если не невозможно, выразить логическим и последовательным языком, особенно если подходить к этой тайне конкретным и экзистенциальным образом, как это делал пр. Симеон. Это особенно верно, когда речь идет о трансцендентности Бога и Его присутствии в нас. То, что пр. Симеон хотел передать понятиями «сущность» и «сверхсущность», выражениями «по сущности», «сущностью» и «существенно», – это последняя реальность его мистического видения, его единения с Богом, Который, соединяясь с нами «существенно», остается «сверхсущным» и недоступным в себе

Богом. Нужно прибавить, что пр. Симеон никоим образом не считает себя обязанным пользоваться исключительно этими традиционными формулами, чтобы говорить о тайне Бога и о том, как Он открывается в нем.

5. ДИАЛЕКТИКА ЕДИНЕНИЯ С БОГОМ

Видение Бога и причастность Ему занимают важное место в духовности пр. Симеона, он часто пишет об этом. Иногда скорее философски и теоретически, но даже тогда можно видеть, что он пишет на основе личного опыта. Так, в Практических и Богословских Главах, частично повторенных в Огласительных Словах, пр. Симеон устанавливает первенство видения Единого, определяющее, положительно или отрицательно, всю нашу духовную жизнь. «Слепой по отношению к Единому, – пишет он, – совершенно слеп ко всем, а видящий во Едином пребывает в видении всех. Он и воздерживается от видения всех, и становится в видении всех, и находится вне всех созерцаемых. Будучи, таким образом, во Едином, он все видит, и, будучи во всех, ничего из всего не видит. Видящий во Едином посредством Единого видит и самого себя, и всех, и все вообще, и, будучи скрытым в себе, ничего из всего не видит»⁵⁹⁸.

Следовательно, Бог, Единый, совершенно отличен от всего и, вместе с тем, они одно в другом, и поэтому видение Единого открывает и скрывает от нас мир. Объясняя в другом месте понятия познания (γνῶσις) и видения (θεωρία), пр. Симеон не усматривает в них никакой разницы, как и между созерцанием и слышанием. Так, истолковывая видение ап. Павла, он говорит: «(Павел) выражением «восхищение» сначала указал на видение, а то, что внутри видения, и есть наисильнейшее выражение сияющей славы и Божества, как дающее познание и научающее видящего и делающее ясным неизреченное и непостижимое, сказал, (об этих вещах) что их услышал, так как в духовных вещах слышательное и созерцательное чувство едины»⁵⁹⁹. Пр. Симеон хочет показать здесь единство мистического созерцания, совершенно, однако, невыразимое. К тому же, для такого целостного созерцания необходимо внутреннее очищение. «Постараемся, – увещевает нас пр. Симеон, – очистить себя самих покаянием и смирением, и все чувства, как одно, соединить благому и сверхблагому Богу. И тогда всему тому, что мы не были в силах сказать и выразить

посредством многих слов, в одно мгновение, сразу вы всему без исключения научитесь, в видении слыша и в слушании видя, в созерцании научаясь и в откровении опять слыша»⁶⁰⁰. Пр. Симеон хорошо знает, что возможность такого видения оспаривается, но энергично борется с этой точкой зрения: «Не ввергай самого себя в отчаяние, – отвечает он, – говоря, я этого не знаю и не могу (этому) научиться. Ни тем более не смогу когда-нибудь достичь и взойти на высоту такого познания и созерцания и чистоты». Не говори опять-таки: «Так как, если кто не станет таковым и во Христа уже отныне как в Бога не оденется и не узрит Его всего и не приобретет Его живущим в себе самом, не входит в Его царство, какая мне польза хотя бы немного подвизаться или лишать себя наслаждения здешних благ?» Никак не говори этого, никак не думай!»⁶⁰¹ Он советует с верою последовать за Священным Писанием и исполнять все, как написано: «И ты найдешь все без недостатка, как написано, вернее даже много больше, чем в Божественных Писаниях»⁶⁰².

Единство душевных сил в созерцании дает возможность воспринимать Бога, Единого в Св. Троице: «Когда посредством всего этого желание человека будет преисполнено, – говорит пр. Симеон, – тогда вся раздражительная и мыслительная (сила души) сольется с желательной, единым станут трое в созерцании Троической Единицы и в сладости своего Владыки, потому что не познается совершенно тогда их тройное разделение, но они во всем едины»⁶⁰³. Это видение безобразного образа и несказанной красоты Бога: «Они видят, – говорит пр. Симеон, – невидимо неизреченную красоту Самого Бога, держатся не прикасаясь, постигают непостижимо Его безвидный вид, безобразный образ и неначертанное начертание в невидимом видении и несложной красоте неиспещренно испещренной»⁶⁰⁴. Чтобы показать дарственный характер мистических божественных даров, пр. Симеон пользуется образом богача, расточающего свое достояние, как ему угодно: «Подобно тому, как богатые этого мира расточают свое богатство в каких они пожелают нуждах и желаниях и наслаждениях, так и добрый наш Владыка дарует Самого Себя Своим подлинным рабам и исполняет всякое их хотение и

желание, как они желают и больше, чем желают; и щедро наполняет их всякими благами и обильно и непрестанно подает им нетленную и приснотекущую сладость»⁶⁰⁵.

В состоянии созерцания подлинны рабы Бога «во-первых, наполняются неизреченной радостью, потому что они стяжали в себе самих не мир и не то, что в мире, но Творца всего существующего и Господа и Владыку. Затем они одеваются в свет, в Самого Христа и Бога, всего всем телом. И они видят самих себя украшенными неизреченной славой и блистающей божественной одеждой, и они покрывают свои лица, не терпя видеть непостижимое и неприступное сияние их одеяния, так что они ищут места укрытия, чтобы там оказаться и оттолкнуть от себя великую тяжесть славы»⁶⁰⁶. Человек, по пр. Симеону, не может вынести поселения Бога в себе и страдает от этого избытка славы. Существенное единение с Богом отделяет его от всего тварного: «Когда они существенно (ουσιωδώς) соединятся с Самим Богом и удостоятся видения и причастия Его, они уже не внимают пристрастно и с привязанностью образу творений или тени видимых вещей. Потому что их помышления любят пребывать в сверхчувственном и как бы смешиваются и переоблачаются в светлость божественной природы, и они уже не обладают чувствительностью к видимым вещам, как раньше»⁶⁰⁷. Однако окончательное постоянство в этом принадлежит будущему веку: «Для них ... одна слава и наслаждение, и сладость – видеть Бога, а видящие Его свободны от всякого любопытства. Ибо они даже не могут смотреть и обращаться к чему-нибудь житейскому или к кому-нибудь другому из людей, или вообще помыслить что-нибудь, несвойственное их состоянию, но они освобождены от обращения ума к чему-нибудь. Поэтому они и остаются в веках непревратными и невозвращающимися ко злу»⁶⁰⁸.

Однако видение Бога начинается еще здесь, пр. Симеон не перестает повторять это. Оно является следствием чистоты сердца, и чистоты нужно достичь еще в этой жизни, после уже невозможно это сделать. «Если Христос сказал, – настаивает пр. Симеон, – что Бог бывает видим посредством чистого сердца, то, всячески, когда чистота наступает – и видение

следует за ней... Поэтому если чистота здесь, то и видение будет здесь. А если ты скажешь, что видение бывает после смерти, то ты, безусловно, поместишь и чистоту после смерти и, таким образом, будет тебе, что ты никогда не увидишь Бога, потому что после исхода у тебя не будет делания, посредством которого ты нашел бы чистоту»⁶⁰⁹. Пр. Симеон различает также между виденными вещами, о которых можно рассказать, и понятиями (νοήματα), лишенными действительного существования. Он отдает преимущество видению действительных вещей (τῶν ὄντως ὄντων) и говорит, что «в этой области понятия не следует называть понятиями, но созерцанием подлинно существующих вещей»⁶¹⁰. Поэтому, чтобы быть в состоянии говорить о Боге, нужно Его предварительно видеть. Такое видение производит в сердцах невыразимое действие (ἐνέργειαν), «если даже человеческое слово не дает сказать чего-нибудь большего, не будучи предварительно просвещено светом познания»⁶¹¹. Но это не только видение Бога, но также Его вселение в нас. Пр. Симеон говорит поэтому, что Бог, поселяясь в нас, как бы принимает вид и ограничивает Себя: «Сказавший свету воссиять из тьмы, Он есть Тот, Кто и воссиял в наших сердцах, в нас ничтожных и негодных, содержимый в глиняных сосудах наших тел, как сокровище, очевидно. Всецело необъемлемый и неописанный, безвидный и не имеющий образа, образуется малым в нас, наполняющий неописанно все, как сверхвеликий и сверхполный»⁶¹². Воспринимая образ, Он нас преобразует. «Образовываться же в нас истинно Сущему Богу, – что это есть, как не нас самих пересотворять и пересоздавать и преобразовывать в образ Своего Божества?»⁶¹³ Таким образом, тот, кто «стяжал трудами и деланием заповедей благое сердце, получил обитающим в самом себе все Божество, Которое есть благое сокровище»⁶¹⁴.

Все призваны к этому видению Бога, даже в нашем поколении. Пр. Симеон с негодованием опровергает тех, кто это отрицает. «Из вас, о таковые, как вы сами говорите, никто никогда (не видел Бога); но из избравших взять крест и шествовать по узкому пути и потерять свои души ради вечной

жизни многие видели и раньше, большие, полагаю, видят и теперь, и из желающих каждый увидит, хотя вы по извращенности мысли и по дурной зависти не способны видеть»⁶¹⁵. Но чтобы видеть Бога, нужно быть рожденным от Бога, стать по благодати сыном Божиим. «Если ты, – говорит пр. Симеон, – не родился от Бога, ясно, что ты не Его чадо и не принял Его предварительно и не воспринял Его в себе самом, и поэтому Он не дал тебе власть стать чадом Божиим, и ты не можешь им стать. А не став чадом Божиим, как ты увидишь Бога и Отца твоего на небесах. Никто, прежде чем родиться, не увидел своего отца ... если он прежде от него не родился... А ты, если ты родился только от плоти и еще не познал рождения от Духа, и сам ты, родившись, не стал духом, как ты можешь исследовать глубины Божии, вернее, как ты можешь видеть Бога? Никогда, никоим образом!»⁶¹⁶ Отметим, что повсюду, где пр. Симеон говорит в Нравственных Словах о видении Бога, он с неизменной силою настаивает на необходимости аскетических трудов, креста и исполнения заповедей, чтобы стать достойным видения Бога, но вместе с тем подчеркивает дарственный характер харизмы сыновней благодати, каковой является это видение. С другой стороны, для тех, у кого нет веры, видение Бога было бы невыносимо: «Потому что Божество, то есть благодать Всесвятого Духа, – отметим здесь это отождествление благодати с Божеством, – никогда никому не явилась без веры. А если и являлась или снова парадоксальным образом явится кому-нибудь из людей, то покажется страшной и ужасной, не освещающей, ножигающей, не животворящей, но страшно наказующей»⁶¹⁷.

Видение Бога и единство с Ним начинаются здесь, но приобретают полноту в будущем веке, после воскресения. Это постоянная тема проповеди пр. Симеона. «Всем этим, и другим, много большим, – говорит он, – что невозможно кому-нибудь перечислить, станет Христос для верующих в Него не в будущем веке только, но сначала в этой жизни, затем позднее в будущем веке. И если здесь более тускло, а там более совершенно, однако все тамошние (блага) уже начиная отсюда верные ясно видят и получают их начатки. Потому что они ни

здесь не воспринимают всех без исключения обетования, ни там все надеющиеся (получить) остаются здесь без участия в вечных благах и без вкушения их. Но так как Бог смертью и воскресением строительно даровал нам царство и нетление и всю вечную жизнь, то мы, несомненно, уже отсюда становимся душевно общниками и причастниками будущих благ, а именно нетленными и бессмертными, и сыновьями Божиими, и сыновьями света, и сыновьями дня, и наследниками царства небесного, то есть как носящие внутри само царство»⁶¹⁸. Тем не менее, пр. Симеон не отвергает всех тех, кто, не сомневаясь в возможности видеть Бога еще здесь, ищет Его, но не находит. Известным образом они также будут причастниками света. «Блаженны не сомневающиеся ни в чем из сказанного или не имеющие подозрений, будто это ложь, потому что они, хотя ничем из такового не обладают (чего я не желаю), но, во всяком случае, будут стараться приобрести. Блаженны всею душой взыскующие прийти ко свету, презрев все прочие вещи, потому что, если они и не успеют, еще находясь в теле, войти в свет, может быть, однако, как исшедшие из жизни с благими надеждами, будут в нем, хотя умеренно, но будут»⁶¹⁹. Во всяком случае, отрицание возможности видеть Христа в этой жизни равнялось бы неверию, потому что, «если Христос есть свет мира и Бог, но мы веруем, что никто из людей Его не видит непрестанно, то кто более неверующий, чем мы?»⁶²⁰

То, что человек, живущий на земле, может иметь в себе Того, Кто находится вне всякого пространства и Кто содержит Своею силою вселенную, наполняет пр. Симеона восхищением. «О величие неизреченной славы, — восклицает он, — о преизбыток любви! Содержащий все поселяется внутри тленного и смертного человека, у которого все содержится силою вселившегося в него. И человек становится как бы беременной женщиной. О иступляющее ум и непостижимое чудо, непостижимые дела и тайны Бога! Человек сознательно носит в себе Бога, как свет, произведший и создавший всяческая и самого носящего. Он носит Его внутри себя, как сокровище невыразимое, несказанное, бескачественное, бесколичественное, безвидное, невещественное,

неначертанное, принявшее образ в невозможной красоте, все простое, как свет, Того, Кто выше всякого света, и сжимая снаружи руки вокруг себя, (этот человек) ходит посреди нас, не знаемый всеми, кто его окружает. Кто расскажет по достоинству радость такого человека? Чего другого пожелает таковой? Какого царя не будет он более блаженным и славным? Какого властелина большим в высшей степени могущества? Какого или скольких видимых миров не будет он более богатым? Чего не будет хватать когда-либо таковому? Действительно, ничего нигде из благ Божиих» ⁶²¹.

В Благодарениях пр. Симеон говорит о некоем явлении неведомого, невидимого и несказанного Бога в душах тех, кто заботится о спасении, о явлении, которое можно было бы назвать локализацией или конкретизацией бесконечного и не имеющего образа Божества. Пр. Симеон, не подозревавший о возможности такого Божественного явления, полон удивления. Бог не только видим, но мы становимся как бы сотелесными с Ним: «Откуда и каким образом, – спрашивает пр. Симеон, – мог я знать, что всякий верующий в Тебя становится Твоим членом, благодатью сияя Божеством? Кто этому поверит? И становится блаженным, сделавшись блаженным членом блаженного Бога?» ⁶²² Потом пр. Симеон видит Бога в самом себе. «О чудо! – восклицает он. – Тотчас, Кого я думал, что Он на небе, я увидел Его внутри меня, я говорю – Тебя, моего Творца и Царя Христа» ⁶²³. Таким образом, появляясь и исчезая, невыразимый Бог очищает пр. Симеона и является ему как солнце: «Таким образом, невыразимый, Ты, невидимый, неосязаемый, неподвижный, везде, всегда и во всех присутствующий и все наполняющий, каждый час, чтобы так выразиться, днем и ночью, видимый и скрывающийся, уходящий и приходящий, исчезающий и внезапно появляющийся, Ты мало-помалу прогнал находящуюся во мне тьму, изгнал облако, толщину утончил, очистил гной духовных очей, уши ума раскупорил и открыл, снял покрывало нечувствия, вместе со всем этим успокоил всякую страсть и всякое плотское услаждение и совершенно от меня изгнал. Таким образом, соделав меня таковым, Ты очистил небо от всякого облака; небом же я

называю очищенную душу, в которой невидимо, не знаю как и откуда приходя, Ты, Вездесущий, внезапно находишься и как другое солнце показываешься. О невыразимое снисхождение!»⁶²⁴ Божественное, оставаясь безобразным, непостижимо принимает образ и сосредотачивается в сердце пр. Симеона. «Вот чудеса Божии по отношению к нам, братья! – так пр. Симеон описывает этот драматический процесс. – Когда же мы восходим к более совершенному, уже не как раньше безобразным и безвидным, безобразный и безвидный (ἀμορφος καὶ ἀνείδεος) приходит или в молчании соделывает Свое присутствие или приход Своего света к нам. Но как? В некоем образе, но в образе Бога, а Бог не в начертании (ἐν σχήματι) или отпечатке (ἐκτυπώματι), но показывается простым, принявшим образ в непостижимом и невозможном и безобразном свете, ничего большего мы не можем сказать или выразить, во всяком случае, явно показывается и познается весьма ведомо и видится невидимый очень ясно, невидимо говорит и слушает и, как если какой-нибудь друг с другом, лицом к лицу, беседует Бог по природе с рожденными от Него по благодати богами. И как отец любит, и любим бывает чрезвычайно тепло своими сыновьями, становится для них странным зрелищем и еще более страшным слушанием, не могущим быть по достоинству ими рассказанным, но и не терпящим быть скрываемым в молчании»⁶²⁵.

В другом месте, однако, пр. Симеон объясняет, беря в качестве примера луну, которая как будто бы движется в облаках, что это не Бог, но мы возрастаем: «Ты Сам всеми невидимый, неосязаемый и неуловимый, Ты явился и казался мне очищающим мой ум и расширяющим душевное окно и подающим мне видеть еще более Твою славу и что Ты еще более возрастаешь Сам и, сияя, более расширяешься. И, по мере удаления тьмы, я познавал, что Ты приближаешься и приходишь, как мы это часто испытываем и в чувственных вещах. Потому что, когда луна сияет и облака как бы ходят, луна бывает видима и кажется, что очень быстро бежит, ничего, однако, не прибавляя к своему обычному течению и не изменяя свое изначальное шествие. Таким же образом, Владыка, о Тебе

казалось, что неподвижный Ты приходишь и неизменяемый Ты увеличиваешься и безобразный Ты принимаешь образ»⁶²⁶. Это возрастающее видение Бога пр. Симеон делает наглядным на примере слепого, постепенно воспринимающего зрение: «Как у слепого, мало-помалу прозревающего и различающего облик человека и каков он есть постепенно рассматривающего, не облик переменяется или пересозидается соответственно со зрением, но зрительная способность его глаз скорее очищается и видит облик, каков он есть, когда все его подобие как бы отпечатлевается в зрительной способности и посредством ее проникает и отпечатывается, как на воске и как на дощечке начертываемое на умственной памяти души, так и Ты Сам становился видимым, всецело и ясно очистив мой ум светом Святого Духа. И когда он начал видеть яснее и чище, то казалось мне, что Сам Ты выходишь откуда-то и более светло сияешь и подаешь мне видеть облик безобразного образа и соделываешь меня тогда сущим вне мира, я подумал сказать – и вне тела, точно знать это Ты мне не дал. Итак, Ты осиял меня с высоты и явился мне, как мне казалось, всецело, мне хорошо видящему Тебя всего»⁶²⁷. Тем не менее, даже для тех, кто Им обладает, Бог остается невыразим. «То, что глаз не видел и ухо не слышало, – говорит пр. Симеон, – и на сердце человека не возшло, каким образом язык, измеривши это, расскажет словом? Действительно, никогда! Ибо если мы приобрели носить все внутри нас благодаря подателю всего Богу, то мы совершенно не можем ни умом измерить, ни словом объяснить это»⁶²⁸.

Искание Бога, Который появляется и скрывается, желание Его видеть и удержать, достигает у пр. Симеона такой напряженности, что ему хочется неизменно оставаться в своей келье наедине с Богом, чтобы никто не прерывал его исканий. «Оставьте меня одного запертым в келье, – восклицает он, – оставьте меня с Богом, единым человеколюбивым, отступите, удалитесь, оставьте меня одного умереть пред Богом, создавшим меня! Никто да не стучит в дверь, никто да не возвысит голоса, никто да не посетит меня из родственников и друзей, никто да не отвлечет мой ум, оторвав от созерцания

моего доброго и прекрасного Владыки, никто да не даст мне пищи, да не принесет мне питья! Потому что с меня достаточно умереть пред лицом моего Бога, Бога милостивого, Бога человеколюбивого, снисшедшего на землю призвать грешников и вместе с Собою ввести в Божественную жизнь. Я не хочу больше видеть свет этого мира, ни самого солнца, ни того, что в мире. Потому что я вижу моего Владыку, вижу Царя, вижу действительно сущий свет и Создателя всякого света, вижу источник всякого добра, вижу причину всяческих, вижу безначальное начало, из которого все было произведено, посредством которого все оживляется и наполняется пищей, ибо волею Его всяческая бывает и становится видима и Его волею все исчезает. Каким же образом, оставив Его, я выйду из моей келии?»⁶²⁹ Но Владыка и Творец невидим и неуловим, тщетно мы пытаемся уловить Его, если недостойны этого: «Ибо Он невидим, неудержим руками и вместе с тем неосязаем, будучи всецело осязаемым, удерживается, однако, в руках, но тогда достойных, а недостойных да не будет! Находится и на ладони, что именно (находится), о удивление, и что (не находится), не знаю, ибо у Него нет имени! Итак, пораженный и пожелав удержать Это, сжав руку, я подумал, что держу и обладаю, но Он избежал, никак не удержанный моею рукою, и, огорченный, я раскрыл пясть моей руки и увидел вновь в ней То, что видел раньше. О чудо несказанное, о странная тайна!»⁶³⁰ Сам Бог открывается пр. Симеону и усыновляет его. «Какое наслаждение, – с такими словами обращается Бог к пр. Симеону в Гимнах, – какая радость, какая слава, скажи мне, существует большая на земле, чем видеть Меня одного, отражающимся, как в загадке, видеть отблеск Моей славы и только его, знать точно, что я Бог, Создатель всего, и понимать, что со Мною примирился человек, сидящий в самом глубоком рве, и непосредственно беседует со Мною, как друг с другом, превзойдя степень наемника и страх рабства, без труда работая Мне, угождая любовью»⁶³¹.

Пр. Симеон мучим желанием видеть Бога, он воспламеняется Его видением и, одновременно, огорчен невозможностью видеть Его в полноте из-за своего не

достоинства. «Ибо видя Тебя, – говорит он, – бываю ранен внутри сердца и не имею силы видеть Тебя и не переношу не видеть. Неприступна Твоя красота, неподражаем вид, несравненна Твоя слава, и кто когда-либо видел Тебя и кто возможет видеть Тебя всего, Тебя, моего Бога? Потому что какой глаз сможет увидеть Все, а Сущего выше всего какой ум поймет, сможет объять и весь распространиться соответственно со всем и узреть Содержителя всяческих, находящегося вне всего и наполняющего все и всяческая и опять-таки Того же Самого неизреченно сущего вне (всего)»?⁶³² Пр. Симеон знает, однако, что видит Его, но неполнота видения наполняет его печалью ⁶³³. Пр. Симеон заключает, что только благодатью Святого Духа человек становится способным видеть Бога: «И кто из нас будет иметь силу видеть когда-либо Его собственную силою и вообще действием, если Он Сам не вышлет Своего Божественного Духа и через Него не подаст немощи естества крепость, силу и могущество и сделает человека способным увидеть Его Божественную славу?» ⁶³⁴ Это болезненный процесс очищения благодатью, делающий человека способным видеть Бога и соединиться с Ним. Это как если бы наша плоть горела заживо. Сам Бог говорит это пр. Симеону: «Едва умоленный молитвами Симеона, твоего отца, сначала только в уме, в умном чувстве, Я удостоил тебя голоса, а затем и луча, а после этого человеколюбно явился тебе как сияние. Далее Я сделался маленьким облаком в виде огня, воссевшим повыше твоей головы, и подавал тебе только созерцание вида, и от изумления слезы с большим умилением пожигали дебелисть плоти, омрачение головы, так что, когда мясо горело в огне, сразу возникал запах от этого, как ты знаешь»⁶³⁵. Бог протягивает пр. Симеону Свою всемогущую руку и вслед за тем отнимает ее: «Благодарю Тебя, – говорит пр. Симеон, – от всего моего сердца за то, что Ты не презрел меня, лежащего внизу во тьме, но коснулся меня Божественной Твоей рукою, увидев которую, я сразу восстал, радуясь, ибо она сияла ярче солнца. И я поспешил удержать ее, жалкий, и она немедленно исчезла из моих глаз, и я вновь весь очутился во тьме. Я упал на землю, плача и рыдая, катаясь и стоная болезненно, желая вновь

видеть Твою Божественную руку. Ты протянул ее, она явилась мне более ясно и, обняв, я поцеловал ее – о благодать и многое милосердие! Создатель дал обнять руку, содержащую весь мир своею крепостью, о благодатный дар, о неизреченное дарование! И снова убрал ее Творец, несомненно испытывая мое произволение»⁶³⁶.

Эти внезапные драматические перемены, сопровождаемые резкими душевными и телесными феноменами (ужас, изумление, катание по земле и т. д.), заставляют пр. Симеона восклицать и вопрошать Бога с недоумением: «Как я найду всего Тебя, носящего меня внутри (Себя)? Кто мне даст схватить Тебя, Которого я ношу внутри меня? Как Ты находишься вне творений и как Ты опять внутри их и не внутри и не вне?»⁶³⁷... «Тебе кажется, – пр. Симеон слышит, как Бог ему отвечает, – что ты совсем ничего не имеешь; ты раскрываешь свои ладони, солнце светит в них, и ты думаешь, что держишь его... Внезапно ты их снова сжимаешь, и оно остается неудержимым. Таким образом ты опять ничего не имеешь»⁶³⁸. «Кто мне даст Того, Которого я имею?» – кричит⁶³⁹ пр. Симеон и продолжает: «Когда я насыщусь, я голодаю, а когда я беден, я богат, когда я пью, я жажду. И питье чрезвычайно сладко, один глоток прекращает всякую жажду бесчисленного множества и я жажду непрестанно пить, пия несомненно сверх насыщенности»⁶⁴⁰... «Имея, следовательно, одну каплю, вместе с нею имею все, а эта капля опять-таки ... является неделимой, неосязаемой, совершенно неуловимой, неопикуемой также, совершенно труднозримой, та, которая есть весь Бог»⁶⁴¹. И пр. Симеон в ярких выражениях описывает этот постоянный подъем и падение духовного человека: «Превосходя высоту высоты, и когда я бываю, как кажется, выше всякой высоты, лучи из моих рук исчезают вместе с солнцем, и я сразу низвергаюсь, жалкий, в адское падение. Это есть дело, это действие духовных людей: вверх и вниз, вниз и вверх, для них это движение не прекращается. Когда он упал, он бежит, когда он бежит, он стоит на деле. Весь склоненный вниз, он оказывается весь пребывающим вверху. А обходя небеса, он опять привязан к низу, и начало бега его конец, а

конец является началом. Совершенство несовершенно, а начало опять конец»⁶⁴². «Для чего Я пытаюсь, – слышит пр. Симеон как бы со стороны Бога, – все объяснить и истолковать? Если ты не поймешь опытом, ты не сможешь знать это»⁶⁴³.

Как мы можем видеть, пр. Симеон делает много замечательных усилий, дабы дать в своих писаниях богословское объяснение и оправдание, часто символического характера, своего опыта видения Бога и своего единения с Ним. Можно, может быть, найти в его объяснениях некоторый недостаток четкости и даже разночтения. Например, когда он говорит о конкретизации и локализации Божественного – выражения эти не принадлежат пр. Симеону, – то является ли этот феномен исключительно человеческим и субъективным, объясняемым слабостью человека, его неспособностью видеть Бога таким, как Он есть, или же это вид Божественного снисхождения, непостижимого и невыразимого, когда Бог является человеку? Здесь символические объяснения несколько отличаются от описаний его личных мистических переживаний. Как бы то ни было, пр. Симеон всегда верен тому, что он действительно видел и испытал, своей встрече с живым Богом. Никогда не выходя из рамок строгого православия, пр. Симеон обнаруживает себя здесь несравненным и оригинальным духовным наставником. Он подлинный свидетель драматического пути к Богу, с его падениями и восхождениями к совершенству.

ЧАСТЬ IV. С НАМИ БОГ

1. ВИДЕНИЕ СВЕТА

Среди различных божественных видений и откровений видение света занимает несомненно первое место в мистическом опыте пр. Симеона. Он постоянно говорит о нем как о внутреннем и даже внешнем мистическом феномене, или как о Боге, являющемся в виде света, но, в конечном итоге, это один и тот же опыт. Однако, сам пр. Симеон при первом явлении света, хорошо не знал, что это за свет, который ему является, какова его природа и происхождение, что он представляет собою. Несомненно, он чувствовал, что это божественное явление, но оставался в неуверенности до момента, когда Сам Свет открыл ему, кто Он. Это хорошо видно из живого автобиографического рассказа о том явлении света, которое пр. Симеон имел в молодости, в возрасте двадцати лет, еще будучи мирянином. Мы уже говорили о нем выше⁶⁴⁴. «Однажды, когда он стоял и говорил «Боже, милостив буди мне грешному», более умом, чем устами, Божественное осияние внезапно богато явилось сверху и наполнило все место. Когда это произошло, не знал более юноша и забыл, был ли он в дому или что он находился под крышей. Потому что он видел отовсюду только свет и не знал, ступает ли он по земле. Ни страха не было в нем упасть, ни заботы о мире, ни чего-нибудь из того, что обычно случается с людьми, носящими тело, не приходило тогда к нему на ум. Но всецело пребывая в невещественном свете и, как казалось, сам став светом и забыв о всем мире, он преисполнился слез и невыразимой радости и веселия. Вслед за тем ум его восшел на небо, и он увидел другой свет, более яркий, чем тот, который был близко. И явился ему неожиданно и необычайно, стоя близ этого света, тот вышеупомянутый святой и равноангельный старец, давший ему заповедь и книгу»⁶⁴⁵. Пр. Симеон прибавляет: «Поэтому за заходом чувственного солнца следует этот сладкий свет умопостигаемого светила, заранее удостоверяя и уверяя имеющий следовать за ним непрерывный свет»⁶⁴⁶.

Пр. Симеон различает, следовательно, свет видения от света солнечного, но также и от «непрестанного (ἀδιάλειπτον) света», удостоверением которого первый, однако, является. Это первое видение пр. Симеона, сопровождаемое экстатическими феноменами (забвение мира и т. д.), продолжалось недолго. «Когда это видение (θεωρία) прошло, то юноша, придя снова в себя, был объят радостью и изумлением, и плакал от сердца, и за слезами следовала сладость. Под конец он упал на ложе, и в тот же час провозгласил петух и возвестил о середине ночи. И немного спустя церкви прозвонили к утрени, и он встал петь по обычаю, даже не помыслив в эту ночь о сне»⁶⁴⁷. Пр. Симеон, однако, почти забыл об этом видении своей юности и только через несколько лет, когда стал послушником в Студийском монастыре, у него было новое видение, но меньшей силы⁶⁴⁸. На этот раз он смог получить его только путем самого строгого подвижничества. «Многими трудами, – говорит он, – и еще большими слезами, и строгим странничеством, и совершенным послушанием, и всецелым отсечением своей воли, и многими другими жесточайшими предприятиями и действиями я шел неудержимым и неотступным движением и вновь удостоился видеть как-то тускло малый и скудный луч сладчайшего и Божественного того света, но такого видения, какое я тогда видел, я никогда до сих пор не был удостоен видеть»⁶⁴⁹. То, что было даром благодати и молитвы, стало плодом суровой и продолжительной аскезы.

Видение света, бывшее через несколько лет у некоего молодого послушника Студийского монастыря (пр. Симеон рассказывает о нем от лица послушника, но, вероятно, это его собственное видение), имеет много общих черт с первым видением: молодой послушник тоже имел его в начале своего подвижнического пути, очень напряженного и полного трудов, но недолгого; так же, как и в первом случае, это был плод горячей молитвы. Как и в первом случае, послушник был удостоен видения благодаря своему духовному отцу, через послушание ему. Пр. Симеон не упоминает, однако, что речь идет о втором видении, первое было как будто забыто молодым послушником. Он не упоминает также о том, что новое видение было слабее

первого. В последнем видении молитва послушника была ограничена кратким призыванием Пресвятой Троицы, предписанным ему его духовным отцом. Он должен был произнести его перед сном, после долгого и утомительного дня, проведенного в городе, куда он сопровождал своего духовного отца в его пастырских посещениях. «Войдя, – рассказывает предполагаемый молодой послушник, – туда, где я имел обыкновение молиться, и начав «Святый Боже», и вспомнив о словах святого («Знай, чадо, что ни постом, ни бдением, ни телесным трудом, ни каким-нибудь другим из правых действий Бог не радуется и является лишь смиренной и нелюбопытной и благой душе и сердцу»⁶⁵⁰), я был сразу же настолько подвигнут на слезы и божественное желание, что мне невозможно изобразить словом происшедшую тогда со мною радость и наслаждение. Но упав сразу навзничь, я увидел – и вот большой свет, умственно осветивший меня и принявший весь мой ум к себе вместе с душой, так что неожиданностью чуда я изумился и был как в исступлении. И не только, но я забыл и место, на котором стоял, и кем я был и где, вопия только: «Господи, помилуй», как, придя в сознание, я узнал, что это говорю. Но кто был говорящий это, отче, или двигавший мой язык, не знаю... Бог знает. Было ли это в теле, было ли вне тела то, что я беседовал с этим светом, знает сам свет, прогнавший то, что было смутного в моей душе, как и все земное мудрование, изгнавший от меня дебелое вещество и тяжесть тела, причиняющие уныние и оцепенение моим членам. Ибо настолько он укрепил, о страшное чудо! и придал силу расслабленным моим членам и нервам, (расслабление), происшедшее тогда со мною от многого труда, что показалось мне и явилось, что я совлекся одежды тления. И не только, но и неизреченно влило в мою душу сразу же большую умственную радость и чувство, и сладость выше вкуса всех видимых (вещей). И еще свободу, и забвение всех житейских помыслов даровал мне, и самый образ исхода из настоящей жизни необычайно известил. К одной только неизреченной радости этого света все чувства мои ума и сердца прилепились»⁶⁵¹.

Это видение продолжалось недолго, и свет исчез, оставив в душе послушника глубокую печаль потери: «Но этот явившийся мне безмерный свет, продолжал он, потому что у меня нет другого имени, свойственного и подходящего, чтобы его назвать, как-то тихо ослабел и как бы сжался, и я пришел в сознание и, поняв, что его сила внезапно соделала во мне, и помыслив о его удалении и что, рассудив, он снова оставил меня одного в жизни, я был охвачен печалью и такой тяжелой болью, что недоумеваю, как достойно выразить величину многообразной и сильнейшей болезни, возжегшейся в моем сердце наподобие огня. Итак, представь, говорил он, если можешь ты, отче, и боль разлуки, и безмерность любви, и множество любовного желания (έρωτος) и высоту величайшего благодеяния. Потому что я ни говорить устами не могу, ни умом понять беспредельность видения»⁶⁵². Наконец, на просьбу пр. Симеона с большей точностью описать действия этого видения, юноша отвечает: «Он радуется, отче, являемый и ранит скрываемый. И близ меня бывает, и на небеса возводит меня. Он жемчуг. И свет одевает меня, и как звезда мне является, и он для всех неместим. Он излучает свет, как солнце, и я постигаю, что все создание содержится в нем, он показывает мне все в создании содержащееся и сохранять повелевает мне собственную меру. Я содержим крышей и стенами, и небеса раскрывает он мне. Я поднимаю мои глаза чувственно, чтобы увидеть там находящееся, и вижу все, как оно было раньше»⁶⁵³. Как мы можем видеть, экстатический характер и невыразимость видения света более подчеркнуты в этом видении, чем в первом, также как и невыносимая боль, следующая за его исчезновением, в то время как в первом видении за ним следуют скорее забвение и безразличие. Более важен, однако, его космический характер – все творение заключено в нем⁶⁵⁴. В то же время, хотя и освещая место с такой силой, что все исчезает, этот непостижимый свет удаляется и ослабевает, «сжимается», и послушник беседует с ним почти как с какой-нибудь личностью. Но в основе он остается непостижимым, и пр. Симеон не говорит, кто он. Несказанная радость является

преобладающей чертой этого видения, также как и умозрительный характер света. Кратко говоря, это чудо.

У нас есть еще одно описание видения света, тоже относящееся к началу монашеской жизни пр. Симеона. Оно замечательно тем, что показывает, как видение непостижимого становится ясным, хотя и несказанным познанием, и заканчивается диалогом с Тем, Кто является в виде света. Можно также отметить здесь решающую роль духовного отца. «Так бывает без всякого изменения и относительно невидимого Бога. Когда кто-нибудь увидит Его открывшимся, он видит свет. И он дивится, увидев, но Кто явившийся – не знает сразу, и не смеет Его спросить. Каким образом, (он спросит Его) на Которого не может даже взглянуть, поднять глаза, и увидеть, как Он велик? Он только смотрит в трепете и большом страхе как бы по направлению к Его ногам, зная, что Некто во всяком случае явился пред его лицом. И если существует (человек), ранее объяснявший ему такие вещи, как прежде познавший Бога, он отходит к нему и говорит: «Я видел». И тот говорит: «Что ты, чадо, видел?» «Свет, о отче, сладкий, сладкий, но каковой, сказать тебе, отче, мой ум для этого недостаточен». И когда он это говорит, скачет и бьется его сердце и разжигается сразу к желанию виденного. Затем он снова начинает говорить с горячими и многими слезами: «Явился мне, отче, этот свет. Было взято здание моей келий сразу, и минул мир, убежав, как полагаю, от Лица Его, остался же я один, сопребывая со единым светом. Не знаю, было ли это тело тогда там. Был ли я вне его, я не знаю, во всяком случае, я не знал, что я ношу тело и обложен им. Была же у меня радость невыразимая, и сейчас сопребывающая со мной, любовь и большое желание (πόθος), так что потоки слез полились у меня, как ты и сейчас, конечно, видишь». В ответ (старец) говорит ему: «Это Тот, чадо!» С этими словами он снова видит Его и мало-помалу совершенно очищается, очищаясь же – приобретает дерзновение и спрашивает Того Самого и говорит: «Боже мой, это Ты?» И Тот отвечает и говорит: «Да, это Я, Бог, для тебя ставший человеком. И вот Я сделал тебя, как видишь, и сделаю богом»⁶⁵⁵.

Но лишь постепенно неуверенность видения уступает место ясности. Это хорошо видно из рассказов пр. Симеона в его Благодарениях. «И Тебя я, таким образом, моего Бога видел, – говорит он, – не зная и не веруя до этого, что Бог, поскольку возможно быть видимым, бывает видим кому-нибудь, мне не приходила мысль, что Бог, или слава Божия, есть то, что иногда так, иногда иначе показывалось мне, но необычайность чуда поражала меня и наполняла всю мою душу и сердце, так что самое мое тело представлялось мне, причащалось этой неизреченной благодати. Но я еще не знал тогда ясно, кто Ты был, видимый (мною). Во всяком случае, я более часто видел свет, иногда внутри, когда моя душа наслаждалась тишиной и миром, иногда же он появлялся где-то далеко вне, или даже совершенно скрывался, и, скрываясь, причинял мне нестерпимую скорбь, так как я думал, что он более совсем не явится. Но когда я опять рыдал и плакал, и всякое проявлял устранение и послушание и смирение, он появлялся, как солнце, рассекая толщину облака и помалу обнаруживая себя милым и шаровидным»⁶⁵⁶. В другом месте пр. Симеон говорит скорее об ослепляющем, невыносимом для слабых глаз свете: «И тогда в первый раз Ты осиял со всех сторон мои немощные глаза пречистым блеском Твоего лица, и тот свет, который я полагал иметь, я его потерял, не будучи в состоянии Тебя познать. И как я мог бы видеть или познать Тебя Самого, Кто Ты такой, когда даже не имел силы увидеть сияние Твоего лица, ни узнать, ни понять?»⁶⁵⁷ Иногда это «световидные воды», в которых он омывается. «Я увидел молнии, меня облистающие, и лучи Твоего лица, смешавшиеся с водами, и изумился, видя себя омываемым световидною водою. Но где и откуда был или кто податель этого, я не знал, а только радовался, омываясь, возрастая в вере, окрыляемый надеждою и восходя до неба»⁶⁵⁸. Или это видение неизвестного и безвидного солнца: «Затем, когда я был внизу, через недолгое время, Ты удостоил меня показать Твое лицо как безвидное солнце (ήλιον άμορφον) вверху на небесах, когда они раскрылись. Но кто Ты был такой, даже так Ты мне не дал знать, каким образом (это могло быть), ведь Ты со мною не говорил? Но скрылся сразу, и я блуждал,

ища Тебя»⁶⁵⁹. Наконец, Тот, кого искал пр. Симеон, дает познать Себя, преобразуя его сердце в свет. «Когда я однажды, – рассказывает он, – отошел к пречистому образу Рождшей Тебя, чтобы приложиться к нему, и припал к нему, Ты Сам, прежде чем я встал, стал видим мною внутри моего жалкого сердца, соделав его светом. И тогда я узнал, что я имею Тебя в себе познавательно»⁶⁶⁰.

В Нравственных Словах пр. Симеон говорит о простом свете, все увеличивающемся и причиняющем боль, когда он исчезает. «Что же такое, что они (бесстрастные) видят и понимают? Сам простой свет Божества, его они видят изобильно умными очами. Осязая его невещественными руками, неудержимую любовью (έρωτι) едят неядно духовными устами их ума и души. Созерцанием его красоты и сладости они никогда не могут вполне насытиться. Потому что он, самое новое! Всегда точит прибавление сладости и более сильно разжигает их желание. А если когда-нибудь он снова не явится им более ясно, они расположены, как лишенные всего. А если он захочет совершенно скрыться, хотя бы на короткое время, он соделывает в них резкую и непереносимую боль несказанного желания»⁶⁶¹. Этот свет недоступен для грешников, есть степени его созерцания, это общий опыт святых. «Свет неприступный всем грешникам, – как говорит пр. Симеон, – доступный же, когда он в них восходит, и становящийся для них неизглаголанной радостью, миром, превосходящим всякий ум, наслаждением и удовольствием и веселием в ненасытной сытости»⁶⁶². Бог, говорит он еще, дарует нашему, еще несовершенному, уму «как из какого-то отверстия высовываться и видеть Его несколько тускло, насколько возможно (видеть) круг солнца или луны»⁶⁶³. Однако, «от века святые, в древности и теперь духовно зрящие, видят не начертание (σχήμα), или вид (εἶδος), или отпечаток (ἐκτύπωμα), но безвидный свет, также как и они являются светом от Духа»⁶⁶⁴. Следовательно, чтобы видеть простой и безвидный свет Божий, нужно самому стать светом.

Бог есть свет, и Его видение и познание есть свет, таков основной духовный опыт пр. Симеона. «Бог есть свет и как свет

Его видение; поэтому в видении света первое знание, что Бог есть»⁶⁶⁵, – говорит он. Познать Его можно только через Его энергии и через видение света, которое Он посылает. «Ибо иначе, – говорит пр. Симеон, – невозможно кому-нибудь познать Бога, если не через созерцание (θεωρία) посылаемого из Него света»⁶⁶⁶... так и относительно невидимого Бога, и относительно неприступной славы Его лица, и относительно энергии и силы Всесвятого Его Духа, то есть света, никто не может сказать, если сначала не увидит очами души сам свет и точно не познает Его осияния и энергии в себе»⁶⁶⁷. Пр. Симеон развивает здесь теорию познания, согласно которой зрение преобладает над слухом. Относительно Бога это означает, что дабы познать Бога или Его славу и Его светящиеся энергии, свет, из Него исходящий, нужно обладать личным опытом, быть самому просвещенным им. Пр. Симеон часто возвращается к этой теме: «Бог есть свет и свет беспредельный и непостижимый. Свет то, что около Него... Кроме того, все, что из Него, есть свет, как от света нам подаваемое»⁶⁶⁸. В последний день Бог явится во всей славе света, но даже тогда только одни праведные его увидят. «Бог и Владыка всего воссияет тогда славою Своего Божества. И чувственное солнце покроется Владычною светлостью и станет невидимым, как теперь звезды покрываются им и становятся невидимыми... и будет Он един вместе День и Бог, ныне для всех невидимый и живущий в неприступном свете, тогда Он всем откроется, каков Он есть, и наполнит все Своим светом и станет незаходимым, нескончаемым днем вечной радости во святых Его, а ленивым и грешным ... совершенно неприступным и невидимым... Так как для еще живущих не стало предметом тщания увидеть свет славы Его через очищение и вселить Его всего в себя, то Он будет для таковых по справедливости и в будущем неприступным»⁶⁶⁹. Ангелы постоянно созерцают Божественный свет: «Достоинство ангелов Божиих, их состояние и желание – быть освещаемыми первым и Божественным светом, как они суть вторые светы, видеть славу и светлость самого неприступного и беспредельного света и наслаждаться неизреченным и триипостасным Божеством»⁶⁷⁰. Что же касается

сказанного в Писании, что Бог соделал тьму Своим сокрытием, то это нужно понимать как касающееся нас, а не Бога, живущего в недоступном свете. «Он находится в Своей славе, в наполняющем все и то, что выше всего, Божестве, в Славе, в которой Он был и прежде него (мира), но щадя нас, чтобы мы не погибли, Он положил тьму, покрывающую не Его, но нас»⁶⁷¹. Это не заимствованный свет, но свойственный Богу, «пришедшему в мир, чтобы просветить всех в мире, то есть во тьме сидящих, не чуждым каким-нибудь светом, но светом собственной Его славы и Божества»⁶⁷². Слова Божии – молнии: «Бог есть Слово, а слова Его, наподобие некой молнии, воссиявающие и более ясно износимые или, скорее, открываемые нам, являются Его озарениями и осияниями, которые мы не в состоянии высказать»⁶⁷³.

В Главизнах пр. Симеон, рассматривая деятельность нашего ума, говорит, что он находит покой во свете Бога: «Ум, будучи простым, скорее же – обнаженный от всякой мысли и весь вошедший в простой Божественный свет и (им) покрываемый, не может найти чего-нибудь другого, чем то, в чем он находится, дабы двинуться к его постижению, но остается во глубине Божественного света, не допускаемый совершенно взглянуть во вне. И это есть «Бог есть свет», и свет крайний, и для достигших его это отдохновение от всякого созерцания»⁶⁷⁴. Продолжая развивать свои мысли об уме, который останавливается и сам себя превосходит, пр. Симеон говорит: «Постоянно движущийся ум (vous) тогда делается неподвижным, когда он весь покрыт Божественным мраком (υνóφου) и светом... Живя выше жизни в жизни, будучи светом во свете, но не светом в самом себе, потому что он видит тогда и, от тамошней славы изменяясь мыслию, не ведает всего самого себя»⁶⁷⁵. Это очень редкое место, где выражение υνóφος (мрак) применено также к Богу, может быть, под влиянием св. Григория Богослова. Обыкновенно пр. Симеон употребляет его, говоря о плоти Христа, а не о Божестве⁶⁷⁶. Здесь, вероятно, он имеет в виду экстатическое состояние ума, сопровождаемое потерей сознания. Как бы то ни было, «наученные Богом» противопоставляются тем, «кто находится вне божественного

света» и кто, «не будучи в состоянии видеть находящиеся в нем чудеса, водворяющихся во свете и видящих то, что в нем, и учащих считают заблудившимися, сами будучи прельщенными и не вкусившими неизреченных благ Бога»⁶⁷⁷. Бог делает нас причастниками Своего света: «Никто да не вводит вас в заблуждение, – снова предупреждает пр. Симеон, – Бог есть свет, и с кем Он соединится, передает им, по мере очищения, от Своей светлости. И тогда знает потухший светильник души, то есть ум, что божественный огонь, охватив его, запылал»⁶⁷⁸.

О видении света, как конце восхождения к Богу, как о достигнутой цели, пр. Симеон рассказывает следующим образом: «Я получил благодать, и благодетием, и огнем огонь, а пламя пламенем, и к восхождению прибавились мне восхождения, а под конец восхождения – свет, и к свету более ясный свет. И посреди него снова воссияло яркое солнце, и из него появился луч, и он наполнил все, и то, что мыслилось непонятным»⁶⁷⁹. В этих описаниях действие огня и света смешиваются. Это чудо Неопалимой Купины, когда «ты видишь в себе богатую благодать Святого Духа, освещающую и как солнце содействующую внутренности твоего сердца, и ты ясно постигаешь чудо Купины, совершаемое в тебе, так что твоя душа горит в единстве с неприступным огнем, но не сгорает, потому что она освобождена от всякой страсти»⁶⁸⁰. Пр. Симеон противопоставляет два солнца: «Видеть свет чувственного солнца я несколько не хочу, потому что я желаю видеть когда-нибудь моего брата горячо приходящим к умному солнцу»⁶⁸¹. В патетической речи пр. Симеон повторяет, что только в свете можно видеть Бога, Который есть свет, также как и благодать тоже свет. Он это знает по собственному опыту: «Мы не говорим о том, чего не знаем, но что знаем, о том свидетельствуем, что свет уже светит во тьме, и ночью, и днем, и внутри, и вовне, внутри в наших сердцах, вовне же в уме, осиявая нас невечерне, непреложно, неизменно, неначертанно, говоря, действуя, живя и оживотворяя, и содейвая светом тех, кого озаряет. Мы свидетельствуем, что Бог есть свет, и те, кто удостоились Его видеть, все как свет Его видели, и те, кто

получил Его, как свет Его получили, потому что шествует перед Ним впереди свет Его славы и без света невозможно Ему явиться, и не видевшие свет Его и Его не видели, потому что Он есть свет, и не получившие свет еще не получили благодать, потому что получившие благодать получили свет Бога и Бога, как сказал свет, Христос: «Вселюсь в них и похожду» (2Кор.6:16)⁶⁸².

Пр. Симеон несомненно видел тот божественный свет, о котором он так много говорит на основе личного опыта, описывая его явления и проникая в их смысл. Мы уже знаем подробные и конкретные описания, в которых он говорит о видениях своей молодости, когда он был еще послушником Студийского монастыря или даже мирянином, духовным сыном Симеона Благоговейного. Его описания в Гимнах представляют для нас, однако, особый интерес, потому что, не уступая первым ни в живости, ни в подлинности рассказа, они принадлежат к периоду зрелости, когда пр. Симеон уже не был начинающим в духовной жизни ⁶⁸³. Та же тревога, однако, смущает пр. Симеона, когда блеск света уменьшается или исчезает. «Как сияющее солнце, – пишет он, – входит в облака и ни само не видно, ни вообще не сияет светом, но подает живущим на земли свой тусклый свет, так мысли мне Бога, от нас сокрытого, и большую и глубокую тьму, содержащую всех нас. Но мысли нечто еще несомненно более чудесное здесь, потому что свет Божий не сжимается, как солнечный, но сияет повсюду и освещает всех, и я посреди всего окружен тьмою и лишен света Создавшего меня. Кто меня не оплачет, и кто о мне не опечалится, и кто не восстает о мне и не прольет слезы, что Бог есть во всех и повсюду и что Он весь есть свет, в котором нет совсем ни тени изменения, ни присутствия ночи, ни препятствия тьмы не бывает всецело, но Он распространен во всем и сияет неприступно и видим достойным, доступный и схватываемый, немного, правда, как мы сказали, сравнительно со всем лучом и с самим солнцем, когда оно явится все, но много все-таки для самих сидящих во тьме, так как они удостоились видеть маленькое озарение»⁶⁸⁴. «Плачу и умиляюсь, – говорит он еще, – когда свет сияет мне и я вижу

мою бедность и сознаю, где я нахожусь... Страшно воистину, Владыка, страшно и выше слова, что виден мною свет, которым мир не обладает»⁶⁸⁵. Более конкретным образом пр. Симеон так говорит о явлении этого света: «Он светится во мне, подобно светильнику, вернее, сначала видим бывает на небесах и безмерно выше небес, весьма тускло невидимо видится. Когда же я болезненно взыщу и настойчиво попрошу, чтобы он воссиял, он или более ясно там бывает видим и отделяет меня от дольних и соединяет неизреченно с его светлостью, или внутри меня показывается весь внезапно, свет шаровидный, тихий и божественный, безвидный, неначертанный в безвидном виде (μορφὴ ἀμόρφω) и видимый»⁶⁸⁶. Здесь в результате напряженного искания свет внезапно появляется и принимает некоторый безвидный вид, как в других видениях пр. Симеона, где он говорит о «световидном сосце» Бога: «Будучи невместимым во всем ... Ты бываешь видим, как световидный сосец (μαζὸς φωτοειδής) и сладость, блестя и вращаясь, о странное чудо!»⁶⁸⁷ Или в другом Гимне: «Она (Божественная рука) протягивалась мне, как сосец, и подавала мне сосать молоко нетления богато, как сыну Божию. О сладость, о невыразимое наслаждение!»⁶⁸⁸ Пр. Симеон описывает действие света, от всего его отделяющее: «Снова освещает меня свет, снова ясно видится, снова открывает небеса, снова рассекает ночь, снова вызывает исчезновение всего, снова видится только один, снова соделывает меня вне всего видимого, а также, о чудо, отделяет от чувственного!»⁶⁸⁹ При всем подчеркивании духовного характера этого света, который не останавливает никакое вещественное препятствие, пр. Симеон видит, однако, как он сосредотачивается внутри его сердца и его келий: «Снова Тот, Кто выше всех небес ... бывает весь неделимо со мною жалким, внутри моей келий, внутри моего ума и посреди моего сердца, о страшная тайна! В то время, как все остается, как оно есть, приближается ко мне свет и возводит меня выше всего, и в то время, как я нахожусь посреди всего, соделывает меня вне всего. Не знаю, телом ли, но во всяком случае я бываю весь поистине там, где один свет, простой, видя который я становлюсь простым по незлобию»⁶⁹⁰. Явление света в его

келии наполняет пр. Симеона удивлением. «Откуда Ты приходишь? – спрашивает он. – Какходишь внутрь келии, я говорю, запертой со всех сторон? Потому что это странно, выше слова, выше ума. А то, что Ты бываешь внезапно весь внутри меня и блистаешь и видим световидным, как все светлая луна, это соделывает меня безумным, безгласным, Боже мой»⁶⁹¹. Если понимать эти слова буквально, то явление света становится похоже на лунный свет, но, конечно, с совершенно другим действием. Свет хочет, чтобы его видели: «Сияющий свет кричит и вопиет: Я свет мира был, есмь и буду, и хочу быть видимым!»⁶⁹²

Пр. Симеон не перестает удивляться тайне явления в себе «Владыки всех», Который восходит в нем, как солнце: «Как звезда, Он видим мною, восходя вдалеке, и опять Он становится как большое солнце, не имея меры или веса или предела по величине, бывает малым сиянием и снова видим как пламя посреди моего сердца и моих внутренностей, часто вращающийся и опалая все, что в моих внутренностях, и делая их светом»⁶⁹³. И свет начинает с ним дружественно беседовать и объяснять, кто он есть. Мы далеки от непостижимых видений его юности⁶⁹⁴. Интересен рассказ об одном видении во время ночного чтения: «Когда я сидел во свете освещающего меня светильника и просвещающего мрак и тьму ночи, мне казалось, что я во свете, внимая чтению, исследуя слова и рассматривая их сочетания. Когда я был, Владыка, занят этим, внезапно Ты явился с высоты, значительно больший солнца, и воссиял с небес вплоть до моего сердца. Все остальное я видел находящимся в глубокой тьме, а посреди светящийся столп, рассекающий весь воздух, он достиг с небес до меня жалкого. Я сразу забыл о светильничном свете, перестал помнить, что нахожусь в доме, и, казалось мне, сидел в темном воздухе. Кроме того, я всецело забыл и о самом теле»⁶⁹⁵. Пр. Симеон обращается к Богу с горячей покаянной молитвой, заканчивающейся призыванием Пресвятой Троицы: «О восторг света! О движения огня! О круговые течения пламени во мне жалком, действуемые от Тебя и от Твоей славы! А славою Твоей я знаю и провозглашаю Твой Дух Святой, соприродный и

единочестный, Слове, сродный, единославный, единосущный, единый Твоему Отцу и Тебе, Христе, о Боже всяческих»⁶⁹⁶. И преподобный благодарит Бога за то, что Он открыл ему свет Своего лица: «Благодарю, что Ты Сам открылся мне, сидящему во тьме, воссиял, удостоил меня увидеть свет Твоего лица, невыносимый для всех. Я остался сидеть посреди тьмы, знаю, но посреди ее мне находящемуся и покрытому тьмой Ты явился как свет, осветил меня всего всем светом, и я стал светом в ночи, находясь среди тьмы»⁶⁹⁷.

Пр. Симеон много говорит о своего рода борьбе между светом и тьмой, которые сосуществуют не смешиваясь, причем оба выражения употребляются в двойном смысле, духовном и физическом: «Ни тьма не объяла совершенно Твой свет, ни свет не прогнал видимую тьму, но вместе, совершенно не смешанные, далеко друг от друга, как и следует, не слиянные совсем, они наполняют, как я полагаю, однако, на одном месте весь мир»⁶⁹⁸. И он просит освобождения от тьмы: «Так я есмь во свете, находясь во тьме, так снова во тьме, проживая посреди света, вот я и посреди света, вот и посреди тьмы. И говорю: «Кто мне даст во тьме найти, посреди ее, свет, который она не может принять? Ибо как тьма вместит внутри себя свет и не убежит, но тьма пребудет посреди света? О страшное чудо, видимое вдвойне двойными очами, тела и души!»⁶⁹⁹ Очищенные покаянием и соединенные с Богом истинные монахи становятся, как солнце: «Их келия небо, а они солнце, и свет находится в них, незаходящий и божественный, просвещающий всякого человека, приходящего в мир, и бываемый от Духа Святого»⁷⁰⁰.

Пр. Симеон бесконечно настаивает на простой и сверхчувственной природе Божественного света. Так, нужно понимать, что Бог есть свет: «Свет Отец, свет Сын, свет Святой Дух. Смотри, что ты говоришь, брат, смотри, чтобы не ошибиться. Ибо три суть один свет, один, не разделенный ... Бог ... виден весь, как простой свет»⁷⁰¹. И этот свет божественный абсолютно отличен от физического чувственного света: «Слыша «свет», будь внимателен, о каком свете я говорю, не подумай, что я говорю о свете солнца!»⁷⁰² И прибавляет: «Итак, я не

говоря тебе о свете чувственного солнца, ни о свете дня, да не будет, ни вообще о светильничном, ни о свете многочисленных звезд, ни о сиянии луны, и отнюдь не указываю тебе, что отблеск видимого света имеет такое действие»⁷⁰³. Пр. Симеон противопоставляет ему другой свет, видимый духовными очами сердца: «Чувственный свет освещает только чувственные очи и дает видеть только чувственное, но никак не умственное. Поэтому все, кто видит только чувственное, слепы умственными очами сердца. А умственные очи умного сердца должны освещаться умным светом»⁷⁰⁴.

Более того, все добродетели, все подвижнические труды не имеют никакой ценности и не могут быть названы светом, равно слезы или бдения: «Все действия и добродетели, вместе собранные без исключения, не являются божественным светом»⁷⁰⁵. Это очень важное замечание, потому что, как мы видели в другом месте⁷⁰⁶, пр. Симеон называет светом все благодатные состояния, даруемые человеку. Добродетели – это как бы светильники, лишенные света, или потухшие уголья, но они могут получить свет, и в этом их назначение. «И для этого все подвижничество, – говорит пр. Симеон, – и все действия совершаются нами, чтобы мы, как светильник, приобщились бы божественного света, когда душа выдвигает все их, как одну свечу, неприступному свету. Или, скорее, как папирус погружается в воск, так душа, утучненная всеми добродетельми, вся возгорится от него, насколько будет иметь силы его видеть, насколько вместит ввести его в свой дом. И тогда добродетели, освещаемые как сообщившиеся с божественным светом, сами называются светом, вернее же сами являются светом, слившись со светом, и излучают свет на самую душу и тело и светят воистину сначала тому, кто ими обладает, и тогда всем остальным, находящимся во тьме жизни»⁷⁰⁷.

Божественный свет соединяется с душами уже в течение жизни: «Бог есть свет, а мы во тьме, или, более истинно сказать, мы сами тьма. И Бог не воссияет нигде в другом месте, не заблуждайтесь, как только в душах, с которыми Он соединится прежде конца»⁷⁰⁸. Свет открывает Бога таким, как Он есть: «Если Он умно воссияет в сердце или в уме, как молния или

большое солнце, что Он возможет соделать освещенной душе? Не просветит ли ее и не подаст ли познать в точном ведении Самого Себя, кто Он есть?»⁷⁰⁹ Пр. Симеон обращается с молитвою к свету, дабы он явился: «Но Ты, о свет, воссияй в них, чтобы увидев, они действительно убедились, что Ты истинный свет и что тех, с которыми Ты соединяешься как свет, соделываешь подобными Тебе»⁷¹⁰. Бог, однако, как говорит пр. Симеон в другом гимне, выше всякого света: «Он отделен от всякого света, сверхсветлый, сверхсияющий, нестерпимый для всякого творения; потому что, как, когда сияет солнце, не видны звезды, так, если захочет воссиять Владыка солнца, ни одно живое существо не выдержит Его восхода»⁷¹¹. Кажется, что здесь пр. Симеон противопоставляет божественный непостижимый свет созданному чувственному свету, как можно заключить из следующих строк, где он говорит, что наш ум был соединен с вещественной перстью, чтобы «мы могли снова невещественно созерцать невещественный в вещественных (вещах) свет, который, я сказал, был Бог сверхбезначально, невидимый чувственным очам и вещественным, недоступный умным очам сердца»⁷¹². Освещение Божественным светом совершенно изменяет нас и дает божественное понимание: «Ибо кто, увидав Тебя и осиянный молниями в чувствах от Твоей славы, от Твоего Божественного света, не изменился умом, душой и разумением и не удостоился всенеобычайно, Спасе, видеть иначе, а также слышать? Потому что ум погружается в Твоем свете и светлеется, делается светом, подобным Твоей славе, и называется Твоим умом удостоившийся стать таковым, и удостоивается тогда иметь Твой ум и бывает нераздельно единым с Тобою»⁷¹³.

Световое видение Бога имеет определенную степень напряженности, и, когда оно не является полным откровением, пр. Симеон испытывает огорчение: «Однако как солнце вижу, – говорит он, – и как звезду смотрю на Тебя, и в лоне ношу Тебя, как жемчуг, и как светильник вижу Тебя, зажженный внутри сосуда. Но потому что Ты не расширяешься, что Ты не соделываешь всего меня светом и не весь показываешь Себя мне, каков Ты и как велик, мне кажется, что совсем Тебя не

имею, мою жизнь, но рыдаю, как некий, ставший бедняком из богатых и из славных бесчестным, и как не имеющий надежды»⁷¹⁴. Пр. Симеон умоляет Бога пролить над ним Его свет: «О Боже любожалостливый, мой Творец, более воссияй мне Твой неприступный свет, дабы наполнить радостью мое сердце! Да не прогневайся, да не оставь меня, но озари мою душу Твоим светом, ибо Твой свет – это Ты, о Боже мой»⁷¹⁵. Пр. Симеон рассказывает, что Бог дал ему до сытости наслаждаться красотой Божественного света: «Ты удостоил быть с Тобою и с Тобою радоваться, и видеть несравненную славу Твоего лица, и наслаждаться досыта Твоим неприступным светом, и радоваться и веселиться неизреченным веселием, соединением, Владыка, с Твоим невыразимым сиянием. А услаждаясь этим неизреченным светом, я ликовал, радовался вместе с Тобою, Творцом и Создателем, постигая недоуменную красоту Твоего лица»⁷¹⁶. Можно сказать, что здесь сосредоточены все особенности видения света: радость, красота, невыразимость, близость к Богу, ибо Он Сам открывается в свете, в Своей славе. В 51-ом Гимне пр. Симеон говорит о живительных и освобождающих от зол действиях света, этой энергии Христа и Духа Святого: «Свет Твой, облистая меня, оживотворяет меня, Христос мой, потому что видеть Тебя есть оживление, является воскресением. Я не в состоянии высказать энергии Твоего света, но я узнал это на деле и знаю, Боже мой, что даже если я содержим в узах или в голоде, или в темнице, и нахожусь в еще более ужасных страданиях, Христос мой, Твой воссиявший свет прогоняет все, как тьму, и Дух Твой Божественный внезапно делает, что я нахожусь в отдохновении и свете и в наслаждении света»⁷¹⁷. Он продолжает: «И Ты освободил меня от них, Ты вырвал меня некогда от них, понемногу воссияв во мне Твой Божественный свет; и теперь меня, находящегося посреди них, Христе Боже мой, Ты сохраняешь не раненым, покрывая меня Твоим светом»⁷¹⁸. Пр. Симеон всегда чувствует покровительство Божественного света. И напротив – когда свет исчезает, пр. Симеон в отчаянии умоляет Христа, чтобы Он бросил Свой взор на его уничтожение. Тогда он обращается ко Христу так: «Ты

виден издалека, как восходящая звезда, Ты расширяешься понемногу, не Сам испытывая это, но открывая ум Твоего раба, чтобы он видел. Постепенно Ты становишься видимым больше, чем солнце, потому что, когда тьма убегает и исчезает, я думаю, что Ты приходишь, везде присутствующий. Когда же Ты всего, как ранее, окружишь, Спасе, когда Ты всего меня покроешь, всего меня охватишь, я освобождаюсь от зол, искупаюсь и от тьмы, и от искушений, и от страстей и всяких мыслей, потому что наполняюсь благостью, наполняюсь веселием и преисполняюсь радостью, несказанным счастьем»⁷¹⁹. Это ужасающее чудо, что Творец солнца становится Божественным Солнцем в нас: «Внезапная перемена, странное изменение, то, что во мне совершается, невыразимо. Ибо если это солнце, которое все видят, кто-нибудь увидел снисшедшим внутрь, в сердце, и все вселившимся и сияющим также, не был бы он мертвым от удивления и безгласным, и все не поразились бы, увидевшие его? А видящий Творца, сияющего наподобие светила, внутри себя, действующего, говорящего, как не поразится, как не ужаснется, как не возлюбит дающего жизнь?»⁷²⁰

Пр. Симеон говорит о видении «внутреннего солнца»: «Он восходит во мне внутри моего бедного сердца как солнце или как диск солнца, показывая себя круговидным, световидным, как пламя»⁷²¹. Вся душа преобразуется божественною светлостью: «Как Ты просветляешь мою душу, всю загрязненную, и соделываешь ее чистой и Божественной? Как соделываешь светносными мои жалкие руки, которые я осквернил сквернами греха?»⁷²² Однако свет, давая душе радость, может породить в ней опасение, что эта временная радость лишит ее вечной радости. «Таинственно воссиявший мне свет, – говорит пр. Симеон, – Твоего лица прогнал мысли, упразднил страдание и ввел вместо него радость моей смиренной душе. Я хочу быть скорбным, Христе, и скорбь не пристает ко мне, и я скорблю, как бы из-за этого мне не погибнуть и не лишиться будущей радости»⁷²³. Он просит не оставить его ни теперь, ни в грядущем веке той радостью, которая есть созерцание лица Божия⁷²⁴. Пр. Симеон слышит, как

Христос говорит ему, что «свет, который ты тогда видел летающим в тебе и окружающим тебя, вошел весь в тебя, будучи неприступным по природе, и изменил тебя странно добрым изменением»⁷²⁵. Но этому свету «не свойственно пребывать (в тебе), ибо Он есть Дух Божий, сосуществующий со Мною и с Отцом, как единосущный Мне, но Он внезапно тайно отлетает, как закатившееся солнце, и скрывшийся, как в мгновение ока, бывает невидим»⁷²⁶. Свет отождествляется здесь со Святым Духом.

В Блаженствах пр. Симеона (Десятое Нравственное Слово), вдохновленных евангельскими Блаженствами, высоким поэтическим подражанием которым они являются, виден божественный свет, открывающий нам Христа, свет, который есть Его слава. «Блаженны, – пишет пр. Симеон, – принявшие Христа, пришедшего как свет во тьме, потому что они стали сыновьями света и дня. Блаженны облекшиеся ныне в Его свет, потому что они уже оделись в брачную одежду. Они не будут связаны руками или ногами и не будут брошены в огонь вечный...»⁷²⁷ «Блаженны вкушающие ежечасно неизреченный свет устами их ума, потому что они будут благообразно ходить, как во дне, и будут проводить все время в веселии. Блаженны познавшие свет Господень уже в этой жизни, как Его Самого, потому что они не постыдно предстанут пред Ним в будущем веке. Блаженны всегда живущие во свете Христовом, потому что они и ныне и в веках суть и будут вечно Его братьями и сонаследниками. Блаженны зажегшие теперь свет в своих сердцах и сохранившие его неугасимым, потому что они светло встретят Жениха в исходе жизни и вместе с Ним войдут в брачный чертог, как носители факелов»⁷²⁸. «...Блаженны озаряемые Божественным светом и видящие свою немощь и понимающие безобразие их душевного одеяния, потому что они будут постоянно плакать и омоются потоками слез. Блаженны приблизившиеся к Божественному свету и вовнутрь его вошедшие, и все ставшие светом, сорастворившись с ним, потому что они совершенно совлекли грязную одежду и больше не будут плакать горькими слезами»⁷²⁹. «... Блажен видевший свет мира, принявший образ в нем, потому что он, имея в себе

Христа младенца, будет считаться Его матерью, как Он, неложный, обещал: «Мать Моя, – говоря, – и братья и друзья, вот они!» Кто? «Слышащие слово Божие и творящие его». Так что не соблюдающие заповедей добровольно лишают себя такой благодати, так как это возможная вещь и была, и есть, и будет, и случалась, и случается, и случится во всех, исполняющих Его повеления»⁷³⁰.

Как можно заметить, пр. Симеон имеет в виду вещи на первый взгляд довольно далекие, но для него они сводятся к одному источнику, когда он говорит о божественном свете. Свет – это прежде всего Бог, Пресвятая Троица, простой и несказанный свет. Бог даже сверх-свет, как превосходящий всякий свет. Это, далее, Христос и Дух Святой. Здесь личный опыт преподобного точно соответствует Св. Писанию и опирается на него. Это также слава и энергии Божии, или Логоса и Духа, благодать, отождествляемая иногда со Святым Духом. Это также все явления Божии, Его харизматические дары и сама благодатная жизнь, которую Он дарует тем, кто соблюдает Его заповеди. Но простое соблюдение заповедей, подвижнические добродетели не являются светом в себе, но потухшими угольями, зажигаемыми благодатью. Доброта и милосердие Божие, как все, что Ему принадлежит, также являются светом. Божественный свет открывается людям, он говорит с теми, кому бывает виден. Его нужно видеть еще в этой жизни, чтобы увидеть в будущем веке, и тот, кто не видел его здесь, не увидит Христа в вечности. Это утверждение, однако, иногда смягчается пр. Симеоном, который говорит, что желание видеть свет здесь до известной степени позволит его видеть в Царстве Божиим. Это духовный свет, невещественный, отличный и несравнимо более сильный, чем свет солнца и звезд, или чем свет светильничный. В последний день Христос воссияет светом, который своим блеском затмит свет солнца, но только праведные его увидят. Он одновременно внешний и внутренний для тех, кто его видит, и он видим двойными очами, духовными и телесными. Христос бывает видим сначала издали, как большое солнце, потом Он приближается и входит в сердце человека, где это солнце сияет. Иногда озарение света

сравнивается с сиянием луны. Он принимает вид локализованного света и освещает место, где пр. Симеон находится. Так, Он приближается к нему, останавливается около его головы, принимает вид светового облака. Пр. Симеон хочет схватить его пястью своих рук, сжимая их, но свет исчезает⁷³¹. Нераскрытый в первых явлениях, свет открывается в дальнейшем, как Сам Бог, Христос и Его Святой Дух. Но это по преимуществу свет Христа. Он дает чувствовать громадную радость и невыразимую сладость, душа наполнена им до сытости, все члены тела становятся светящимися, человек преобразуется, но уход или даже удаление света, потому что видение продолжается обыкновенно недолго, производит невыразимую и невыносимую боль и печаль, повергающую человека на землю, по которой он катается⁷³². Однако, в своих первоначальных проявлениях особенно, свет вызывает потерю сознания, человек не знает, где он находится, и в теле ли он или нет. Нужно ревностно бороться, чтобы получить опять свет, если кто его потерял, это постоянная драматическая борьба. Пр. Симеон непрестанно молит Бога, дабы Он соблаговолил вновь осиять его этим божественным светом.

2. ХРИСТОС

Трудно написать отдельную главу о том, что есть Христос в духовности и богословии пр. Симеона. Христос для него все, и нужно было бы воспроизвести все его творения, чтобы дать об этом полное представление. Христос для пр. Симеона – полнота и совокупность всех благ: «Таким образом, Христос, став всем для нас, ведением, мудростью, словом, светом, сиянием, подобием, созерцанием, познанием, дает наслаждаться Его благами частью и в настоящей жизни, и любящим Его понимать и слышать в тайне сокрытые от многих неизреченные глаголы»⁷³³. Он добавляет: «Ибо если Христос не станет для нас всем сразу, то недостающим будет некогда царство небесное и наслаждение в царстве»⁷³⁴. Уже само имя Христа обладает всей славой Божества. «Действительно ... награды выше слова, Христос... будет всем вместо всего», – восклицает пр. Симеон. «А слыша «Христос», не обращай внимания на простоту слова или на краткость выражения, но приими в ум славу Божества, высшую ума и помышления, невыразимую Его державу, безмерную милость, непостижимое богатство, которое Он щедро дает и обильно. И все это бывает достаточно вместо всего, ибо приемлют Его Самого в себя, причину и подателя всякого блага»⁷³⁵. Его красота порождает желание Его видеть: «Ибо удостоившийся Его Самого видеть и созерцать не пожелает чего-нибудь другого, как наполненный любовью к Богу не потерпит более полюбить кого-нибудь на земле»⁷³⁶. «Поэтому постараемся, – продолжает пр. Симеон, – ... найти Христа и увидеть Его, каков Он есть по красоте и приятности»⁷³⁷. Он Царь, ради которого охотно жертвуют жизнью: «И если ради временных и тленных вещей некоторые из людей всячески борются и полагают самое душу, то мы ради Царя царствующих и Господа господствующих и Создателя и Властителя всего разве не предадим на смерть наши души и тела?»⁷³⁸ Видение Христа – цель христианской жизни, оно дает бессмертие: «Убежим из мира, – увещевает пр. Симеон своих монахов, – ... убежим обмана жизни и ее мнимого веселия, и

прибегнем ко единому душеспасителю Христу. Его, везде присутствующего, постараемся найти и, найдя Его, ухватимся за Него, припав к Его ногам, и обнимем их в теплоте душевной. Да, прошу, постараемся еще при жизни увидеть Его и созерцать, потому что если мы удостоимся увидеть Его здесь ощутительно (αἰσθητῶς), то мы не умрем, смерть не овладеет нами. Не будем ждать будущего, чтобы Его увидеть, но будем подвизаться теперь, чтобы созерцать Его»⁷³⁹.

Христос во славе, Спаситель мира, Его созерцание наполняет пр. Симеона восхищением. Он – вечный источник для всякого человека, жаждущего душевного спасения, «Спаситель Христос, Бог наш»⁷⁴⁰. «Что такое наше спасение?» – спрашивает себя пр. Симеон. И отвечает: «Иисус Христос»⁷⁴¹. Это всегдашний Христос: «Он Тот же тогда и теперь, говорящий во всем мире. Потому что если некогда и теперь говорящий не есть Тот же, таким же образом сущий по всему Бог, будь то в действиях, будь то в чудесах, то как Отец всегда является говорящим это в Сыне и Сын в Отце через Духа: «Отец Мой доныне работает и Я работаю?» (Ин.5:17)⁷⁴² Самое важное – облечься во Христа: «Нам должно выйти из этой жизни и тела одетыми и облаченными, если только мы хотим совозлечь с друзьями царя на царском браке. А что такое, во что мы должны, я и все, облечься, дабы не быть найденными нагими? Христос, братья, и Бог»⁷⁴³. Христос есть Царство Небесное, и Дух Святой Его семя. «Что я сделаю, чтобы не отпасть от него (Царства Небесного)? – спрашивает себя пр. Симеон. – (Не отпаду), если я, соделав все вышесказанное, получу Духа Святого, потому что Он есть семя Христа, посредством которого мы становимся Его сродниками, мы, бедные и смертные; если оно упадет на добрую землю, то приносит плод в тридцать, и в шестьдесят, и во сто крат. И это самое есть Царство Небесное, а все остальное без него не приносит никакой пользы»⁷⁴⁴. Здесь Дух Святой соединяет со Христом. И пр. Симеон просит Христа быть его путеводителем: «Сам, о Боже, истинная Премудрость, благоволивший стать нашим, грешных, учителем, Сам научи меня сказать себе самому и сослужителям и братьям моим то, что для спасения души, ибо Ты путеводитель и освещение

наших душ»⁷⁴⁵. Простой свет Христа просвещает наш ум: «Простой свет есть Христос. Поэтому об имеющем Его свет, сияющий в помышлении, говорят, что он имеет ум Христов»⁷⁴⁶.

Пр. Симеон, в обоих Благодарениях говоря о явлениях Христа на его пути к очищению, дважды называет Его именем, почти единственным в святоотеческом языке – «негордый Бог» (ὁ ἀνυπερήφανος Θεός)⁷⁴⁷. В этом отражается христоцентрическая духовность пр. Симеона и ее своеобразие. «Однако я не знал еще, – рассказывает он, – что это Ты, создавший меня из персти и даровавший мне все эти блага. Я еще не узнал, что это был Ты Сам, мой негордый Бог и Господь. Ибо я еще не был удостоен услышать Твой голос, чтобы я мог узнать Тебя, еще не сказал Ты мне тайно: «Это Я»⁷⁴⁸. Или: «С тех пор чаще, и когда я стоял у самого источника, Ты, негордый, не считал недостойным Себя снисходить, но, приходя и держа меня сначала за голову, Ты погружал ее в воды и давал мне видеть свет Твоего лица»⁷⁴⁹.

В благочестии пр. Симеона значительное место занимает тема подражания Христу, тема участия в Его страданиях, тема следования по стопам Христа. Это необходимое условие причастия Его Божеству. Так, он говорит, что Христос есть «прямой путь», по которому нужно следовать, чтобы не упасть в ров⁷⁵⁰. Нам нужно следовать за Ним, идущим впереди нас, чтобы достичь Его: «Будем и мы молиться от всего произволения и ума ... дабы не быть когда-нибудь обманутыми или прельщенными, ни из-за малого или большого нарушения отпасть от пути, ведущего на небо... но, шествуя невозвратно по нему, постараемся достигнуть идущего впереди нас Иисуса. И когда мы ухватимся за Него, припадем к Нему и восплачем перед Его благостью и горячо попросим, чтобы Он никогда не разлучался совсем от нас и не допустил, чтобы мы упали вне пути, который есть Он Сам, сказавший: «Я есмь путь и воскресение и жизнь" (Ин.14:6), Его да взыщем, Его достигнуть постараемся, чтобы удержать Его. И если это произойдет, и мы будем вместе с Ним жить и существовать, то не только при исходе из жизни, но и теперь взойдем с Ним на небо, совознесем, или, вернее, Он Сам совознесет и сопрославит, и

дарует наслаждение вечных благ»⁷⁵¹. Пр. Симеон постоянно и с настойчивостью убеждает нас подражать Христу в Его смирении, Его страданиях, Его кресте, так как это единственный путь участвовать в Его славе и воскресении. «Подражай Христу Богу, – говорит пр. Симеон, – пострадай и сам для своего собственного спасения, как Он пострадал для тебя»⁷⁵². После длинного патетического рассказа о страданиях Христовых и о жестоком и унижительном обращении с Ним⁷⁵³, пр. Симеон продолжает: «Все это недостаточно для тебя, брат, и ты стыдишься так пострадать? Но какими другими делами или как ты прославишься с Ним?... Но если мы стыдимся подражать Его страданиям, которые Он претерпел ради нас, и пострадать, как Он пострадал, то совершенно ясно, что мы также не будем сопричастниками Его славы, потому что в таком случае мы верны не на деле, а только словом, а когда нет дел, наша вера мертва»⁷⁵⁴.

Только соучастием в смерти Христа мы становимся соучастниками Его воскресения: «Поэтому я говорю и говорить не перестану, – настаивает пр. Симеон, – что тот, кто не подражал страстям Христа посредством покаяния и послушания и не стал причастником Его смерти ... не будет участником Его духовного воскресения и не получит Духа Святого, потому что через Святого Духа бывает воскресение всех»⁷⁵⁵. Пр. Симеон объясняет, о чем он говорит здесь – «не о воскресении тел в конце (мира) ... но о происходящем ежедневно духовно духовном возрождении и воскресении мертвых душ, которое дарует единожды умерший и воскресший ... восстающий и совоздвигающий с Собой души умерших с Ним произволением и верою, через Всесвятого Своего Духа, даруя им уже (начиная от) здесь Царство Небесное»⁷⁵⁶.

Таким образом, Христос Святым Духом воскрешает тех, кто духовно приобщается к Его смерти. И чтобы объяснить монахам смысл подражания Христу и необходимость мужественно нести Его крест, пр. Симеон говорит: «Вот ты обеднел, брат, и подражал твоему Владыке Христу и Богу. Посмотри поэтому на Него теперь, сопребывающего с тобою и живущего вместе с тобою, высшего всех небес. Вот вы идете оба вместе.

Встретился с вами некто на жизненном пути, дал пощечину Владыке, дал подобно и тебе. Владыка не противоречит, а ты восстаешь?.. И как ты будешь общинном Его славы, не согласившись быть общником Его бесчестной смерти? Действительно, напрасно ты оставил богатство, не захотев взять крест... А ты расточил богатство, но, не согласившись взять крест ... то есть охотно вынести нападки всяких искушений, был оставлен на жизненном пути и был несчастно (для тебя) разлучен от сладчайшего твоего Владыки и Бога»⁷⁵⁷.

Призыв следовать за Христом относится, как вообще все Огласительные Слова, главным образом к монахам, но в Гимнах, которые являются скорее личной мистической исповедью, пр. Симеон говорит не менее часто, хотя и в другом тоне, на ту же духовную тему следования и даже «преследования» Христа. Так, он рассказывает о своем драматическом «преследовании» Христа, призвавшего его к покаянию и потом удалившегося от него: «Я сказал, что Христос призвал меня к покаянию, и я немедленно последовал за зовущим Владыкой. Когда Он бежал, я бежал за Ним, когда Он убегал, я преследовал (Его), как собака зайца. Когда же Спаситель удалялся от меня и скрывался, я не впадал в отчаяние и не возвращался вспять, как потерявший Его, но рыдал, сидя на том месте, где находился, и плакал, и в свою очередь звал скрывшегося от меня Владыку. Когда я так катался (по земле) и вопиял, Он делался для меня видимым, близко приблизившись ко мне. Видя Его, я вскакивал и устремлялся схватиться за Него, но Он быстро убегал, а я рьяно бежал (за Ним), достигая до краев Его одежды, Он немного останавливался, и я сильно радовался, а Он отлетал, и снова я гнался за Ним. И таким образом, когда Он уходил и приходил, скрывался, появлялся, я не обратился вспять, и совсем не ослабевал и не прекращал бежать, и не счел Его за обманщика или вообще искушающего меня, но всей моей крепостью, но всей моей силой искал Его, невидимого, оглядывал кругом пути и загородки, (узнать) где Он явится. Я наполнялся слезами и спрашивал всех, некогда видевших Его»⁷⁵⁸. Наконец, после многих исканий, Христос, видя его рвение и

самоотречение, «весь стал видим всему мне, весь соединился всему мне, сущий вне мира и носящий мир, и всех, кто в мире, содержащий одной рукой»⁷⁵⁹. В одном гимне, написанном во время изгнания, пр. Симеон благодарит Христа за все, что ему пришлось вынести от гонителей, он видит в этом свое участие в страданиях Христовых и урок смирения. «Благодарю Тебя, Господи, – так молится пр. Симеон, – благодарю Тебя единого, сердцеведче, праведный царь, всемилосердный! Благодарю Тебя, безначальный, всемогущее Слово, сшедший на землю и воплотившийся Боже мой, и ставший, чем Ты не был, человеком, подобным мне, без изменения и тления и всякого греха, чтобы, несправедливо пострадав, бесстрастный, от незаконных, подал бы бесстрастие мне, осужденному, в подражание Твоих страстей, Христос мой»⁷⁶⁰. Это участие во истощании Христа, начиная от воплощения. Христос дает заповедь: «Она есть подражание Твоего смирения, чтобы, как Ты пострадал, Сам будучи безгрешным, так мы, согрешившие всячески, перенесли бы и искушения, и гонения, и бичевания, и скорби, и под конец – смерть – смерть от незаконников»⁷⁶¹. Единственное, о чем молится пр. Симеон, – не быть искушаемым свыше сил: «Что для меня великого, если и я тоже постражду, как Ты Сам пострадал, будучи безгрешным, ради мира, Владыка, чтобы спасти мир, для меня, согрешившего очень много от молодого возраста... Что для меня действительно велико, вернее же – выше всякой славы, это то, что общение с Твоими страданиями, подражание Твоим делам делает меня причастником Твоей неизреченной славы, а Твое смирение является причиной Божества тем, кто со знанием подвизается»⁷⁶². Он благодарит Христа: «Благодарю Тебя, Владыка, страдая скорее несправедливо – да будет мне во искупление прегрешений, во очищение моих безмерных, Христе, ошибок, и да не попустишь когда-либо, дабы были наведены на меня, Владыка, сверх силы искушения или скорби, но всегда даруй мне, Боже мой, выход и крепость перенести огорчения!»⁷⁶³ Сравнивая свои страдания со страданиями Христа, пр. Симеон хорошо сознает, однако, разницу, существующую между страданиями безгрешного Христа,

понесенными ради спасения мира, и тем, как он страдает сам ради искупления своих грехов.

Пр. Симеон живо описывает снисхождение Христа, замедляющего Свои шаги, дабы душа, следующая за Ним на путях подвига, самоотречения и подчинения Его воле, могла достичь Его и увидеть: «Тогда Владыка, зашагав медленнее, захочет, чтобы ты достигла Его, жалкая. Увидев Его, сильно возопи и закричи, а Он обернется милостивым взглядом, и посмотрит, и предоставит тебе немного Его увидеть, и опять оставит тебя, скрывшись из твоих глаз»⁷⁶⁴. Это исчезновение Христа причиняет громадное страдание душе, пока Христос не явится снова: «Тогда ты зарыдаешь, жалкая, тогда заплачешь болезненно, тогда ты взмолишься о смерти, не вынося боли, не терпя разлуки со сладким Владыкой. Но Сам Благой, увидев тебя, пришедшую в недоумение и сильно упорствующую в плаче и скорби, снова внезапно явится, снова озарит тебя, снова укажет тебе неистощимое богатство, неувядаемую славу отцовского лица, и возвеселит тебя, как раньше, и наполнит тебя радостью, и таким образом оставит тебя наполненной радостью»⁷⁶⁵. Сам Христос говорит в другом Гимне, что участие в Его страданиях делает нас причастниками Его Божества: «Я добровольно пострадал для вас, был распят, умер смертью злодеев, и сделанные Мне поношения стали славой мира, жизнью и светлостью, воскресением мертвых и похвалой всех уверовавших в Меня, а безобразная смерть одеянием нетления и истинного обожения стала для всех верных. Поэтому и подражающие Моим поклоняемым страданиям будут также соучастниками Моего Божества, и моего царства станут наследниками, и будут сопричастниками неизреченных и невыразимых благ, и пребудут со Мною в веках»⁷⁶⁶. Поэтому пр. Симеон молится о соучастии в страданиях Христа: «Удостой ничтожного и последнего Твоего раба быть общником Твоих пречистых страданий, дабы ... я стал общником Твоей славы и сладости Твоих благ, Слове, теперь – как в загадке, и образе, и зеркале, а тогда – дабы я познал, насколько был познан»⁷⁶⁷. Любовь к врагам и молитва за них – это тоже подражание Христу: «Это сделает тебя, – говорит Христос, – чадо,

подражателем Владыки, и покажет тебя истинным образом Создателя, и во всем подражателем Божественного совершенства» ⁷⁶⁸.

Пр. Симеон говорит также, что те, кто не подражает Христу в Его смирении, останутся во тьме, потому что «если ты отказываешься подражать смирению Создателя, Его страданиям и оскорблениям, и не соглашаешься вынести это... ты оставлен ... во мраке и тартаре твоей плоти, а это есть тление, чем бы оно могло быть иным, если не смертью в бессмертном сосуде?» ⁷⁶⁹ Напротив, те, кто подражает Христу, будут подобны Ему, и их тела будут блистать, как божественный свет⁷⁷⁰. Христос не завидует, если мы становимся подобными Ему Духом Святым, посылаемым Им. «Будучи одной природы со Христом, а также единосущным и единославным Ему, и соединенным с Ним, (Святой Дух) делает их во всем подобными Христу. Потому что Владыка не завидует, что смертные по божественной благодати являются равными Ему, и не считает недостойным Себя, что рабы становятся подобными Ему, но веселится и радуется, видя, что мы из людей стали таковыми по благодати, каким Он был и есть по природе»⁷⁷¹. Пр. Симеон с пламенной молитвой обращается к Доброму Пастырю, Человеколюбивому Богу, ко Христу: «Да, сочувствующий пастырь, благой и кроткий, желающий всем в Тебя верующим спастись, помилуй, услышь эту мою молитву... Заклинаю Тебя, помилуй, по природе милостивый, и сотвори полезное моей жалкой душе, потому что Ты один человеколюбивый Бог, несозданный, бесконечный, действительно всемогущий, всем жизнь и всем свет Тебя возлюбившим и Тобою, человеколюбче, очень любимых» ⁷⁷². Пр. Симеон испытывает большое горе и жалость ко всем, кто не любит Христа: «Увы мне! Ибо я горько стенаю о заблуждении людей! Как мы не веруем Христу, как не следуем за Ним, как не желаем жизни! Как не желаем Его богатства, некрадомого, нетленного, нестареющей славы, сопребывания с Ним? Как, прилежащие к тленным вещам, мы думаем спастись, не любящие Христа более видимых вещей и не надеющиеся быть с Ним после смерти?.. Но, о Христе мой, избави меня от их безумия и научи любить Тебя, жизнь всех

верных»⁷⁷³. Крест есть слава Христа, и те, кто отказывается его нести, добровольно отделяются от Него: «Славою Христа, – говорит пр. Симеон, – является крест и страдания, которые Он претерпел для нас, чтобы нас прославить. Так они не хотят пострадать, как Он пострадал, и желают более, увы, чести от людей, и добровольно избирают отделение от Бога»⁷⁷⁴. Пр. Симеон заканчивает молитвой: «Но, о мой Христос, избави уповающих на Тебя скверного тщеславия и гордости, и соделай соучастниками Твоих страданий и славы, и удостой нас быть неразделенными от Тебя»⁷⁷⁵.

В другом месте пр. Симеон говорит о лицах, «имеющих такую любовь к Богу, что от одного слышания имени Христа разжигаются сразу желанием и проливают слезы»⁷⁷⁶. Христос есть единственный Властелин и Свет Неприступный: «Ибо Он Властелин всех, всех судья, всех царь, творец света и жизни Господь. Он свет неизреченный, неприступный, один существующий. Он сделает невидимым в Своем явлении от лица Своего врагов Своих и тех, кто не сотворил Его повелений, таким образом, как восходящее солнце прогоняет мрак ночи. И будет Господь Бог наш невместимым в невместимых и непостижимым в непостижимых, являющийся одним достойным в меру веры в Него»⁷⁷⁷. Воскресший Христос обоживает тленное тело, которое Он носил на земле: «Сначала (Христос) оживил душу, воспринятую Им, и, сделав нетленной, обоготворил, а Его пречистое и Божественное тело хотя и обожил, однако еще носил его тленным и вещественным. Потому что ядущее и пьющее, труждающееся и проливающее пот, связываемое и бичуемое, на крест возносимое и пригвождаемое (тело) очевидно тленно и вещественно, ибо все это является свойствами вещественного тела. Поэтому Он и умер и был положен мертвым во гроб. После же воскресения нетленно и самое тело Он совоскресил с Собою духовным, совсем божественным и невещественным. Поэтому-то Он и не сломал печатей, выходя из гроба, но и когда двери были замкнуты, невозбранно входил и выходил»⁷⁷⁸. Это Христос Второго Пришествия, сладчайший Царь: «Тогда придет со многою славою и силою наш возжеланный и сладчайший Царь Иисус

Христос и Бог судить мир и воздать каждому по его делам»⁷⁷⁹. Это Новый Адам, жизнь и познание: «О рай, ныне насажденный Христом и Богом! О новая тайна и страшные чудеса! Там Адам и Ева по общему признанию были чувственными и видимыми деревьями, там было само древо познания, а также древо жизни, другое, чем это. Здесь же Новый Адам всем сразу делается верным и сладостью, и познанием, не умерщвляющим и отталкивающим от древа жизни, но научающим»⁷⁸⁰. Христос есть свет, в который одеваются Его верные служители и блеска которого не могут переносить: «Прежде всего, они наполняются неизреченной радостью, так как приобрели в себе не мир и не то, что в мире, но Творца всего и Господа и Владыку. Потом они одеваются в свет, в Самого Христа и Бога, всего всем телом, и видят себя преукрашенными неизреченною славою и блистающими божественным одеянием, и покрывают свои взоры, не терпя видеть непонятную и нестерпимую светлость своего одеяния, так что ищут места, где скрыться, чтобы там быть и оттолкнуть великую тяжесть славы»⁷⁸¹. Христос есть их пища, которую Он дает Своим чадам: «Далее, – пишет пр. Симеон, – Сам Владыка становится для них постоянной и бессмертной пищей и питьем: одним, которые еще младенцы по Христу и еще не способны приобщиться твердой пищи, он бывает видим как световидный сосец (φωτοειδής μαστός), влагаемый во уста их ума, и даем им сосать его, каковым он и становится одновременно пищею и питьем, вызывая в них такую сладость, что они не хотят, а вернее не могут совсем оторваться от него. А к тем, кто уже перестал питаться молоком, Он относится, как отец, любящий детей, наставляя и воспитывая их»⁷⁸². Это Христос педагог.

Пр. Симеон настаивает, что те, кто любит Христа, также видят Его: «Чтобы ты знал, что и Христа видят любящие Его и хранящие Его заповеди, послушай Самого Господа, говорящего: «Имеющий Мои заповеди и соблюдающий их, этот есть любящий Меня. А любящий Меня будет возлюблен Отцом Моим, и Я возлюблю его и явлюсь ему Сам» (Ин.14)⁷⁸³. Это любимая цитата пр. Симеона, выражающая корень его духовности. Когда Христос приходит, Он делается всем для нас

и называется многими именами по Его действиям. «Как тьма не убегает, – говорит пр. Симеон, – если свет не придет, так и болезнь души не обращается в бегство, если не придет берущий на себя наши немощи и не соединится с нами. Когда же Он приходит, то, так как отгоняет всякую болезнь душевную, Он называется здоровьем, дарующий нам здоровье души; просвещая же нас, называется светом, будучи выше всякого света; и животворя нас, называется жизнью, будучи выше всякой жизни; облистая же нас всех и окружая славою Своего Божества и согревая, называется одеждою, и таким образом мы говорим, что одеваемся в Него, совершенно неосязаемого и неуловимого; если же соединяется неслиянно с нашей душой и делает ее всю как свет, говорим, что Он живет в нас и бывает неописуемо описан. О чудо! Так, следовательно, Он становится всем для нас, сущий превыше всего»⁷⁸⁴. Это очень важное место, где пр. Симеон, выражаясь апофатическим языком, говорит, что Христос выше всякого света, как и всех других Его наименований. Далее Христос вступает в разговор с пр. Симеоном. Тут преподобный использует образ живоносного источника: «Если ты еще чувствуешь жажду, – говорит он, – то ты еще не пил от той воды... Потому что я слышал некоего, – (здесь пр. Симеон говорит о самом себе как о третьем лице), – что с тех пор, как человеколюбивый Владыка даровал ему пить в сытость от этой воды, если случилось ему забыть и как не пившему просить снова, чтобы ему было дано напиться от нее, то она, то есть вода, которую он пил, скакала внутри его сердца и прыгала, как световидный поток, и он сразу видел ее. А она как будто бы беседовала через трепетания в нем и говорила: «Не видишь ли меня, что я здесь нахожусь с тобою? И откуда ты просишь, чтобы я была с тобою, или чтобы я пришла? Разве ты не знаешь, что я всегда сопребываю с теми, кому я однажды дам пить меня, и я становлюсь в них бессмертным источником»⁷⁸⁵.

Так как Христос свет мира, естественно, что верующие видят Его⁷⁸⁶. Тот, кто Его не видит, мертв. «Если же ты вообще не был удостоен, – говорит пр. Симеон, – видеть Самого Христа, что ты воображаешь, что живешь? Что ты думаешь, что

служишь Ему, Которого никогда не видел?»⁷⁸⁷ Невозможно познать Христа через одно только Писание, если мы не способны Его видеть. Однако в том же Нравственном Слове пр. Симеон несколько смягчает это строгое суждение и допускает, что можно служить Христу, даже если кто Его не видел, как служат царю слуги, его не видевшие. Нужно поэтому искать⁷⁸⁸ Христа и в смирении служить Ему, чтобы найти Его в момент смерти. С другой стороны, на пути ко Христу есть много ступеней – смирение, покаяние, исполнение заповедей и, прежде всего, слезы⁷⁸⁹. Исходя из слов апостола Павла – «Дети мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос», – пр. Симеон пространно, со своим обычным реализмом говорит о процессе образования в нас Христа. Он описывает его в очевидно противоречивых выражениях, так как для него это единственный способ постичь непостижимое. «Где, следовательно, – спрашивает он, толкуя ап. Павла, – как он говорит, или в каком месте и части нашего тела Он образуется, на лбу ли, на лице, или на груди, вы считаете (что это бывает)? Ни в коем случае, но внутри, в нашем сердце. И вы не предполагаете, что Он образуется телесно? Да не будет, но Он образуется, правда, но бестелесно и как подобает Богу. Однако, как женщина ясно знает, когда она беременна, так как младенец движется в ее чреве, и никогда не будет она в неведении, что имеет его внутри себя, так и имеющий (Христа) вообразившимся в себе знает Его движения, то есть осияния, и Его взыграния, то есть молнии, совсем не не знает, и воображение Его в себе видит. Для примера: свет светильника внутри показывается в зеркале, но (свет Христов) не в лишенном действительности призраке, как тот свет, но показывается в личности и существенно (ἐνυποστάτως καὶ οὐσιωδῶς), в безобразном образе и в безвидном виде видимый и непостижимо постигаемый»⁷⁹⁰. В вечной жизни, когда все образы и символы минут, мы будем наслаждаться созерцанием Христа, «видя Христа и видимые Им»⁷⁹¹. Это Христос, созерцаемый в вечности.

В Гимнах явления Христа пр. Симеону и чувства, ими вызываемые, описаны особенно конкретно. Для него

несомненно одно: Христос явился ему, как Он некогда явился первомученику Стефану. Это наполняет пр. Симеона ужасом. «Что это за новая тайна, – спрашивает он себя в недоумении, – которая и ныне происходит? Разве Бог и ныне хочет быть видимым грешникам, Он, Кто некогда восшел на высоту и воссел на престоле на отеческом небе и пребывающий сокровенным?»⁷⁹² Между тем, по распространенному верованию, хоть оно и не подтверждено Церковью, после Вознесения Христос явился только одному Стефану. Однако, пр. Симеон не может подвергнуть сомнению подлинность собственных видений. Он вопрошает себя поэтому: «Но теперь, что хочет эта странная вещь, во мне происходящая, чем могла бы быть эта страшная и поразительная вещь, теперь совершаемая?»⁷⁹³ Можно предположить, что противники пр. Симеона подвергали его видения сомнению. Но он утверждает: «В самой ночи и в самой тьме я вижу Христа, страшно открывающего мне небеса вместе с Отцом и Духом»⁷⁹⁴. Он продолжает: «Я был слепым, поверьте мне, и не видящим, и поэтому чудо меня больше поражает, когда Он как-то открывает око моего ума и как-то дает видеть и бывает видим Сам. Он является для видящих светом во свете, и видящие опять-таки во свете видят Его»⁷⁹⁵. Значит, это видение света: «Это и теперь, как сказано, совершается во мне, и непостижимое я как-то понимаю, и теперь я вижу издали невидимую красоту, сильно поражаемый неприступностью света, невыносимостью славы, и я содержим трепетом»⁷⁹⁶. Впрочем, каким бы слабым оно ни было, видение открывает ему Самого Христа, как капля – океан, как край одежды – саму одежду, или как коготь – льва. «Я нашел Его Самого, которого видел издалека, которого Стефан видел, когда небеса открылись, и Павел, увидав снова позже, ослеп, всего, воистину как огонь посреди моего сердца»⁷⁹⁷. Однако то, что он видит Христа издали и не пополяется Им, утешает его, как сам он говорит: «Я имел в моем уме маленькое утешение, что я не был опален, что я не был сожжен, как воск от огня... оттого, что я находился вдали от неприступного огня и стоял посреди тьмы, и скрывался в ней, откуда, как из маленького отверстия, я смотрел, теряя сознание»⁷⁹⁸. Нужно

отметить, что в этих видениях, при всем их личном характере, Христос никогда не является с видимыми человеческими чертами, но как свет или огонь в сердце пр. Симеона, или, самое большее, как «образ без образа» или как «безвидный вид».

Пр. Симеон часто возвращается к тому, что Христос иногда как бы удаляется и становится неприступным, но он видит в этом удалении, к тому же временном, снисхождение Бога, Которого прославляет: «Когда я говорил это Тебе, Творцу мира, ранее являвшемуся в высоте и некогда от меня сокрывшемуся и позже окружавшему меня лучами, вижу внезапно всего Тебя во мне бывшего, в высоте ранее являемого, но снова скрывшегося облаком, как солнце совершенно без лучей»⁷⁹⁹. И как на солнце тогда легче становится смотреть нашим глазам, «так и Ты становишься доступным, скрытый внутри меня, о неприступный, моим умным очам, как знаешь, понемногу возрастая, являясь более светлым, блистая более ярко. Другой раз снова Ты являешься мне недоступным во всем. Вот почему я величаю Твою непостижимость и проповедую Твою благодать, вопию Тебе: «Слава так прославившему нашу сущность»⁸⁰⁰. В другом месте пр. Симеон говорит о явлении Христа и единении с грешным человеком. «Человеческая природа не может выносить видеть Тебя всего ясно, моего Христа, даже если мы веруем, что получаем Тебя всего от Духа, Которого Ты даешь, о Боже мой»⁸⁰¹. Мысль, что Слово обитает в нашем сердце, вызывает ужас у преподобного: «Когда же я подумаю это, жалкий, о чудо, я нахожу Тебя во мне пребывающего, движущего, говорящего и делающего меня тогда безгласным, пораженным неприступною славой. Ужас содержит меня и недоумение, потому что я вижу содержимым в моем сердце содержащего все дланию. Но в чем странность Твоей милости, о мой Христос, в чем безграничное Твое снисхождение, Слове? Что Ты пришел к моей бедности и как Ты вошел в загрязненный дом, живущий в неприступном свете, Боже мой?»⁸⁰² Чувство недостойности еще увеличивает этот ужас: «Я весь содержим трепетом и прихожу в исступление, радуясь, и становлюсь безгласным, и сильно расслабляюсь, так как Бог был дан мне,

Творец мира, очень скверному человеку и отвратительному для всех»⁸⁰³.

В своей любви ко Христу пр. Симеон хочет целовать Его руки и ноги, даже лицо: «Дай мне, Христе, целовать Твои ноги, дай мне обнимать Твои руки, руки, приведшие (в бытие) меня словом, руки, создавшие все беструдно! Дай мне ими наполняться неутолимо, дай мне видеть Твое лицо, Слове, и наслаждаться неизреченной красотой и постигать и услаждаться Твоим видением, видением неизреченным, видением невидимым, видением страшным»⁸⁰⁴. Однако, всякое видение Христа в этой жизни частично, что огорчает святых, покуда они обременены телом: «Сейчас они лишены этих (чудесных) даров только тем, что удерживаются и покрываются, увы, как узники в темнице, видящие солнце и его лучи, проникающие через отверстие, и неспособные его понять всего или увидеть, выйдя из темницы, или, высунувшись, увидеть ясно в воздухе. И это то, что их мучит, что они не видят всего Христа, хотя и видят Его всего, и не имеют силы выйти из тела, даже если освободились от страстей и всякого пристрастия»⁸⁰⁵. Христос – Божия Премудрость⁸⁰⁶. В моменты уныния и искушений, в борьбе с сомнениями в спасении, пр. Симеон прибегает ко Христу, его единственной надежде. «Я, Ты знаешь, Владыка. – говорит он, – что я никогда не вверял спасения моей души делам или действиям, но к Твоей, Человеколюбец, прибег милости, имев дерзновение, что Ты спасешь меня даром, как некогда блудницу и блудного сына, сказавшего: «Согрешил!» Так поверив, я бежал, имея такую смелость, я пришел, так надеясь, Владыка, я пришел к Тебе»⁸⁰⁷. Видение Христа ранит его сердце: «Ибо, видя Тебя, я бываю ранен внутри сердца и я не имею силы видеть Тебя, и не видеть не переносу. Неприступна Твоя красота, неподражаем вид, несравненна Твоя слава, и кто сможет видеть Тебя всего, Бога моего?»⁸⁰⁸ Рассказывая о своем обращении от светской жизни к спасительным путям, пр. Симеон говорит, что Христос нес его на плечах в это трудное время: «Я не потрудился, я не сделал дел праведности, никогда не сохранил ни одной из Твоих заповедей ... однако, Ты Сам не презрел меня, но, взыскав, нашел блуждающего, возвратил от

пути заблуждения, но поднял меня на Твои пречистые плечи светом Твоей благодати, Христе, понес меня, милостивый, и не дал мне совершенно ощутить усталости, но отдых, как на колеснице. Ты дал мне легко пройти по крутым дорогам, пока не вернул ограде Твоих овец, пока не соединил и не сопричислил к Твоим рабам»⁸⁰⁹. Для пр. Симеона Христос был действительно всем: «Ты знаешь, что я Тебя одного имею, жизнь и слово и познание и мудрость, Спасителя Бога и покровителя в жизни и дыхание моей смиренной души, чужестранец я и смиренный в словах. Ты надежда моя, Ты заступник мой, Ты покров мой, Ты прибежище мое. Ты мое хваление, богатство мое, слава»⁸¹⁰.

Совершенно очевидно, насколько христологическое благочестие пр. Симеона, основанное на личном опыте видения Христа, и потому простое и неделимое в своих истоках, выражающее любовь к Спасителю, в то же время богато богословским содержанием, многообразно в проявлениях и эмоциональной окраске. Христос, предмет созерцаний пр. Симеона, един. Он есть, пр. Симеон повторяет это много раз, Божественный Логос, Создатель мира, Единосущный Отцу, и Он остается таким в Своем кенозисе, Своем воплощении, в Своих страданиях, Своей смерти и воскресении. Для пр. Симеона это не абстрактные формулы, но реальность веры и видения. Бог и человек никогда не отделяются друг от друга в мистике пр. Симеона. И когда он говорит о подражании Христу, об участии в Его страданиях, о Его кресте, который мы должны нести – все это составляет очень важную часть христоцентрической духовности пр. Симеона, – он говорит не о простом человеке, последовать за которым нас призывает, но о Боге, «негордом и человеколюбивом», ставшем действительно человеком, чтобы спасти нас. Видение Его во свете, Он Сам несказанный свет, Его слава и Его благодать Божественный свет, и таким Он является пр. Симеону. Христос воссияет всем блеском Своего Божества во Втором Пришествии, а сейчас Он освещает пр. Симеона, как отдаленная звезда, которая, однако, приближается к нему и входит в его сердце. Так как Христос то приближается к нему, то удаляется, чтобы снова приблизиться, пр. Симеон описывает эти перемены, пользуясь смелым образом Христа,

замедляющего Свои шаги, чтобы позволить Себя достичь. Или это собака – очевидно, сам пр. Симеон, – преследующая зайца. Христос удаляется, и пр. Симеон удерживает Его за края одежды. Эти резкие перемены живо отражаются в душе пр. Симеона: скорбь, печаль, когда Христос удаляется, невыразимая радость и несравнимая сладость, когда Он близко. Христос есть источник, утоляющий всякую жажду, или, наоборот, Он ее усиливает, потому что полнота Его видения не может быть достигнута в этой жизни. Но чтобы видеть Царя-Христа, Доброго Пастыря, в вечности, нужно увидеть Его еще здесь, или, во всяком случае, пламенно желать достичь в этой жизни видения Того, Кто есть красота несравнимая. Те, кто любит Христа и сохраняет Его заповеди, будут любимы Им, и Он явится им с Отцом и Святым Духом по обетованию евангельскому, которое пр. Симеон понимает всегда в самом точном смысле. Это основа всей его духовности.

3. СВЯТОЙ ДУХ

Пр. Симеон не был систематическим богословом, поэтому тщетно искать в его писаниях полное, в рамках троичной доктрины, догматическое учение о Святом Духе. Но во всем им написанном, особенно в Гимнах, Богословских и Нравственных Словах, можно найти достаточно много упоминаний о том, что есть Дух Святой во Св. Троице вообще и каково Его проявление в духовной жизни в частности. Пр. Симеон говорит прежде всего об исхождении Св. Духа от Отца в нераздельном единстве со Отцом и Сыном, так что даже нельзя сказать, что в Троице существует первый, второй и третий: «Ни Отец не первый, хотя Он и причина Сына, ни Сын второй, хотя и из Отца, ни Дух Святой третий, хотя и из Отца исходит (ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται)" ⁸¹¹. Или в другом месте: «Святой Дух от Отца исходит, будучи соприродным и соединенным, единосущным Отцу и Сыну, как сопоклоняемый и сославимый с Ними всяким дыханием» ⁸¹². Исхождение Духа Святого всегда должно быть созерцаемо вместе с рождением Сына: «(Отец) рождает вневременно и вечно единосущного Сына, никак от Него не отделяемого, вместе с Кем соисходит (συνεκ-πορεύεται) и Божественный Дух, единосущный Сыну из единосущного Отца» ⁸¹³. «Исповедуй, итак, со мною, – говорит пр. Симеон в другом месте, – Отца рождающего, но не преждесуществующего, Сына, не позже рожденного или возникшего, Духа Святого, исходящего, но совечного и единосущного вместе с Сыном Самому Отцу» ⁸¹⁴.

Единосушие Святого Духа со Отцом и Сыном и Его непосредственное исхождение от Отца особенно подчеркнуты. Однако, исходя от Отца, Дух Святой посылается Сыном людям: «Дух Святой, неизреченно исходящий от Отца и через Сына (δι' Ὑίου) приходящий к нам, верным» ⁸¹⁵. Или: «Дух Святой, так как от Отца исходит и через Сына (διὰ τοῦ Ὑίου) дается нам недостойным, не так что не желая посылаемый или раздаваемый, но как исполняющий угодное Отцу, как собственное хотение, через Единого от Троицы, Самого

Сына»⁸¹⁶. Как уже было отмечено⁸¹⁷, пр. Симеон излагает здесь традиционное учение греческих отцов об исхождении Святого Духа от Отца и о том, что Он посылается через Сына в мир, в качестве благодати. В другом месте, говоря о ниспослании божественной благодати, приходящей от Отца чрез Сына во Святом Духе, пр. Симеон пишет: «Эту благодать Духа раздает святым Сын Божий ... из природы и сущности Его совечного Отца... то есть Божество»⁸¹⁸. В том же смысле и в том же тройческом контексте пр. Симеон называет Дух Святой «уста́ми Господними»: «Вот что, – говорит он, – сказал Отец чрез Сына и Дух проговорил, Который есть уста Владыки»⁸¹⁹.

Однако особенно настойчиво пр. Симеон говорит о действии Святого Духа в нас и в мире. Без этого действия наша душа была бы мертва и наши добродетели не имели бы никакой ценности. Дух Святой дает им жизнь. Пр. Симеон долго говорит об этом, вдохновляясь видением, которое имел пророк Иезекииль, т. е. видением костей и суставов, в которых не было жизни: «Как если кто, сложив мертвую кость к кости и сустав к суставу, что можно применить к делам и приобретению добродетели, ничего не достигнет, если нет могущего выткать над ними мясо и нервы. Но если он и это сделает и свяжет суставы с нервами, а мертвые эти кости оденет мясом и кожей и соделает из них тело, ничего этим не достигнет, так как оно лишено животворящего и движущего его духа, то есть не имеет души. Так думай и об омертвелой душе и переноси твой ум на ее внутренние члены, и посмотри на все собранные действия, пост, говорю, и бдение, долулежание и сухоядение, нестяжание и немытие и на им сопутствующее, как на мертвые кости, сложенные друг с другом и одна другой сопоследующие и соединенные, и как бы некоторым образом образующие целое тело души. Какая польза, если оно лежит бездушным и лишенным духа, так как нет в нем Святого Духа? Только Он, придя и вселившись в нас, как друг от друга расторгнутые члены, так связывает омертвелые добродетельные действия жилами духовной силы и соединяет любовью с Богом, и тогда делает нас из ветхих новыми и живыми из мертвых. Иначе невозможно ожить душе»⁸²⁰.

Святой Дух совершает настоящее воскресение мертвой души для жизни во Христе: «Мысли себя умственно мертвым, – говорит пр. Симеон, – скажи мне, следовательно, как бы ты мог воистину ожить, не соединившись с истинной жизнью, то есть со Святым Духом, через Которого всякий верующий возрождается и возоживает во Христе?»⁸²¹ Да и вообще, без Святого Духа человек неспособен совершить никакого доброго дела. Пр. Симеон благодарит Христа за то, что Он дал ему Своего Духа, Который он называет деревом жизни: «Ты благословен, Господи, Ты благословен, Единый ... давший в сердце моем свет Твоих заповедей, и посадивший во мне дерево Твоей жизни, и показавший меня другим раем ... умственным среди чувственных вещей, чувственно умственным. Потому что Ты соединил с душой другой Твой Божественный Дух, который Ты вселил в мои внутренности. Он один является подлинно деревом жизни, каковой, в какую бы землю не был посажен, то есть в душу человека, и укоренится в сердце, сразу показывает ее светлейшим раем, украшенную всеми растениями, прекрасными деревьями и различными плодами... Это смирение, радость, мир, кротость... дожди слез и странное в них наслаждение, сияние Твоей благодати, осиявающее всех, находящихся в раю. Ты чаша, проливающая мне воды жизни, Ты мне обильно подаешь слова божественного познания. Но когда Ты не желаешь и их отнимаешь, я становлюсь безумным, бесчувственным, как камень. Труба никогда не зазвучит без духа, так и я без Тебя бываю бездушным. Невозможно для тела действовать что-либо без души, так и душа не может без Твоего Духа двигаться и заповеди Твои, Спасе, сохранять. Не может она видеть Тебя, ни предстоять Тебе, ни воспевать разумно Твою славу, о Боже мой»⁸²². В этой молитве, обращенной то ко Христу, то к Духу Святому, причем нельзя ясно различить, когда он переходит от одного к другому, настолько их действие является нераздельным, пр. Симеон подробно говорит о плодах Духа, которые он противопоставляет человеческим усилиям.

В Огласительных Словах преподобный вновь пользуется образом музыкального инструмента и дуновения, на этот раз, чтобы разъяснить, что то, что он говорит, вдохновлено Духом и

что действие Его неотразимо: «Братья и отцы, – обращается он к своим монахам, – мне не следовало бы иметь смелости вообще говорить с вами или занимать положение учителя по отношению к вашей любви, но так как вам, конечно, известно, что как сооруженный мастером музыкальный инструмент не тогда, когда он хочет, но когда трубы наполняются дуновением и он благим ритмом ударяется пальцами мастера, тогда он издает звук и наполняет слух всех сладчайшими мелодиями, так вам, несомненно, должно понимать и то, что происходит со мною. И, невзирая на незначительность музыкального инструмента, не располагаться с отвращением к тому, что будет сказано. Но, возведя ваши взоры к благодати Духа, вдохновляющей свыше и наполняющей сердца верных, и к самому персту Божию, ударяющему по струнам ума и возбуждающему нас говорить, со страхом и трепетом, в разуме и большом безмолвии послушайте, как звучит труба Господня, или, чтобы выразиться истиннее, как Царь всего, через музыкальный инструмент, говорит с нами»⁸²³.

Пр. Симеон утверждает, что «благодать ... (или) дар Всесвятого Духа соделывает нас сопричастниками и соучастниками Бога»⁸²⁴. Это божественное семя своим возрастанием в нас соединяет нас лично (καθ'ὕποστασιν) с Богом: «Зерно горчичное, – говорит пр. Симеон, толкуя евангельскую притчу, – есть Всесвятой Дух. И ... Он есть Царство Небесное... Как, следовательно, сад без семени не приносит ничего полезного, разве только терние и дикие травы, а семя, если не будет брошено в сад, не приносит плода, но остается одно, какое оно есть, так, конечно, и наши души воистину без божественного семени пребывают и становятся бесплодными и израстающими тернием. Ибо божественное семя, прежде чем быть брошенным в нас, то есть в наши сердца, само остается таким, каков есть весь Бог, не приемля ни прибавления, ни претерпевая совсем уменьшения, а в нас вообще ни не произрастает, ни возрастает. Ибо, каким образом тот, кто далек от соприкосновения, проявит возрастательную силу, как и в тех, с которыми соприкасается? Никким образом, как и огонь никогда не зажигает вещества, к которому он не

прикоснулся, а вещество не возгорается, если не соединится лично с огнем»⁸²⁵.

В этом тексте, где пр. Симеон как бы отождествляет благодать со Святым Духом в нас, самым важным является это возрастание божественного в нас, совершаемое Его соприкосновением с человеком и вместе и посредством свободного сотрудничества. В Себе Самом Святой Дух остается неизменным, будучи Богом, но Он выявляет рост и произрастание, являясь благодатью. В другом месте пр. Симеон, опять настаивая на необходимости получить Духа, чтобы познать тайны Божии, утверждает, что без внутренних добродетелей мы не можем стать жилищем Духа: «Никто да не прельщает вас пустыми и ухищренными словами, будто бы кто-то может вообще постичь божественные тайны нашей веры без тайноводствующего и просвещающего Духа. Но и без кротости и смиренномудрия никто не может стать сосудом благодатных даров Духа. Ибо бесспорно нужно всем нам прежде хорошо положить в глубинах нашей души основание веры, а затем возвысить, как крепкую стену, внутреннее благочестие посредством различных видов добродетели. И таким образом, когда душа будет со всех сторон ограждена стенами, и добродетель как бы водружена в ней, как на добром основании, тогда должно будет воздвигнуть и кровлю этой постройки, каковая есть божественное познание Бога, и весь дом целиком соорудить посредством Духа»⁸²⁶. Кратко действие Святого Духа можно было бы выразить следующими словами пр. Симеона, в которых он говорит о людях, уже получивших полноту благодати. Тут он особенно подчеркивает всецелую неизреченность благодати: «Так как они более не принадлежат себе, но находящемуся в них Духу, каковых Он движет и в свою очередь движется ими и становится в них всем, что ты слышишь в Божественных Писаниях сказанным о Царстве Небесном: жемчужина, зерно горчичное, закваска, вода, огонь, хлеб, питание жизни, живой источник и скачущий, изливающий реки духовных слов божественной жизни, светильник, ложе, брачная горница, жених, друг, брат и отец. Но для чего, говоря много, я пытаюсь все перечислить, и вот, они бесчисленны! Ибо

то, что глаз не видел и ухо не слышало, и что не взошло на сердце человека, как язык, измеривший это, расскажет словами? Поистине никак! Ибо если даже мы обладаем всем этим, так как носим их Бога, мы совершенно не можем ни умом измерить, ни словом рассказать о них»⁸²⁷.

Как мы видим, пр. Симеон очень настаивает на невозможности выразить словами опыт Духа, тем не менее, он часто о нем свидетельствует. Так, он пишет о видении Духа, говоря, что «божественные апостолы и те, которые удостоились принять Его, видели Святого Духа»⁸²⁸. Он говорит даже, что умственное видение Духа еще в этой жизни является незаменимым знаком действительности дара. «Отойдем, – говорит он, – от вредного и еретического учения и предположения тех, кто говорит, что слава Божества Господа Иисуса не открывается ныне в нас верных через дар Святого Духа. Ибо дар дается в откровении, и откровение действует через дар. Итак, ни Духа Святого никто не получает, если Он не открывается и не бывает видим умственно, ни откровения не видит, если не просветится во Святом Духе, ни может называться истинно верным, если не получил Духа Божия»⁸²⁹. На сознательном характере духовного опыта пр. Симеон особенно настаивает. В другом месте, сказав, что «плод Святого Духа ... есть любовь, радость, мир, благость ... за которыми прекрасно следует Божественное познание, мудрость Слова и бездна сокровенных мыслей и тайн Христа»⁸³⁰, он описывает испытываемое человеком изменение, которое называется «беременностью Святым Духом» и которое происходит в неизреченной радости, когда кто достиг бездны смирения: «Кто достигает до такого состояния и, окачествованный в нем, изменяется добрым изменением и из человека становится ангелом. Здесь он телом вращается с людьми, и в небесах передвигается духом и живет вместе с ангелами, и от невыразимой радости расширяется в любовь Божию. К этой любви никто из людей не может приблизиться никогда, если раньше не очистит своего сердца покаянием и многими слезами и не достигнет глубины смиренномудрия, и не станет

беременным Пресвятым Духом (ἐγκύμῳν τοῦ Παναγίου γένηται Πνεύματος)"⁸³¹.

В другом месте пр. Симеон говорит о Духе, Который дарует нам видение божественного света, с которым Он почти отождествляется. Так, преподобный говорит, что «когда ... мы насытимся неизреченных благ Царства Божия утешением Духа, далее ... приобретем чистое сердце в совершенном бесстрастии и узрим Бога, то есть Самого Духа Святого, действующего и сказующего в нас сокровенные тайны Царства Божия ... тогда мы сможем отдать себя, как последних рабов, на пользу других»⁸³². Отметим, что здесь, и часто в других местах, пр. Симеон говорит о видении Духа как бы мимоходом, среди других божественных даров, во всяком случае, не ставит перед собой цели дать его подробное описание. В другом месте он снова возвращается к видению света. Он говорит о необходимости очистить нашу душу слезами «для приятия Божественного света, Самого Солнца правды Божией. Он и оправдает нас даром Святого Духа Своего, и покажет нас праведными соединением с Собою, соделав общниками неизреченных благ Своего царства»⁸³³. Здесь скорее Христос, Солнце правды, является божественным светом, но дар Духа дает нам Его видеть.

Присутствие Духа проявляется в нас любовью и видится нами как свет: «Кто утешит боль моего сердца? – вопрошает пр. Симеон в Гимнах, и отвечает: – Но говоря «боль», я обозначил вожделение Спасителя, а вожделение Духа является действием, вернее, существенно является Его присутствием, видимым внутри меня воипостазированным во свете. А свет этот несравним, всецело неизречен»⁸³⁴. Здесь дано апофатическое описание света, но в других местах он говорит о нем как о благоухающем: «Вместо мира и ароматов да облагоухает тебя умно благоухание Святого Духа. Запах Его неизречен и испарения световидны для обоняния»⁸³⁵. Наконец, пр. Симеон говорит нам о сладости Духа Утешителя, пребывающего в достигших полного очищения. Так, он восстает против тех, кто не верит в возможность подобного духовного состояния. «Почему они претерпевают это? – спрашивает он. –

Потому что не знают сладости и приятности всецелого очищения, более того, не верят в него и убеждают себя, что невозможно человеку совершенно очиститься от страстей и приять в себя существенно всего Утешителя»⁸³⁶. И, кроме того, пр. Симеон говорит о «странном наслаждении», подаваемом Духом⁸³⁷.

Очистительный и преобразующий опыт Святого Духа, опыт болезненный и радостный одновременно, этот «огонь Духа», пр. Симеон сравнивает с горячей печью: «Не заблуждайтесь! Бог есть огонь, и огонь пришел, и Он бросил его на землю. И он обходит все, ища вещества, чтобы схватить его, то есть благого расположения и произволения, дабы упасть на него и зажечь. А в тех, кого он зажег, он устремляется вверх, как большое пламя, и достигает до небес, и не дает возгоревшемуся быть праздным или спокойным. И не неведомо ... пожигает воспламенившуюся душу, ибо она не бесчувственное вещество, но в чувстве и познании и нестерпимой боли в начале, ибо она чувствительна и разумна. После этого, очистив нас совершенно от грязи страстей, он становится в нас пищей, освещением и непрестанной радостью и нас самих соделывает светом по причастию. Ибо как загорающаяся печь вначале более чернеет из-за испускаемого веществом дыма, но когда она сильно разгорится, то становится совсем прозрачной и подобной огню, и от того часа не принимает по причастию от дыма никакой черноты, таким точно образом и душа, начинающая разжигаться божественным вожделением, сначала видит мрак страстей, исходящий в ней в огне Духа, как дым, и созерцает, как в зеркале, присущую ей из-за дыма черноту, и оплакивает это, и чувствует, что терновые мысли и подобные хворосту навыки всецело пожигаются и испепеляются. Когда же все это истребится и останется одна сущность души, без страстей, тогда существенно соединяется и с ней божественный и невещественный огонь. И сразу она зажигается и становится прозрачной, и причащается, как печь, этого чувственного огня. Так и само тело становится огнем по причастию божественного и неизреченного света»⁸³⁸. Отметим здесь это преобразование всего человека, тела и души, огнем любви Святого Духа.

До сих пор мы рассматривали главным образом те моменты, когда преподобный говорит о Святом Духе, не упоминая другие Лица Св. Троицы, Сына в особенности. Тем самым мы пытались определить особенное место Святого Духа в мистической жизни и то действие, которое Он оказывает на нас. Следует, однако, констатировать, что нам не удалось во всех случаях «изолировать» Святой Дух, и в наших цитатах не раз вместе с Ним упоминается также и Христос, настолько действие их нераздельно. Теперь мы постараемся написать об этом подробнее.

Прежде всего, действие Святого Духа проявляется в откровении Сына Божия. «Уста Божии, – говорит пр. Симеон. – есть Святой Дух, глагол же и слово Сын Божий и Бог. Почему же Дух называется устами Божиими, а Сын глаголом и словом? Потому что, как через наши уста находящееся в нас слово происходит и открывается другим, и невозможно иначе сказать или выявить его, если не через звук уст, так и Сын Божий и Слово, если не будет высказан, как устами, Святым Духом, то есть не будет раскрыт, не может быть познан или услышан»⁸³⁹. Пр. Симеон развивает сравнение, объясняя, что откровение Слова происходит в нас осиянием Духа: «Подобно тому, как если мы не откроем наши уста, ибо, когда они закрыты, наше слово не может из них выйти, так и уста Бога, Сам Святой Дух Его, если не откроются происшедшим в нас осиянием, не Дух, но осияваемый Им наш ум, Сын и Слово Божие не бывает видимо или познаваемо и, конечно, не открывается нашему зрительному и слуховому чувству»⁸⁴⁰.

Нераздельное единство откровения и видения Сына в Духе Святом исследуется пр. Симеоном в троичном контексте: «Итак, образ Отца – Сын, а образ Сына – Дух Святой. Поэтому видевший Сына видел Отца, видевший Духа Святого видел Сына, ибо ... апостол хорошо сказал, что Дух есть Господь в Его вопиянии «Авва, Отче!» Не так, будто Сын есть Дух, да не будет! но что во Святом Духе видим и созерцаем Сына Божия. И что никогда Сын без Духа или Дух без Сына не открывается кому-нибудь, но что Сын в Самом Духе и посредством Духа вопиет Сам «Авва, Отче!»⁸⁴¹ Имея в виду тот же контекст, пр.

Симеон увещевает нас: «Да будем мы восхищены в Духе в самой истинной жизни до третьего неба, вернее же – духовно в самое небо Святой Троицы»⁸⁴².

В этих же троичных текстах пр. Симеон говорит о Сыне Божиим, Божественном Логосе, открываемом нам Святым Духом. В других, может быть более многочисленных, местах пр. Симеон учит, что откровение Христа дается благодатью Святого Духа. Впрочем, между обоими высказываниями нет никакого противоречия, потому что для пр. Симеона Христос всегда истинный Бог воплощенный, только здесь более выдвигается само воплощение. Так, пр. Симеон говорит, что благодать Святого Духа просиявает в нас Христа: «Ты Царство Небесное, Ты, Христе, земля кротких... Ты и радость и упокоение, Ты сладость и слава, Ты и веселие и радование, и возблистает, как солнце, благодать Твоя, Боже мой, Пресвятого Духа во всех святых, и воссияешь, неприступное солнце, посреди них, и все воссияют соответственно их вере, деяниям, надежде и любви, очищению и просвещению от Твоего Духа, о Боже»⁸⁴³. Духом совершается единение человека со Христом: «Тот, кто соединил с Божественным Духом свой дух, стал боговидным, приняв Христа в недра, христианином от Христа, преображенным во Христа, имеющим в себе несомненно неуловимого и единого, истинно неприступного всему творению»⁸⁴⁴. Но для того, чтобы Христос мог обитать в нас Духом Святым, нужно, чтобы мы были совершенно освобождены от страстей: «Невозможно, невозможно, – увещевает пр. Симеон, – всем нам принять нетленные блага, если мы не почувствуем отвращения к тленным, как к отбросам, ни приобрести вечные тем, кто держится за временные, ни иметь Христа живущим в нас осенением Святого Духа тому, у кого сердце владеется одной даже малою страстью»⁸⁴⁵. Также Святым Духом мы становимся единым телом со Христом, «ибо Бог, будучи Духом ... хочет, чтобы мы в Духе Святом соединялись с Ним и прилеплялись Ему, и были бы сотелесниками и сонаследниками Ему»⁸⁴⁶. Хотя имя Христа здесь не упоминается, ясно, однако, что речь идет о Теле Христовом, как видно из всего контекста. Тут можно установить некоторое сходство с тем отрывком, где пр. Симеон

говорит, что «ни Илья не был взят телесно на небо без пламенной колесницы, ни наш Владыка и Бог без поднявшего Его облака Духа» ⁸⁴⁷.

Наше человечество всегда возносится Духом к Богу во Христе. Но если Дух Святой открывает нам и дает познание Христа и соединяет с Ним, как во единое тело, то Христос посылает нам Святого Духа и дарует Его благодать, Своим явлением дарует Святой Дух и открывает Отца: «Да будет известно всем христианам, что неложный Христос и Бог истинен и что Он несомненно является показывающим свою любовь к Нему соблюдением Его заповедей, как Он Сам сказал. И Сам Святой Дух дарствуется им Его явлением, и опять-таки Духом Святым Он Сам и Отец неразлучно пребывает с ними»⁸⁴⁸. Поэтому пр. Симеон обращается ко Христу с молением ниспослать ему Духа Святого, но одновременно это молитва о том, чтобы Христос явил ему Себя во свете и в троичной Своей славе. «Помилуй меня, Сыне Божий, – говорит он, – и раскрой мои очи душевные, дабы увидел я свет мира, Тебя, Бога, и стану я сыном божественного дня, и не останусь непричастным, как недостойный, Твоего Божества, о Благий. Яви мне, Господи, Себя Самого, дабы я познал, что Ты возлюбил меня, как сохранившего, Владыка, Твои божественные заповеди. Пошли мне Утешителя, Милостивый, дабы Он научил меня Сам относительно Тебя и возвестил бы Твои (дела), Боже всяческих. Воссияй на мне, свет истинный, благоутробне, дабы увидел я славу Твою, которую Ты имел прежде возникновения мира у Твоего Отца. Пребудь, как сказал, я во мне, дабы и мне стать достойным пребывать в Тебе, и сознательно войти в Тебя, и сознательно стяжать Тебя в себе. Восхоти вообразиться во мне, невидимый, дабы, видя Твою нестерпимую красоту, одеться мне, пренебесный, в Твой образ и забыть все видимое. Дай мне славу, которую дал Тебе, милосердный, Отец, дабы и мне стать подобным Тебе, как и все рабы Твои, быть Богом по благодати и с Тобою постоянно, ныне и присно и в бесконечные веки. Аминь»⁸⁴⁹. Можно сказать, что в этой таинственной троичной молитве, пневматологической, но прежде всего христоцентрической, потому что Он, Сын Божий, является во

свете и в славе, кратко обозначена квинтэссенция духовности пр. Симеона. Сын Божий посылает Духа и открывается Духом.

Эти темы развиваются в других творениях пр. Симеона. Так, он говорит о животворном действии Святого Духа, воскрешающего нас во Христе⁸⁵⁰. Или о живой воде, дарованной Христом, которая брызжет посреди его сердца, говорит с ним и которая есть Святой Дух⁸⁵¹. В Огласительных Словах пр. Симеон прямо объясняет, что эта живая вода есть благодать Духа Христова: «Как некая цистерна текущей воды, так наш святой отец (Симеон Благоговейный) причастился полноты Владыки нашего Христа и наполнился благодатию Духа Его, каковая есть вода живая»⁸⁵². Пр. Симеон пользуется еще одним образом для разъяснения действия благодати Святого Духа, даруемой Христом. Это образ солдата, царя и платы, которую последний отдает солдату. «Должно нам, – говорит он, – ... исполнившим всю добродетель, соделать совершенным нашего по Богу человека, то есть ни в чем и никоим образом не недостаточным ... и принять благодать Духа от пренебесного Царя Христа, как воины от земного получают ежедневное содержание. И тогда, как уже ставшие совершенными мужами, вошедшие в рост и меру Христа и сопричисленные к Его воинам и служителям, мы выступим в поход против воюющих врагов, потому что, как говорит Павел... никто не воюет на своем пропитании. Что он называет «пропитанием»? Ежедневное царское содержание. Итак, если и мы не получили от Бога хлеб, сходящий с неба и дающий миру жизнь, то есть благодать Духа, ибо это есть духовное ежедневное содержание, которым питаются воины Христовы и коим они духовно вооружаются, как, скажи мне, выйдем мы с ополчением Божиим или как будем причислены к Его служителям?»⁸⁵³

В 51-ом Гимне пр. Симеон дает целостное изображение спасительного действия Христа и Святого Духа. Христос, распятый и прославленный, посылает нам Духа Святого, и Святой Дух обоживает нас и соединяет с прославленным Христом: «Он, претерпев крест, а также смерть, восстав в Духе, вознесся во славе и обновил путь на небеса всем, верующим в

Него несомненною верою, и изливал богато Всесвятого Духа всем, обнаруживающим веру делами. И сейчас обильно изливает именно Его таковым и обоготворяет Им тех, с кем сочетается внезапно, и из людей, какими они были, изменяет их без изменения и показывает детьми Божиими, братьями Спасителя, сонаследниками Христа, наследниками Бога, богами, сопребывающими с Богом в Духе Святом, узниками одной лишь плоти, свободными же духом, легко совосходящими со Христом на небеса и все свое жительство имеющими там в созерцании благ, которых очи не видели»⁸⁵⁴. В другом Гимне пр. Симеон утверждает, что познание Бога благодатью и просвещением Духа есть троическое познание. Оно одно дает возможность понимать догматы Церкви и учить им. «Да, действительно, – говорит он, – так бывает и так совершается, так открывается Духа благодать и, через Него и в Нем, Сын со Отцом. (Человек) видит Их, насколько можно увидеть, и тогда неизреченно научается от Них относительно Их, и высказывается, и всем другим пишет и излагает боголепные догматы, как учат все предшествующие святые отцы. Ибо так они издогматствовали Божественный Символ (Веры). Став таковыми, как мы сказали, они выразили с Богом и высказали то, что (свойственно) Богу. Кто, не став таковым, богословствовал Троическую Единицу или опроверг ереси? Или кто был назван святым, не будучи причастным Святому Духу? Никто, никогда!»⁸⁵⁵ Святой Дух, подавая нам познание божественных тайн, не только вдохновлял пророков, но и открывал апостолам и вообще верующим то, что Христос им не сказал. Чтобы подтвердить это, пр. Симеон приводит слова Господа: «Еще многое имею сказать вам, но вы теперь не можете вместить. Когда же придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину». Преподобный толкует: «То, что Христос им не сказал, этому Дух Святой, нашедший на апостолов, научил и сказал»⁸⁵⁶.

Мы хотели бы сказать еще несколько слов о молитвах Святому Духу у пр. Симеона. Говоря вообще, молитвы, непосредственно обращающиеся ко Святому Духу, довольно редки в Православной Церкви. Молитвы обыкновенно

обращаются ко Отцу, ко Христу или же к Пресвятой Троице. Это может быть объяснено тем фактом, что Лицо Святого Духа наименее выявлено, наименее известно. Потому что если благодать Святого Духа действует в нас, то Лицо Его остается скрытым. Тем не менее, в православном богослужении и духовной жизни существует молитва большой красоты, Царю Небесный, обращаемая ко Святому Духу, но это скорее исключение. Даже троичные молитвы, читаемые на вечерни Пятидесятницы, обращаются не к Святому Духу, но к Отцу и Сыну.

Молитва евхаристического эпиклезиса тоже обращается ко Отцу, дабы Он послал Своего Духа Святого, а не к Самому Святому Духу. Не удивительно поэтому, что мы находим у пр. Симеона очень мало молитв, обращенных прямо ко Святому Духу. Можно, однако, упомянуть молитву такого рода в его 3-м Богословском Слове. Впрочем, это скорее троичная молитва, пр. Симеон молится сначала Отцу и Сыну, а потом обращается ко Святому Духу. Эту довольно длинную, скорее догматическую молитву мы приведем в сокращении. Она подчеркивает действие Святого Духа, в особенности Его обожающее действие, открывающее нам горние тайны еще в земной жизни. «Также, – пишет пр. Симеон, обратившись с молитвою к Отцу и Сыну, – призывая и Дух Святой, мы говорим: Дух Святой, от Отца неизреченно исходящий и через Сына к нам, верным, приходящий (ἐπιφοιτών), Дух жизни и разума, Дух святости и совершенства, Дух благой, мудрый, человеколюбивый, сладостный, преславный, питающий и напояющий нас, милующий, просвещающий, укрепляющий, Божественный Дух терпения. Дух, передающий радость, веселие, целомудрие, премудрость, ведение, кротость, непамятозлобие, неозабоченность дольними, прогонитель уныния, изгонитель нерадения, обращающий в бегство любопытство и лукавство, Дух, выявляющий тайны, залог Царства Небесного, источник пророчества, чаша учения, уничтожитель греха, дверь покаяния, подсказывающий вход подвижающимся, как привратник, Дух любви, мира, веры, воздержания, Дух вожделения и производящий вожделение, прииди и вселись в нас и пребывай

неотделимо, нераздельно, освящая и прелагая, и просвещая наши сердца, как единосущный и единосестный Сыну и Отцу и богами соделывающий приемлющих Тебя, и всякий грех заставляющий исчезнуть, всякую же добродетель приносящий Своим вхождением, не извне все это приводя с Собой, но будучи Сам все, что есть благо. Ибо те, в которых Ты поселишься, имеют в себе существенно всякое благо»⁸⁵⁷.

Закончить эту главу можно другою молитвою пр. Симеона, составляющей предисловие к его книге Гимнов. Правда, в ней прямо не сказано, что она обращена к Святому Духу, но если рассмотреть ее содержание, первой части в особенности, если обратить пристальное внимание на образы, особые выражения, как, например, «прииди» (Ελθέ), и сравнить их с соответствующими выражениями церковной молитвы Царю Небесный, а также с только что цитированной молитвой, то можно с уверенностью заключить, что предисловие к Гимнам обращено к Святому Духу, хотя и заканчивается славословием Пресвятой Троице. Мы приведем здесь первую часть: «Прииди, свет истинный, прииди, вечная жизнь, прииди, сокровенное таинство, прииди, неименуемое сокровище, прииди, невыразимая действительность, прииди, непостижимое лицо, прииди, присносущное веселие, прииди, невечерний свет, прииди, всех имущих быть спасенными истинное чаяние, прииди, лежащих воздвижение, прииди, мертвых воскресение, прииди, могучий, все всегда творящий и прелагающий и изменяющий одною волею, прииди, невидимый и неприкасаемый совершенно и неосязаемый, прииди, всегда пребывающий недвижимым и ежечасно весь передвигающийся и приходящий к нам, лежащим в аду, превысший всех небес, прииди, многовождевленное имя и прославляемое, но сказать нам, каков Ты, или познать, Кто Ты или каков, нам совершенно недостижимо. Прииди, вечная радость, прииди, венок неувядаемый, прииди, порфира великого Бога и Царя нашего, прииди кристалловидный и покрытый камнями, прииди, неприступная обувь, прииди, царская багряница и подлинно самодержавная десница. Прииди, Его вожделела и вожделет моя жалкая душа, прииди, Единый, ко единому, ибо я один, как

видишь. Прииди, отделивший меня от всех и соделавший одним на земле, прииди, ставший во мне самым вождением и сотворивший меня вождеть Тебя, совершенно неприступного. Прииди, мое дыхание и жизнь, прииди, утешение моей души, прииди, радость и слава и постоянное мое услаждение». ⁸⁵⁸

4. ПРЕСВЯТАЯ ТРОИЦА

При всем отталкивании от книжного богословия, лишенного духовного опыта, при всей настойчивости утверждения, что Бог непознаваем и несказанен, пр. Симеон исповедовал строго православную веру с истинным учением о Боге, веру и учение о Пресвятой Троице, прежде всего. Он основывал ее на Божественном откровении, Священном Писании, учении святых отцов, но одновременно и на своем личном опыте, на том, что Бог открыл ему Сам. Много раз он утверждал, что его богословие находится в полном согласии с тем, чему Церковь учить со времен апостолов, хотя их учение, как и учение древних отцов, часто забывается его современниками, и его задача – напоминать о нем, особенно в том, что касается духовной жизни. Вера во св. Троицу и учение о Троичном Боге является примером его привязанности к преданию Церкви и, вместе с тем, примером его личного и экзистенциального подхода к тайне.

Одно несомненно и сразу видно из его писаний: Бог пр. Симеона есть Троичный Бог, Отец, Сын и Святой Дух. Вера в Троицу не отделима у него от апофатизма. «Итак, скажи мне, – обращается он, вероятно, к какому-нибудь богослову более интеллектуального типа, которых он не выносил, – ты, не опасаящийся исследовать то, что относится к Божественной природе, веришь ли ты, что есть Бог триипостасный (τρίουστος), безначальный, несозданный, непостижимый, неисследимый, невидимый, ни умом не постигаемый, ни словом не сказуемый, и что Он был всегда Тот же Самый, не имевший никогда ни начала дней, ни времен или веков, но всегда существующий?»⁸⁵⁹ Свою веру в Бога он выражает так: «Мысли и благочестиво исповедуй относительно Святой и Единосущной и Нераздельной Троицы, что Отец рождает неизреченно Бога Слово, Которого Он имел в начале в Себе и имеет неразделимо рожденным и выше слова, Сын же рождается, будучи всегда неразделимым с рождающим Отцом, совечным и никоим образом от Него не отделимым, а Святой Дух от Отца исходит,

будучи соприродным и соединенным, единосущным Отцу и Сыну, как сопоклоняемый и сославимый с Ними от всякого дыхания... Веруй ... что Их сверхсущная сущность единого Божества и Царства Триипостасна, так что ни в одно сливаются три Ипостаси, ни природно соединенные не разделяются на три, ибо в каждой из них видимое мыслится (как принадлежащее) обоим в одной сущности и природе, и славе, и одной воле. Веруй, что это един Бог, Творец и Создатель всех видимых и невидимых»⁸⁶⁰. В этом исповедании троической веры, безупречного святоотеческого православия, вера в три божественные Ипостаси выражена пр. Симеоном одновременно с признанием абсолютной непостижимости божественной сущности. К тому же, познание Троицы открыто Самим Богом, как мы уже указали на это в другом месте ⁸⁶¹. Пр. Симеон часто возвращается к Ее единству: «Ибо мы не мудрствуем, что есть иное и иное и иное, другой и другой и другой природы, разделяя не рассекаемую Единицу (ἐνᾱδα) и Божество, неразумно уклоняясь в неестественные инаковости, но мы познали Их единым Богом, нераздельно разделяемым Ипостасями и неслитно единяемым единством одной сущности, всего в Ипостасях единяемым и всего в сверхсущной единице троящимся. Должно говорить, что Тот же Самый есть трое Лицами и один единством сущности, то есть природы»⁸⁶².

Пр. Симеон спорит с тем, что Пресвятую Троицу можно познать, пользуясь рациональными понятиями или на основании аналогий с видимым миром. Мало для этого и одного изучения Писания, хотя при недостатке харизматического опыта нужно строго держаться того, что написано, и твердо тому верить. «Какая глупость, какое ослепление! – говорит он. – А те, кто желает нечисто углубляться во глубины Божии, и спешащие богословствовать, когда услышат о Боге, что как в трех солнцах есть одно смешение света, так и в Троице одно осияние Божества, немедленно воображают в своем уме три солнца, соединенных светом, то есть сущностью, разделенных же ипостасями, и безрассудно считают, что видят само это Божество, и таким образом делается святая и единосущная и нераздельная Троица подобной примеру»⁸⁶³. Благодать

Пресвятой Троицы одна только может Ее открыть: «Потому что, как один Отец, один Его Единородный Сын, едина обоих слава, извещаемая и открываемая всем, кому Сын желает, через от Отца исходящего Духа»⁸⁶⁴. Пр. Симеон излагает свою троическую веру, утверждая при этом единство Бога, сосуществование Ипостасей, исхождение Святого Духа от Отца и вновь отвергает пример трех солнц: «Эти, следовательно, знают, будучи движимы Божественным Духом, равночестность и единство Сына со Отцом. Потому что в Отце они видят Сына и в Сыне Отца через Духа, как написано: «Я в Отце и Отец во Мне», – то есть, что Дух сопребывает с Отцом. Ибо если Он исходит от Отца, а весь Отец есть во всем Сыне, весь в Них есть и Дух Святой, Отец же и Сын и Святой Дух един Бог, поклоняемый всяким дыханием. И как ты будешь в силах назвать Единого тремя солнцами? Ибо если ты соединишь Их, Они соединятся и трое будут одним, а если нет, тогда ты нарушил единство. Отца же без Сына и Духа ты никак не найдешь, ни Сына без Отца и Духа, ни Духа Святого чуждым единства с Тем, от Кого Он исходит. Веруй в Отца и Сына в Духе, а в Сыне Отца и с Духом, а в Отце Сына совечного всегда сущего и пребывающего, и имеющего совоссияющего Духа Святого. Они един Бог, а не три, существующий в трех Ипостасях, и всегда существующий, и так же существующий, воспеваемый бесконечными силами во единой соприродности и царстве и Божестве. И если в каждом из Них созерцаются общеприродные черты божественного свойства, но трое одно и каждое по одному три, что в солнцах не может быть»⁸⁶⁵.

Эти богословские высказывания, в которых особое ударение сделано на единстве Божества и на невозможности выразить троическую тайну посредством образов, являются как бы основанием или обрамлением троической духовности пр. Симеона, его опыта видения Троицы, опыта откровения Ее в душе верующего, Ее видения и обитания. Потому что, в согласии со Священным Писанием, пр. Симеон утверждает, что Троица вселяется в нас: «Весь Он Сам Слово Божие с Отцом и Духом обитает в них. Каждый из таковых поэтому становится в чувстве и познании храмом Божиим»⁸⁶⁶. Пр. Симеон настаивает

на сознательном характере этого процесса. «Таким образом, Отец и Сын во Святом Духе в тех, к кому Они приходят и обитель в ком поистине делают, бывают видимы и постигаются несомненно, неизменно, во едином свете ... познаваемые»⁸⁶⁷.

Видение Троицы принимает иногда форму диалога: «Тогда находящийся в таком состоянии (любви Божией), – рассказывает пр. Симеон, – постигает и видит – и вот свет. Свет же, ему кажется, имеет свое начало сверху, ища, однако, он находит, что он не имеет ни начала, ни конца, ни средин. Когда же он от этого приходит в недоумение – и вот Трое в том же (τρία ἐν αὐτῷ): чрез Кого и в Ком и в Кого (δι' οὗ καὶ ἐν ᾧ καὶ εἰς ὃν). И видя это, он спрашивает, чтобы узнать, и слышит ясно: «Вот Я Дух, через Кого и в Ком Сын» и «Вот Я Сын, в Кого Отец». Когда же он приходит в еще большее недоумение – «Вот ты видишь», – говорит Отец. «И Я, – говорит Сын, – во Отце». И Дух говорит: «Действительно Я, потому что через Меня видящий Отца и Сына видит и видя исступает из видимых (вещей)». Где находящихся? «В том (месте), где никто ни из людей, ни из ангелов не знает, кроме Моей самой единой единицы (ἐνᾰδος) и сверхсущной сущности и природы». «А во мне же, – говорит он, – как?» «Вся, всецело, ибо Я совершенно неразлучна и неделима, имеющая единство даже в Ипостасях». «А если Ты во мне, то как и где Ты находишься, как Ты говоришь, что никто этого не знает?» «Поскольку ты человек и ограничен, Я пребываю в ограничении и в месте, ибо Я стала ограниченной, став человеком и одним из вас, но по присущей Мне природе Я совсем невидима, неочертана, безвидна, неприкосновенна, неосязаема, недвижима, всегда подвижна, все наполняющая и нигде, в общем, не находящаяся, ни в тебе, ни в каком-нибудь другом из в древности или теперь приближающихся (Мне) ангелов или пророков, которым Я совершенно не была видима и не бываю никогда видима"»⁸⁶⁸. Это таинственное, как говорит сам пр. Симеон⁸⁶⁹, видение несомненно подлинно, но, может быть, слишком перегружено богословскими терминами⁸⁷⁰, кроме того, в нем не только три Лица Пресвятой Троицы, но и сама сущность Божия говорит в

первом лице, а это ясно показывает, что для пр. Симеона богословские троические термины были живой реальностью.

Троица есть скрытое в нас сокровище, соблюдающее нас в жизни по Богу и помогающее в трудностях: «Это есть сокровище, – говорит пр. Симеон в Огласительных Словах, – Святая Троица, содержимое нами посредством ... точного хранения всех заповедей, содержащее же нас своим человеколюбием и силою и благодатью со всех сторон неповрежденными и непреклонными и непоколебимыми и сохраняющее нас, которых, как немощных и способных легко поскользнуться, немного недостаточных или ошибшихся, само сокровище немедленно сжимает и с собою соединяет, и прилепляет к себе, и восполняет наши недостатки, и утверждает нас, и делает более стойкими»⁸⁷¹. Пр. Симеон говорит здесь о духовных предпосылках, исполнении заповедей, необходимых для обладания сокровищем Пресвятой Троицы. В другом месте он вновь возвращается к сознательному характеру этого обладания: «Вселение Триипостасного Божества в совершенных бывает познавательно и ясно ощутительно»⁸⁷². В Гимнах пр. Симеон говорит о видениях Троицы, которые были ему, признавая в то же время, что рассказать это невозможно. Иногда он видит три Лица, но лишь Христос открывает ему понимание этого бывшего в темноте видения. «В самой ночи и в самой тьме я вижу Христа, ужасно открывающего мне небеса и Самого склоняющегося и видимого мною вместе с Отцом и Духом, трисвятым светом, будучи одним в троих и в одном трое. Они несомненно свет и свет один трое, который свыше солнца освещает мою душу и облистает мой ум, находящийся в потемнении ... и поэтому чудо меня тем более поражает, когда (Христос) как-то открывает око ума... Ибо Он, свет, во свете является видящим, и видящие опять-таки видят Его во свете. Потому что во свете Духа видят видящие, и видящие в Нем видят Сына, а тот, кто удостоился видеть Сына, видит Отца, а видящий Отца видит во всяком случае с Сыном. Это и теперь, как я сказал, совершается во мне»⁸⁷³.

Знать Пресвятую Троицу и поклоняться Ей – это великое благо, за которое пр. Симеон благодарит Бога: «Благодарю Тебя

за то, что Ты даровал мне жить, и знать Тебя, и поклоняться, Боже мой, ибо это жизнь, ведать Тебя единого Бога, Создателя и Творца всех, нерожденного, несозданного, безначального, единого, и Твоего Сына, Тобою рожденного, и исшедшего Всесвятого Духа, Всепетую Троическую Единицу (Τριάκῆνᾱ Μονάδα), благочестно поклоняться Которой и почитать выше всякой другой славы, назовешь ли ты земную или небесную»⁸⁷⁴. Однако, как добавляет пр. Симеон, очень немногочисленны те, «кто находится в ясном созерцании Их, бывшего в начале прежде всех веков (рожденного) от Отца с Духом Сына, Бога и Слова, Тройного света во Одном, а Одного в Трех»⁸⁷⁵. Пр. Симеон снова утверждает единство Бога и действительность Его трех Ипостасей, пользуясь довольно необычным образом. «Ибо Те и Другие, – говорит он, – один свет: Отец, Сын и Дух, неделимый неслиянно в трех Лицах, но соединенный с Ними по Божественной природе, началу, славе, силе, также воле. Потому что Трое видимы мною, как два прекрасных глаза, наполненных светом, на одном лице. Без лица глаза как увидят, скажи мне? А лицо без глаз не должно совсем так называться, ибо в нем недостает самого главного или, вернее, всего»⁸⁷⁶. Вероятно, относительно этого образа, лица и глаз, можно сказать, что он не более удовлетворителен, чем образ трех солнц, отвергаемый пр. Симеоном. Но здесь это содержание видения (ὁράται μοί), которое преподобный пытается передать. (Впрочем, оно имеет некоторое сходство с образом двух рук Божиих, Сына и Духа, у св. Ириния Лионского .)

Как бы то ни было, пр. Симеон возвращается к образу солнца, чтобы сделать более наглядным живительное действие Троицы: «Потому что солнце, если оно лишится благолепия света, погибнет прежде само, а затем все творение, получающее от него возможность освещаться и видеть, таким же образом Бог, если Он лишится в умственном (мире) или Сына или Духа, больше не будет Отцом, от Кого всем дается и жизнь и бытие»⁸⁷⁷. Но мы поклоняемся во Святом Духе Пресвятой Троице: «Слава Тебе, Отче и Сыне и Святой Душе, Божество неописанное, неделимое по природе, мы все поклоняемся Тебе в Духе Святом, имеющие Твой Дух, как

получившие Его от Тебя и видящие славу Твою, и мы не любопытствуем, но в Нем (Духе) видим Тебя, нерожденного Отца, и рожденного, от Тебя происходящего Бога Слово. Итак, мы поклоняемся неделимой, неслиянной Троице во едином Божестве и начале и силе. Аминь»⁸⁷⁸.

Пр. Симеон обращается к Пресвятой Троице, как если бы Она была одним Лицом, и называет Ее «Богом всего»: «Я увидел Твое Лицо и испугался, хотя Ты и явился мне благосклонным и благодоступным, а Твоя красота изумила меня и поразила, о Троица, Боже мой! Одни черты трех в каждом и Трое одно Лицо (πρόσωπον), о Боже мой, Который называется Духом, Богом всяческих»⁸⁷⁹. Видение Троицы – это всегда видение красоты Божией. Или – о невыразимом единстве трех Ипостасей: «Един Отец, Сын также с Духом Божественным, Один Трое и Трое Один Бог необъяснимо»⁸⁸⁰. Бог выше всякого имени, Он Троичен, но Един, и Его единство невыразимо. «Если Ты и называешься многими различными именами, – говорит пр. Симеон, – но Сам Ты Един, а это Единое неведомо всей природе и невидимо и невыразимо, но, отчасти показуемое (παράδεικνύμενον), называется всеми (именами). Это Единое (τὸ ἓν) Триипостасная природа, едино Божество и единое царство, единая сила, ибо Троица есть Единое, потому что мой Бог Единая Троица, а не Три, однако Три Единое по Ипостасям, соприродным друг другу по природе, всецело сосильным, единосущным, соединенным неслиянно выше ума, но раздельным опять нераздельно, Трое во Одно и Одно во Трое»⁸⁸¹. Пресвятой Троице подобает всякое хваление, потому что Она создала мир: «Слава, хвала, пение, благодарность приведшему все творение из небытия в бытие единым словом и собственной волей, Богу всего, поклоняемому в Троице Ипостасей и одной сущности! Ибо Бог Един, Троица Святая, сверхсущная сущность, Единая в трех Лицах и трех Ипостасях, нераздельных и неделимых, одна природа, одна слава, одна сила есть Она, одна воля также. Она одна Творец всего»⁸⁸².

Хотя Бог, как было сказано, выше всякого имени, но ипостасные именованья не произвольны и самый порядок Лиц в Троице не может быть изменен. «И если нужно выразиться

более точно, – говорит пр. Симеон в одном из Огласительных Слов, богословски очень точном, – то что есть Один, то и Двое. Ибо Три находятся в Том же и мыслятся, как одна сущность и природа и царство. То, чем называется Один, это по природе созерцается и в остальных, кроме «Отец», то есть, и «Сын» и «Святой Дух». Иначе, кроме «рождать», – и «рождаться», и «исходить», потому что только эти (имена) следуют за Святой Троицей естественно и неоспоримо по свойству. Изменения же, или обратного перемещения, или перемены имен в них нам невозможно помыслить или высказать. Потому что посредством их три Лица стали известными, и ни Сына в этом невозможно поставить перед Отцом, ни перед Сыном Святой Дух, но сразу так (нужно) сказать: «Отец, Сын и Святой Дух». При чем никакого перерыва, даже самого малого, во времени или мгновении не должно происходить, но вместе с Отцом и Сын рожден и Дух исходит»⁸⁸³. Что же касается до других божественных имен, за исключением ипостасных обозначений, то они общие для трех Лиц и употребляются в единственном числе, как выражающие единство откровений Божиих (известное противопоставление латинскому Филиокве может быть усмотрено во всех этих богословских разъяснениях). «Во всех же других (случаях), – продолжает пр. Симеон, – одно имя или пример созерцается и по отдельности, и в трех. Например, «свет» если ты скажешь, – и каждое из Них «свет», и Трое один свет; «жизнь вечная» – и каждый из Них также по отдельности, Сын и Дух и Отец, есть жизнь, и Трое одна жизнь; Дух (есть) Отец и Бог, и Господь есть Дух, и Бог (есть) Дух Святой. Они Бог по одному и Три вместе Бог. Один Господь каждый и Трое Господь. Один над всеми Бог, Создатель всего, по отдельности, и Они Один Творец всех, Бог»⁸⁸⁴.

Пр. Симеон говорит, что эта тайна, тайна триединства Божия, дана нам Самим Христом. «Один Бог, – пишет он, – и есть и говорится, иногда созерцаемый и веруемый как Единица (μονάς) единично и почитается нами, иногда же как Троица исповедуемый, троично воспевается в разделенных Ипостасях, как мы были посвящены в тайну Одним из Триипостасного Божества, Самим Господом нашим Иисусом Христом,

предписующим нам крестить во имя Отца и Сына и Святого Духа... Этим, следовательно, благодать дает нам помышлять всяческое единство Триипостасного и единосущного Божества и Царства, и тождественное и таковое же бытие Его Ипостасей вечной славы и нераздельного единства, так, чтобы знать, что там есть весь Отец с Духом, где весь Сын и Бог именуется, и что там весь Сын посредством Духа, где весь Бог и Отец воспевается, и что весь там Дух Святой, где весь Отец соисповедуется и сославится с Сыном»⁸⁸⁵.

Троица, все содержащая, достигает до каждого человека. «Святая Троица, – говорит пр. Симеон в Главизнах, – простирающаяся через всех, от первых до последних, как от головы кого-нибудь до ног, содержит всех, и прилепляет, и соединяет, и связывает с Собою, и, содержа (их), делает твердыми и неразрушимыми. В каждом из них Она одна и та же показывается и познается, и Она есть Бог, в котором последние становятся первыми и первые, как последние»⁸⁸⁶. Троица, которая вне всего, всецело обитает в человеке, и это большая тайна для пр. Симеона. «Не сомневайся, – говорит он, – Он весь с Отцом и Духом находит место в одной душе и объемлет всю душу внутри Себя. Мысли, смотри, рассматривай это! Потому что я сказал, что нестерпимый и неприступный для ангелов свет находится внутри души, обитает опять-таки в душе и совсем ее не опалает. Познал ли ты глубину тайны? Малый среди видимых (вещей), человек, тень и пыль, имеет всего Бога внутри, в персте которого висит все творение и всякий имеет и бытие и жизнь и движение»⁸⁸⁷. Душа с умом и разумом (λόγος) есть образ Троицы: «Действительно, – говорит он, – душа каждого человека есть разумный образ Слова... Бог Слово от Бога, совечен Отцу и Духу. Таким же образом и моя душа есть по Его образу, ибо, имея ум и слово, обладает ими по сущности неделимыми и неслиянными, единосущными также, и три объединены, но и разделены»⁸⁸⁸. В этом изображении Троицы Слово (Логос) находится в центре. Но далее – Дух в начале: «Без Духа не будет ни Отца, ни Его Сына, но Отец есть Дух и Его Сын ... и Бог опять Дух, ибо Они составляют Единое по природе и по сущности, как ум, душа и слово... Как ум из моей

души, вернее же в моей душе, так от Отца Дух, или, вернее, Он в Отце остается и происходит невыразимо»⁸⁸⁹. Цель этих образов – показать исхождение Святого Духа от Отца без разделения, объяснить подобное рождение Слова от Отца, также без разделения: «Как мой ум всегда рождает слово и произносит, и высылает, и делает всем известным, но не отделяется от него и содержит его внутри, так мысли Отца, что Он родил Слово, что рождает постоянно, но не отделяется совсем от Сына Его Отец, но бывает видим в Сыне и Сын в Нем пребывает. Это точное изображение, хотя оно и темновато, указало мое слово»⁸⁹⁰. Но пр. Симеон хорошо понимает недостаточность подобных образов и прибавляет, что только путем внутреннего очищения души можно прийти к познанию Троицы: «Этот (образ) ты никогда не увидишь и никогда не поймешь, если сначала не очистишь, если сначала не отмоешь грязь с твоего образа, если не выведешь его, зарытый в страстях ... и не убелишь, как снег»⁸⁹¹. Но и очищения недостаточно, нужно еще откровение Духа! «Когда же ты это сделаешь и хорошо себя очистишь, и станешь совершенным образом, ты не увидишь первообраза (Πρωτότυπον) и не поймешь, если он не откроется тебе Духом Святым»⁸⁹². Тем не менее, исповедь, покаяние, умиление и слезы омывают душу от грехов и «она становится домом Божественной Троицы и Ее жилищем, чисто видящая Творца своего и Бога и беседующая с Ним ежедневно, она исходит из тела и из мира и этого воздуха и, восходя на небеса небес, облегчаемая добродетельми и крыльями любви Божией, успокаивается со всеми праведниками от своих трудов и бывает в бесконечном и Божественном свете, где совместно ликуют чины апостолов Христовых, мучеников, преподобных и всех горних сил»⁸⁹³. Более того, весь человек, тело и душа, соединяется с Богом и становится образом Пресвятой Троицы. «Тело, душа и Бог, эти три: Бог ... смешивается с умной душой ... чтобы и дух спасти и плоть обессмертить. Это Он обещает, говоря: «Я вселюсь в них и буду ходить» (2Кор.6:16) ... Как в Отце и Сыне и Святом Духе один Бог неслиянно и нераздельно (бывает) поклоняем, так, в свою очередь, в Боге и душе и теле нераздельно и неслиянно

человек становится Богом по благодати, причем ни тело не изменяется в душу, ни душа не перелagается в Божество, ни Бог не смешивается с душой, ни душа не перезастывает в плоть, но Бог остается, каким Он есть, Богом, и душа, какой она по природе, и тело, каким оно было создано, перстью... Отец, Сын и Святой Дух, один Бог, Которого мы чтим. Бог, душа и тело, человек, созданный по образу Божию и Богом быть удостоившийся»⁸⁹⁴. Таким образом, человек тоже становится тройной ипостасью, как утверждает пр. Симеон: «О чудо! Человек соединяется с Богом духовно и телесно, так как не разделяется душа от ума, ни от души тело, но единением существенно становится триипостасным (τρίὑπόστατος) по благодати и человек, одним Богом по положению (θέσει) из тела и души и Божественного Духа, которому он приобщился»⁸⁹⁵.

У пр. Симеона нет полного изложения церковного учения о Пресвятой Троице, которое он всецело разделял, но скорее некоторые аспекты его, которые преподобный считал наиболее важными для духовной жизни, или те, что вытекали из его видений. Он настаивает, во-первых, на непостижимости и недоступности Пресвятой Троицы, на апофатическом подходе к тайне. Далее, с силою, которая заставляет предполагать, что очень многие возражали ему, преподобный утверждает единство Троичного Бога, не отрицая, однако, никоим образом действительности божественных Ипостасей. Он утверждает также, следуя линии пр. Иоанна Дамаскина и св. Фотия, реальность ипостасных имен, Отца, Сына и Святого Духа, и особенно их не переносимый и не сообщаемый характер, свойственный каждому Лицу, что отличает ипостасные имена от общих имен, обозначающих единые откровения Божества. В мистическом плане он иногда обращается к Пресвятой Троице как к одному Лицу, и Божественная сущность даже говорит с ним в первом лице. Напротив, три Ипостаси, Отец, Сын и Святой Дух, тоже говорят с ним каждая отдельно. Для большей наглядности в передаче своих верований и тройческих видений пр. Симеон пользуется рядом образов, более или менее удачных и оригинальных, как, например, лицо и глаза, или аналогия с душевными способностями, умом, разумом, духом,

но отвергает другие, чисто физические, как, например, три солнца, и признает, что все они недостаточны и что только благодатью, даруемой тем, кто очистился, можно их понять. Лишь очень редко у пр. Симеона можно встретить описания видений Троицы как чего-то отличного от видений света, за исключением случая Трех Лиц, беседующих с ним каждое в отдельности. В противоположность этому, он часто говорит о вселении Пресвятой Троицы в человека и о Ее соединении не только с душой, но и со всем человеком, когда человек тоже становится тройческим образом, триипостасным – телом, душой и Богом, как третьей составной частью этого соединения по благодати.

5. ТАЙНА СПАСЕНИЯ

В настоящей главе речь пойдет о спасительном Деле Бога в его целом, начиная от творения, о воплощении Христа, Его кресте и воскресении. Так, как говорит об этом пр. Симеон – в разных произведениях, без особого старания систематизировать свои утверждения. Излишне настаивать на том, что его подход к богословским вопросам, прежде всего, сотериологический, его интересует спасение человека. Так, в длинном отрывке, где описано сотворение человека и его падение и где с силой постулируется свобода человека, даже после преступления Адама, пр. Симеон говорит о воплощении Сына Божия, сделавшегося подобным нам, чтобы нас спасти, и во всем отождествившегося с человеком, кроме греха. «Бог, пожелав с самого начала, чтобы благо было и нашим, – говорит он, – ... даровал первозданным и праотцам нашим свободу воли, и нам через них, так что если они ... будут делать Его заповеди, будет считаться, что они собственными трудами приобрели добродетели и принесли их Владыке как собственные дары, и посредством их были возведены по преуспеянию в совершенный образ и подобие Божие, и неопалимо приблизились к неприступному без телесной смерти, из поколения в поколение каждый из них к Нему приближаясь. Но когда первозданные, первые, волею послушавшись врагу, стали нарушителями заповеди Божией и не только отпали от большей надежды, то есть чтобы быть в самом неувечернем свете, но и низведены были в тление и смерть, и ниспали в лишенную света тьму, ставши рабами начальнику тьмы, и, удержанные им, оказались в смертной тьме, а впоследствии и мы, рожденные от них, волею подчинившись, этому мучителю поработились, а не насилием (потому что это ясно показали те, кто до закона и в законе благоугодили и возложили свою волю Владыке Богу, а не диаволу)»⁸⁹⁶. Как можно видеть, пр. Симеон не учит тому, что первородный грех передается по наследству, – мы подчиняемся тирану добровольным актом, и праведные Ветхого Завета смогли чрез исполнение заповедей угодить Богу. Однако, только

через личное вмешательство Сына Божия были спасены все Его служители. «Человеколюбивый Господь, – продолжает пр. Симеон, – пожелав избавить от вечной тьмы благоугодивших Ему до закона и в законе, а тем, кто после закона, даровать свободу в благодати, и всех, так сказать, вместе угодивших Ему до закона и в законе и после закона освободить от насилия диавола, Сам, все могущий и незлобивый, согласился все это сделать Самим Собою»⁸⁹⁷.

Спасение даруется человеку победою над диаволом Самого нашего Создателя, Который становится подобным человеку. Оно – выражение любви Бога к человеку. Бог воплощается, «чтобы более почтить и прославить наш род тем, что Он во всем уподобился нам и стал равным в человеческой части»⁸⁹⁸. «О несказанное человеколюбие и благодать! – восклицает пр. Симеон. – Он не только не покарал нас, нарушителей и грешников, но, каковыми мы стали из-за преступления, таковым Он согласился стать, тленным человеком от тленного человека, смертный от смертного, став грехом от согрешившего, будучи нетленным, бессмертным и безгрешным, явившийся миру только обоженной плотью, а не самим обнаженным Божеством. Чего ради? Потому что Он не пришел судить «мир, но спасти мир» (Ин.12:47)⁸⁹⁹.

Отметим здесь, что, хотя домостроительство спасения понимается пр. Симеоном как выкуп (λυτρώσασθαι), крест в этих текстах определенно не упоминается. Тут нет и следа той мысли, что выкуп состоит в удовлетворении гнева или правды Божией. С другой стороны, падение человека, для которого все было создано, было предвидено от начала Богом, также как и его спасение. «Потому что не для чего-нибудь другого, – говорит пр. Симеон, – но для меня (созданного) по образу Твоему и по подобию, Ты все привел из небытия и сделал меня царем всех земных во славу Твоего великого делания и благодати»⁹⁰⁰. «Что делает тогда, – спрашивает себя в другом месте пр. Симеон, – Бог, создавший все и сотворивший его (Адама)?» И отвечает: «Зная до сложения мира, что Адам нарушит заповедь, и предопределив его жизнь и воссоздание от нового рождения (παλιγγενεσία) через во плоти рожденного Единородного Его

Сына и Бога, что Он делает?.. (Он хочет) чтобы тварь, поработившись человеку, для которого была сотворена, ставши тленной для тленного, когда тот снова обновится и будет духовным, нетленным и бессмертным, тогда и она, освободившись от рабства... сообновится с ним и станет нетленной и вся духовной. Потому что это до сложения мира предопределил многомилостивый Бог и Господь»⁹⁰¹. Космическое одухотворение твари в человеке принадлежит, следовательно, к предвечному плану Бога, предвидевшего падение: «Именно поэтому Бог, предопределив прежде сложения мира его (человека) спасение через новое рождение, подчинил ему тварь ... когда же Он обновит человека и соделает его нетленным и бессмертным и духовным, тогда и всю самую тварь ... вместе с ним изменит и сделает ее вечной и невестественной»⁹⁰².

Пр. Симеон подчеркивает единство спасительных действий Божиих, их взаимную связь. Тем не менее, больше всего он говорит о воплощении, эта тема занимает у него преобладающее место. Главная цель воплощения – обожение человека через приобщение нашей человеческой природы Божеству воплощенного Господа. «Для того совершилось все домостроительство и снисхождение Сына Божия, чтобы чрез веру в Него и соблюдение Его заповедей сделал бы нас участниками Его Божества и Царства»⁹⁰³. Необходим, следовательно, акт веры человека и усилие с его стороны, чтобы обожение посредством воплощения имело место. Но, с другой стороны, воплощение как таковое не производит никакого изменения в Боге. «Итак, кто Христос, – говорит пр. Симеон, рассматривая тайну воплощения в рамках троического единства, – если не Бог истинный и человек поистине природно совершенный... Для чего Бог стал человеком... Чтобы человека сделать Богом. Посредством чего делал это? Посредством плоти или посредством Божества? Ясно, что посредством Божества... Итак, если посредством Своего Божества Он сначала обожил плоть, которую восприял, Он и всех нас оживотворяет не посредством тленной плоти, но посредством обоженной, чтобы отныне мы ни в коем случае не знали Его как

человека, но как единого Бога, совершенного в двух природах, ибо Бог един, так как тленное было поглощено нетлением и тело не исчезло, но изменилось и остается неслиянным, неизреченно смешанным и соединенным в несмешанной смеси с Троичным Божеством, дабы Един Бог был бы поклоняем во Отце и Сыне и Святом Духе и чтобы Он не получил какой-либо прибавки числом от домостроительства, ни Троица не претерпела бы какую-либо страстность от тела»⁹⁰⁴. Или: «Итак, Христос есть. Но Кто же Он? Бог истинный и человек всеистинно природно совершенный, для того ставший человеком, кем Он прежде не был, чтобы сделать Богом человека, кем он никогда не был, посредством Божества обожив и обоготворяя нас очевидно, а не посредством одной Его плоти. Да она и неотделима»⁹⁰⁵. И как воплощение Христово добровольно, так и наше обожение должно быть свободным: «Бог хочет сделать нас богами из людей, добровольно, а не против воли... Бог настолько этого хочет, что, не выходя, выйдя из недр Своего благословенного Отца, Он снисшел и пришел для этого на землю. Если, следовательно, пожелаем и мы, ничто никоим образом не сможет помешать нам в этом, только да устремимся к Нему теплым покаянием, и Он, приблизившись к нам и коснувшись наших сердец одним пречистым Своим перстом, зажжет светильники наших душ и больше не оставит их погаснуть вплоть до окончания века»⁹⁰⁶.

В приведенных текстах воплощение рассматривается как полное выражение любви Бога к человеку и Его желания сделать человека причастником Своего Божества. В других отрывках, однако, пр. Симеон говорит о спасительном деле Христа в его целостности, о Его страданиях, о Его унижениях, о Его кресте, о кенозисе Сына Божия вообще, и о любви, которую они вызывают в нас к нашему Спасителю, Который был послан Отцом не для того, чтобы нас судить, но чтобы нас спасти. «Следовательно, – говорит пр. Симеон, – верующий этому от сердца... как не возлюбит Его от всей своей души и от всего своего помышления? И особенно, когда услышит, сколько Он пострадал, желая спасти его и всех?»⁹⁰⁷ «И вместе с тем, – продолжает пр. Симеон, – когда он примет на ум прочие

таинства Его домостроительства и не только это, но и какие страдания претерпел Он, бесстрастный по природе, для него»⁹⁰⁸. В подробностях рассказав о событиях земной жизни Христа, пр. Симеон заключает: «Потому что когда он (человек) помыслит, что, будучи Богом безначальным от безначального Отца, единоприродным и единосущным Всесвятому и поклоняемому Духу, невидимым и неисследимым, Он воплотился, сошедши, и стал человеком и пострадал все сказанное, и многое другое, ради него, чтобы освободить от смерти и тления его и сделать сыном Божиим и богом, подобным Ему, неужто, если даже он будет более твердым, чем камень, и более холодным, чем лед, не смягчится его душа и не разогреется его сердце к любви Божией? Я же так говорю, если кто поверит от сердца всему этому и из глубины души, то он сразу будет иметь в своем сердце и любовь к Богу»⁹⁰⁹. Унижения и страдания Христа имеют, следовательно, особенное значение в тайне спасения, так как они вызывают нашу любовь ко Христу и делают нас таким образом участниками Его спасительного дела. Тайна воплощения, прежде чем полностью открыться в воскресении, открывается тем, кто несет крест: «Знай, – говорит пр. Симеон, – что Слово, сущее в начале к Богу и сущее Богом, имеющее жизнь в Себе и все сотворившее и сущее светом ... и в мире находящееся и миром не знаемое ... пришло в мир, восприняв тело, чтобы тем, кто по вере принимают Его как Бога, и хранят Его заповеди, и крест берут, открыться как Бог и быть познанным, каков Он есть, теперь умеренно, насколько каждый вмещает, а в воскресении более ясно»⁹¹⁰. Здесь последствия воплощения для человеческого рода полностью выявляются в всеобщем воскресении. Можно, следовательно, сказать, что полное обожение совершается только по воскресении, когда человек будет преображен телом и душой⁹¹¹. Причастие вечным благам начинается, однако, здесь, в этой жизни, иначе Евангелие было бы только пророчеством, а Христос пророком⁹¹².

В Главицах, обобщая значение воплощения в спасительном деле Христа, пр. Симеон особенно подчеркивает, что уже в этой жизни следует стремиться к сознательному

приобщению Царству Божию: «Какова цель плотского домостроительства Бога Слова ... если не, во всяком случае, причастившись наших, сделать нас общниками Своих (качеств). Потому что Сын Божий для того стал Сыном Человеческим, дабы сделать людей сынами Божиими, возводя наш род по благодати к тому, что Он есть по природе, рождая нас свыше в Духе Святом и вводя нас сразу в Царство Небесное, вернее же – даруя иметь его внутри нас, так что нам быть не в надежде только войти в него, но, в обладании им находящимся, кричать: «Наша жизнь сокрыта со Христом в Боге»⁹¹³.

Царство Божие понимается, следовательно, для настоящего времени как мистическое состояние. Его сознательный характер подчеркивается: «Для того Сын Божий и Бог сошел на землю, чтобы Собою примирить нас, сущих врагами, Своему Отцу и познавательно соединить Себе через Святого и Единосущного Своего Духа»⁹¹⁴. Итак, резюмировать спасительное действие воплощения можно следующим образом: Сын Божий, став Новым Адамом, воспринял все, что есть человеческого, и этим спас и обожил человека. Пр. Симеон много говорит об этом в Нравственных Словах: «Этот (второй человек и Господь с неба), Бог от Бога, безначального Отца безначальное Порождение, от бестелесного бестелесный, от непостижимого непостижимый, вечного вечный, неприступного неприступный, невместимого невместимый, бессмертного бессмертный, невидимого невидимый, Слово Божие и Бог, чрез Которого все начало быть, на небе и на земле, и, чтобы сжато сказать, таким образом сущий и таковым пребывая в Отце и имеющий Отца пребывающим в Нем, не отделившись от Него, не оставив совсем Его, снисшел на землю и воплотился от Духа Святого и Марии Девы и вочеловечился, став, не изменившись, по всему равным нам, кроме греха, чтобы, пройдя через все наше, переплавить и обновить того первого человека и чрез него всех от него родившихся и рождаемых, подобных их родившему»⁹¹⁵.

В Гимнах пр. Симеона тайна воплощения также занимает исключительно важное место. Одно наполняет его недоумением и восхищением: Слово становится тварью, не переставая быть

Богом. «Ибо Слово стало, – пишет пр. Симеон, говоря о явлениях Христа после Воскресения, – содействием Духа и благоволением Отца, непреложно всем человеком; будучи по природе несозданным Богом, Оно неизреченно стало созданным и, обоживши приятие, показало мне двойное чудо Своими обоими действиями, а также волями, видимое и невидимое, удержимое и недержимое, и, показываясь как творение посреди всех творений, но не будучи творением, как полагали, Оно исчезало. Но Оно нисколько не исчезало, но, будучи среди всех чувственных созданий, Слово было видимо, соединено с приятием, как создание. Но, воспринимая создание и скрывая или возводя его в высоту, в Свою славу выше слова, Оно немедленно скрывалось»⁹¹⁶. Или, как Сам Христос говорит: «Я отделен от всех созданий, но когда Я стал творением, Творец всего, Я стал подобным людям только плотью, восприняв душу и ум подобно им»⁹¹⁷.

Обожение человека есть цель воплощения Слова, непрестанно повторяет пр. Симеон: «Непреложно (без изменения) Ты стал человеком, о Боже мой, чтобы обоготворить всего меня воспринятого»⁹¹⁸. «Пребыв непреложным по Божеству, Слово стало человеком восприятием плоти; сохранив человека непреложным по плоти и по душе, Оно сделало всего меня Богом; Оно восприняло мою осужденную плоть и одело меня во все Божество»⁹¹⁹, – говорит пр. Симеон в терминах халкидонского православия, но, как всегда, очень лично и в неразрывной связи с собственным духовным опытом. Кроме того, воплощение есть основание нашего преображения и усыновления: «Как истинно Слово стало плотью, так и нас Оно неизреченно преображает и воистину делает чадами Божиими»⁹²⁰. В другом месте говорит Само Слово: «Для этого Я пришел телесно в мир, единый став двойным и также оставшись единым, чтобы верно поклоняющиеся Мне, видимому Богу, и невидимо сохраняющие Мои заповеди озарялись бы и, умно посвящаемые в славу Моего страшного Божества и воспринятой плоти и таинственно созерцая двойственность природ, воспевали Меня тогда без сомнений как единого Бога»⁹²¹. Созерцание воплощенного Слова озаряет человека. Бог хочет

быть видимым: «Если бы Я не хотел быть видимым, – говорит Он Сам в одном из Гимнов, – то зачем Я во плоти явился? Зачем Я вообще сошел? Зачем же и был видим всеми?»⁹²²

Искупительная смерть Христа является для пр. Симеона крайним выражением той любви Бога к человеку, о которой он так много говорил, углубляясь в смысл воплощения. «Отбросив от наших душ всякое неверие и вялость, и колебание, приступим всем сердцем и с неколеблющейся верой и кипящим вожделением, как недавно выкупленные рабы, за которых заплачено драгоценною кровью. И устыдившись ценного выкупа (τίμημα), и возлюбивши внесшего его, нашего Владыку, и приняв Его любовь к нам, познаем, что если бы Он не хотел спасти Собою нас, искупленных, то не сошел бы на землю, Он не был бы заклан за нас, но, как написано, Он это сделал, желая, чтобы все были спасены»⁹²³. Можно отметить, что традиционное учение о выкупе и о том, что Слово пришло на землю, чтобы совершить этот спасительный выкуп, изложено пр. Симеоном вне упоминаний об «удовлетворении» Богу. Он не определяет, что это за «выкуп», кто его дает и кому⁹²⁴. Одно несомненно – это высшее дело любви. Крест есть древо жизни, освобождающее от проклятия и смерти, падшее человека уничтожается противоположным бого-человеческим действием, и человек вновь вводится в рай: «Там древо познания добра и зла, приобщение к которому стало для них причиною смерти. Здесь древо креста, к которому руками, вместо прикоснувшихся рук Адама, и ногами, вместо ходивших на нарушение ног, был пригвожден Христос, второй Адам и Бог. И Адам, вкусив от того древа, стал причиною смерти и проклятия (происшедшим) от него, а Христос и Бог, вкусив желчи и испив оцта, освободил их от проклятия и тления смерти, а верующим в Него даровал новую жизнь и укрепил иметь в этом мире равноангельский образ жизни. Там было посреди рая древо жизни, есть от которого смотрительно не было разрешено Адаму, но он был извержен из рая, и огненный меч был поставлен хранить вход в него. А здесь Христос был пронзен копьем в ребра, и отвратил тот меч, и открыл вход, и насадил во всем мире древо жизни, вернее же – ежедневно дал нам власть насаждать его, и оно

сразу возрастает и становится для всех ядущих от него причиною вечной жизни»⁹²⁵. Вот почему пр. Симеон восклицает в Гимнах: «Славою Христа являются крест и страдания, которые Он претерпел для нас, чтобы нас прославить»⁹²⁶. «Единый от Единого Единородный Сын и Слово, снизойдя от Своего добезначального Отца ... не только стал человеком, подобным им (Адаму и Еве), но и согласился умереть, как они, избрав насильственную и постыдную смерть, и, сошедши в ад, воскресил их оттуда»⁹²⁷. И: «Восстановил их снова не в рай, откуда они ниспали, но возвел на самое небо небес»⁹²⁸. Христос Своею смертью дает свободу и разрушает смерть: «Ибо наш Владыка, снизойдя с высоты, разрушил собственную смертью смерть, (бывшую) против нас, совершенно уничтожив осуждение из-за преступления праотца и посредством святого крещения возрождая, и воссозидая, и освобождая окончательно нас от него, полагает в этом мире совсем свободными и не находящимися под тираническим действием врага. Но, почтив нас от начала свободой воли, дает больше силы против него, так что желающие побеждают его легко, а умирая ... (возносятся) на небо и в тамошнее наслаждение, сейчас, правда, умеренно, а после воскресения из мертвых удостаиваются наслаждаться всецело всей вечной радостью»⁹²⁹. Христос избавляет нас не только от смерти, но и от проклятия Адамова, потому что «распявшись, Он стал проклятием»⁹³⁰. Пр. Симеон в особенности указывает на кенозис Христа в кресте Христовом, Его уничижения и страдания, и видит в этом пример для подражания⁹³¹. В своего рода духовном завещании, 17-ом Огласительном Слове, пр. Симеон раскрывает своим ученикам «безмерное человеколюбие Божие» и «как велико воздаяние Его дара», «высота смирения ... богатство Божьего снисхождения...» «... дар Его великого и неопустошенного к нам опустошения (кенозиса ἀκένωτου κενώσεως), и страшному образу воссоздания перстного (творения) научитесь, как живут пожелавшие веровать распятому Христу, то есть подражавшие Его послушанию и смирению ... и как изменяются все оставляющие ради любви нас возлюбившего ... каким образом затемненные становятся

необычным образом (παράδοξως) светом, приблизившись к великому свету, те, которые, хотя и из низших, восстанавливаются, как и Моисей, богами, соединяемые с высшими»⁹³². Здесь соучастие в кенозисе Христа является также соучастием в Его славе. Это путь к обожению: «Он, будучи Богом, – говорит пр. Симеон, – стал для нас человеком. Был заушаем, заплеван и распят, как бы уча нас и говоря каждому из нас посредством страданий, какие Он претерпел, бесстрашный Божеством: «Если хочешь ... человеке, стать Богом и достигнуть вечной жизни и быть со Мной, то, чего твой праотец, зло пожелав, не достиг, так смиришь, как Я смирился для тебя. И, отложив дерзость и гордость бесовского умонастроения, принимай оплеухи, принимай плевки, ударения и терпи это до смерти, и не стыдись»⁹³³. И «Бог, вожделеющий сделать тебя Богом, как Он стал человеком, считает, что то, что ты делаешь себе, это Он Сам пострадал, и говорит: «Поскольку ты сделал это для твоей самой ничтожной души, ты сделал Мне»⁹³⁴. С другой стороны, в наше «время глубокого и полного мира, крест и смерть... не что иное, как всецелое умерщвление собственной воли»⁹³⁵.

Пр. Симеон сравнительно мало говорит о самом Воскресении Христа. Это, впрочем, в духе святоотеческого православного предания, для которого Воскресение Христово является невыразимым событием, так сказать «сверх-видимым», так что самый момент воскресения никогда не изображается на подлинно православных иконах. Но преподобный много говорит о последствиях и действии воскресения, космических и внутренних. Потому что в центре внимания пр. Симеона находится Воскресение Христа в человеке и постоянное созерцание этого чуда. «Вот уже Пасха, – говорит он в прекрасном Слове, произнесенном на Пасху, – радостный день всякой радости и веселия Христова Воскресения, с обращением времени приходящая всегда, вернее же – каждый день, и постоянно бываемая в знающих ее тайну, наполнила наши сердца несказанной радостью и веселием»⁹³⁶. «Но посмотрим, если угодно, и хорошо исследуем, в чем тайна Воскресения нашего Христа и Бога,

каковая всегда таинственно происходит, когда мы желаем, и как в нас Христос, как в гробнице, погребается, и как, соединяясь с нашими душами, Он воскресает, совоскрешая и нас с Собой»⁹³⁷. Поминая спасительное дело Христа в целом, пр. Симеон говорит, что мы видим Его Воскресение, разделяя Его страдания: «Христос и Бог наш, повешенный на кресте и пригвоздивший на нем грех мира, вкусивший смерти, снисшел в самую глубину ада. И как, снова взойдя из ада, Он вошел в Свое пречистое тело, от которого, снизойдя туда, нисколько не отделился, сразу же воскрес из мертвых и после этого восшел на небеса с большой славой и силой, так и теперь, когда мы выходим из мира и входим через уподобление страданиям Господа в гробницу покаяния и смирения, Он Сам, сходя с небес, входит, как в гробницу, в наше тело и, соединяясь с нашими душами, воскрешает их, несомненно мертвые, и тогда дарует так воскресшему со Христом видеть славу Его мистического Воскресения»⁹³⁸.

Воскресение Христово становится нашим воскресением, единением жизни и ясным видением Воскресшего: «Воскресение и слава Христовы являются нашей славой... Она бывает чрез Его воскресение в нас и показывается и видится нами. Однажды усвоив Себе наше, то, что Он Сам делает в нас, Он приписывает Себе. А воскресение души есть соединение с жизнью, ибо, как мертвое тело, если не примет в себя живую душу и неслиянно с ней не смешается, не говорится, что живет, и не может жить, так и душа одна сама по себе жить не может, если не соединится неизреченно и неслиянно с Богом, действительной вечной жизнью»⁹³⁹. Пр. Симеон объясняет, как происходит это постоянное ведение Воскресения: «В каждом из нас верных происходит Воскресение Христа, и это не один раз, но ежечасно так сказать, так как Сам Владыка Христос восстает в нас, нося светлые одежды и блистая молниями нетления и Божества»⁹⁴⁰. Скорее, это видение Самого Христа Воскресшего, Который становится видимым в Духе Святом: «Ибо светоносное наитие Духа указывает нам, как утром, Воскресение Владыки, вернее же – дарует видеть Его Самого Воскресшего... Тем, следовательно, кому Воскресший Христос является, духовно, во

всяком случае, Он им, видимый духовными очами, показывается. Ибо, когда Он бывает в нас посредством Духа, Он воскрешает нас из мертвых, и животворит, и дает видеть в нас Себя всего живого, бессмертного и непогибающего. И не только это, но и совоскрешающего и прославляющего нас с Собой дарует ясно познавать»⁹⁴¹.

Как мы видим, пр. Симеон все время говорит здесь о внутренних и личных следствиях Воскресения, с их высшим моментом – полным видением Воскресшего Христа во Святом Духе. Эта благодать воскресения дана уже теперь, в настоящей жизни. Однако, пр. Симеон говорит также о космических последствиях Воскресения, о конечном и всемирном воскресении мертвых, которое отличает от Воскресения Христова и Его мистического воскресения в душах. Он говорит, таким образом, о различных воскресениях, мистическом и конечном, подчеркивая важность соучастия в страданиях Христовых и действие Святого Духа: «Не подражавшие страданиям Христа покаянием и послушанием и не ставшие причастниками Его смерти... не будут соучастниками Его духовного воскресения и не получат Духа Святого. Ибо через Святого Духа совершается воскресение всех. И я не говорю о телесном воскресении при кончине (века), ибо тогда вострубит ангел и мертвые тела воскреснут, но о происходящем ежедневно духовно духовном возрождении и воскресении мертвых душ, каковое дает через Всесвятого Его Духа единожды Умерший и Восставший и через всех и во всех достойно живущих Воскресающий и совоздвигающий соумерших с Ним расположением и верою души, дарующий им уже от сей жизни Царство Небесное»⁹⁴². Разница между этими воскресениями состоит в том, что мистическое воскресение относится только к душам и оставляет тела без изменения, в то время как в конечном воскресении весь человек, тело и душа, будет одухотворен и обожен. «Так как Бог, – говорит пр. Симеон, – смертью и Воскресением строительно даровал нам царство и нетление и всю вечную жизнь, то мы несомненно уже отсюда становимся душевно общипками и причастниками будущих благ, а именно нетленными и бессмертными, и сыновьями Божиими,

и сыновьями света, и сыновьями дня, и наследниками Царства Небесного, то есть как носящие внутри нас само Царство. Потому что все это мы получаем уже отсюда в чувстве души и познании, если только не являемся как-нибудь неопытными в вере или недостаточными в делании Божественных заповедей, но телесно еще нет, но носим его (тело) тленным, как Христос и Бог до Воскресения, и, объемлемые им и связанные им по душе, не вмещаем сейчас приять всю открываемую нам славу, но смотря, как в зеркало, в неизреченную пучину славы, мы полагаем, что видим одну каплю ее, и поэтому говорим, что видим сейчас в зеркале и в загадке, однако видим самих себя духовно подобными нами видимому. А после воскресения и само тело будет духовным: как Он Сам воскрес из гробницы, изменив его Божественною силой, так и мы все получим его духовным и, уподобившиеся Ему сначала душевно, уподобимся тогда Ему и телесно и вместе с тем душевно, то есть будем Ему подобными, людьми по природе, богами по благодати, как и Он Сам был Богом по природе, человеком по благодати»⁹⁴³. Сделавшись еще в земной жизни «сыновьями воскресения» и «выше ангелов», «потому что те воспевают, а эти посредничают», «те, кто во всякой молитве созерцают свет», станут после воскресения подобными Господу. «Если же они стали и всегда становятся таковыми, еще находясь в этой жизни и окованные тлением плоти, то какими они будут после воскресения и после того, как получают то духовное и нетленное тело? Во всяком случае, не только равными ангелам, но и подобными Владыке ангелов»⁹⁴⁴. Пр. Симеон с силою утверждает действительность конечного воскресения и опровергает своих противников, которые обвиняли его в том, что он не верит в воскресение и говорит, что полнота благ дана в настоящей жизни. «Потому что если мы полагаем, – говорит он, – что здесь получаем все, то, следовательно, по их мнению, мы отвергаем и само воскресение, суд и воздаяние и добровольно отбрасываем надежду на будущее. Однако, мы не так мудрствуем или говорим, но даже тех, кто так говорит, с силою предаем анафеме. Итак, мы исповедуем и говорим, что и теперь уже мы получаем умеренно задатки всех благ, а все

надеемся получить после смерти»⁹⁴⁵. Пр. Симеон говорит также, что Воскресение Христа имеет всемирное действие. Христос снисходит в ад, чтобы освободить из него души святых, но это еще не есть телесное воскресение⁹⁴⁶. То воскресение будет космическим преображением. «Когда, следовательно, всецело все земное соединится с небесным, тогда и праведные унаследуют эту обновленную землю, которую наследуют ублажаемые Господом кроткие. Ибо теперь часть соединилась с небесными, а части еще предстоит (соединиться). Потому что души святых ... прилепляются к Богу через дар и единство Святого Духа, когда они еще находятся в теле, и обновляемые изменяются, и от смерти восстают, и в невечернем свете во славе устанавливаются после успения. А тела их еще нет, но остаются в гробах и тлении. Они также станут нетленными в общем воскресении, когда и вся эта земная тварь, видимая эта и чувственная, изменится и соединится с небесным, то есть невидимым и выше чувства»⁹⁴⁷. Здесь пр. Симеон полагает Страшный Суд с апокалиптическими событиями, которые предшествуют Суду и о которых он говорит в Огласительных Словах, как бы от лица Самого Господа: «Земля содрогнется на тех, кто после стольких и столь великих чудес, после (Моего) явления в мире, после такого учения, которое Я распространил в мире, еще откладывают и не верят и не повинуются Моим словам. И она разорвется на многие части, не терпя носить на своих плечах неблагодарных и жестоковых и преслушающих Меня. И они увидят их падение приблизившимся перед их ногами и содрогнутся. Потому что, когда земля будет дрожать, небо колебаться и с шумом, как книга, свиваться, от этих страшных ужасов устроятся их непреклонные и неумолимые сердца, как у зайца в час заклания. И потемнеет свет, падут звезды, солнце и луна померкнут над ними, а от расселин земли взойдет огонь, заливающий их, как пучина морская. И как при потопе открылись водопады небесные и сошла вода и понемногу покрыла народы, так и тогда раскроется от оснований своих земля, и выйдет не помалу, но внезапно огонь, и покроет всю землю, и она станет вся огненной рекой»⁹⁴⁸.

Если этот текст Огласительных Слов сосредоточен преимущественно на наказании грешников, то в Нравственных Словах пр. Симеон говорит об участии праведников после Суда и о Христе-Царе, предмете их созерцания: «Это, следовательно, должно исполниться сначала, и тогда придет с большой славой и силою наш вождь и желанный и сладчайший Царь Иисус, Христос и Бог, судить мир и воздать каждому по его делам ... и (Царство Небесное) осенит всех праведных, имеющих только Царя всего, отовсюду видимого ими, осенит соприсутствующего каждому и каждого сопребывающего с Ним, и в каждом сияющего и каждого сияющего в Нем. Но уввы тем, кто окажется тогда вне этого дома!»⁹⁴⁹ Это торжественное провозглашение явления Христа во славе в День Господень соединено у пр. Симеона, в полном согласии с его учением о сознательном созерцании Христа уже в этой жизни, с тем, что святые уже находятся в Дне Господнем, а грешники уже судимы Божественным огнем, прежде чем будут осуждены на Страшном Суде. «Божество, – говорит пр. Симеон, – то есть благодать Всесвятого Духа, никому никогда не явилась без веры. А если явилась, ... она показывается страшной и ужасной, не просвещающей, но пополающей, не животворящей, но страшно наказующей»⁹⁵⁰. Святой же еще при этой жизни является сыном света: «Вот почему таковой не судится на будущем Суде, ибо он уже прежде осужден; и не изобличается от этого света, ибо он был прежде освещен; ни испытывается или горит, входя в этот огонь, ибо он уже был прежде испытан; и не считает, что тогда явился День Господень, потому что от общения и соединения (ομιλίας καὶ συνουσίας) с Богом он стал светлым и блестящим Божиим Днем. Он тогда не находится в мире или с миром, но совсем вне его»⁹⁵¹. День Господень может поэтому застать врасплох только грешников, для праведников он уже пришел: «Те, следовательно, кто становится чадами этого света и сыновьями будущего дня и кто может ходить благообразно, как во дне, для них День Господень никогда не наступит, потому что они в нем всегда и постоянно. Ибо День Господень внезапно откроется не для тех, кто всегда освещается божественным светом, но для находящихся во тьме страстей, и в мире

живущих, и мирского желающих, и будет воспринят ими как страшный и как нестерпимый огонь. Явится же этот огонь, Бог, не всецело духовно, но, если можно так выразиться, бестелесно в теле (ἁσώματως ἐν σώματι), как Воскресший Христос был видим некогда учениками»⁹⁵². Важно отметить, что, несмотря на общее одухотворение мира в конце веков (пр. Симеон часто возвращается к этой теме в эсхатологических текстах), Христос не развоплощается в День Господень, который есть одновременно действительное эсхатологическое событие и внутренний мистический факт настоящей жизни здесь, на земле, и предвестник иного.

Таким образом, тайна спасения в целом – воплощение Слова Божия, нового Адама, искупление через крестные страдания и кенозис, сошествие Христа во ад, Воскресение и его мистические и космические последствия, конечное преображение мира и его одухотворение, Страшный Суд, видение Воскресшего Христа-Царя, – все это подробно излагается в писаниях пр. Симеона в духе совершенного православия, соборного и святоотеческого. Можно также добавить, что в многообразных проявлениях единого спасительного Дела Божия пр. Симеон выделяет и особенно углубленно рассматривает два из них: воплощение, как основу обожения, следуя в этом за св. Афанасием Александрийским с его знаменитым высказыванием «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом», и мистическое воскресение Христа в человеке уже в земной жизни, воскресение, которое следует за Воскресением Христовым и предшествующее конечному воскресению. При этом пр. Симеон нисколько не умаляет другие подвиги Воплощенного Слова, и менее всего крестную смерть.

Другая важная вещь: с настойчивостью утверждая, что вечная жизнь сознательно начинается здесь, на земле, пр. Симеон, вместе с тем, повторяет, иногда даже в полемическом тоне, что полнота придет только после конечного воскресения, в преображенном мире. Теперешний мир, по пр. Симеону, имеет в себе нечто незаконченное, как находящийся между Воскресением Христовым и конечным воскресением.

6. БОЖИЯ МАТЕРЬ

Христос и Его спасительное дело в мире, Церковь Христова, – исследуя, как развиваются эти темы в писаниях пр. Симеона, невозможно обойти молчанием тему Преблагословенной Девы Марии, Матери Божией, Пресвятой Богородицы, настолько они тесно связаны между собою и составляют единое целое. В особенности это относится к двум первым большим Нравственным Словам пр. Симеона, посвященным преимущественно делу Бога в истории человеческого рода, в то время как в других писаниях пр. Симеон о Божией Матери говорит очень редко. Оба эти Нравственных Слова содержат целые трактаты о значении Пресвятой Девы Марии в тайне спасения, которая рассматривается пр. Симеоном на основании типологического толкования Ветхого Завета. Эта тема, традиционная со времен св. Иринея Лионского, – тема двух Адамов, мы находим ее уже у апостола Павла, и тема Марии как Новой Евы. Так, толкуя создание первой женщины из ребра Адамова, пр. Симеон говорит: «Так же, как некогда при создании праматери Евы Бог взял одушевленное ребро Адама и воссоздал его в женщину, по этой причине Он не вдунул в нее, как в Адама, дуновения жизни, но часть, которую Он взял из его плоти, совершил в целостное тело женщины, а начаток духа, взятого вместе с одушевленной плотью, сделал совершенной живой душой, соорудив из обоих вместе человека; таким же образом, взяв от святой Богородицы и Приснодевы Марии одушевленную плоть, как бы закваску и малый начаток из смешения нашей природы, то есть из души вместе и тела, наш Создатель и Творец Бог соединил Своему непостижимому и неприступному Божеству, вернее же, соединив с нашей сущностью всю Ипостась Своего Божества существенно (οὐσιωδῶς) и несмесно смешав ее с ней, человеческую со Своей, построил ее в святой храм Себе, и неизменно и непреложно Сам Творец Адама стал совершенным человеком»⁹⁵³.

Через Деву Марию, Богородицу, Сын Божий смог стать человеком в его полноте и, таким образом став подобным во всем первому Адаму, рожденный, как он, без человеческого семени, совершить искупление греха первого человека: «Ибо как из его (Адама) ребра Он совершил женщину... так от его дочери Марии, Приснодевы и Богородицы, заимствовав плоть и восприняв ее, родился подобно первозданному без семени, чтобы, как тот стал через преступление началом нашего рождения в тлении и смерти, так Христос и Бог через исполнение всей правды был бы начатком нашего воссоздания и бессмертия в нетлении»⁹⁵⁴. Здесь следует отметить, что не только Своим рождением от Пресвятой Девы Марии, но также чрез исполнение всей правды Христос совершает искупление человека.

Пр. Симеон называет Деву Марию Невестой Сына Божия, непорочной по отношению к людям, святой, хотя при этом Она остается человеком по отношению к Богу: «Дочь его (Давида), пренепорочную, пречистую и чистую Деву, Он привел как Невесту. Пречистую же, я говорю, и пренепорочную по отношению к нам и тогдашним людям, сравнивая Ее с ними и с нами, Ее рабами, что же касается до Ее Жениха и Его Отца, то человеком, но святой и пресвятой и свыше всех людей всех поколений чистейшей и непорочной. Ее привел Он и сотворил брак Своему Сыну»⁹⁵⁵. Две вещи следует отметить в этом тексте: полное человечество Пресвятой Богородицы и Ее святость, превосходящую святость всех людей, но относительную, хотя и большую, в сравнении с Богом. Пр. Симеон объясняет мистический брак Бога и Пресвятой Девы, каковой есть воплощение Слова: «Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, послав одного из Своих рабов, Гавриила, говорю, архангела, с высоты святой Своей, возвещает Деве «Радуйся!» И он, снизойдя, служит таинству для Девы и говорит Ей: «Радуйся, Благодатная, Господь с Тобою!» И вместе со словом совошло во Ипостаси единосущное и соприсносущное Слово Бога и Отца, все во чрево Девы, и наитием и содействием Единосущного Ему Духа восприняло обладающую умом и одушевленную плоть от Ее чистых кровей и стало

человеком. Таково, следовательно, невыразимое соединение и таков таинственный брак (ὁ γάμος ὁ μυστικός) Бога, и таким образом произошел обмен Бога с людьми: Сверхприродный и Сверхсущный соединился несмесно с нашей тленной и бедной сущностью и природой. Итак, Дева зачала и родила парадоксально из двух природ, Божества, говорю, и человечества, одного Сына, Бога совершенного и совершенного человека, Господа нашего Иисуса Христа, ни Ее девства не растлившего, ни от лона Отцовского не разлучившегося» ⁹⁵⁶. Пр. Симеон с большой ясностью говорит здесь о воплощении Слова от Пресвятой Девы в терминах халкидонской христологии относительно двух природ во Христе, чтобы лучше выразить полноту Божества и Его человечества. Этих богословских уточнений не было у св. Иринея, также как и символизма сотворения Евы из ребра Адамова. Во Втором Нравственном Слове пр. Симеон снова возвращается к типологии Божией Матери в Ветхом Завете, основываясь на этот раз на тексте Второзакония: «И Израиль стал частью Господней, народом Его, наследственным уделом Его» (Втор. 32,8). Он говорит о Новой Еве и Новом Израиле. «Как от всего тела Адама взятая часть была устроена в женщину, так, в свою очередь, из женщины тоже взятая часть была вновь устроена в мужа и становится Новым Адамом, Господом нашим Иисусом Христом ... и как из остатка, то есть из части, то есть из самой женщины, начало проклятия перешло на все тело, то есть на род (человеческий), так опять через тот же остаток, то есть через тело Владычное, благословение перешло на все человечество»⁹⁵⁷. Но после неверности Израиля, предвиденной Богом, Бог «снова взяв из них (израильян) часть, наследственный удел, самый остаток, тот, что произошел ... из ребра Адама, взяв из племени Иуды, сохранил для Себя. Так как все остальные были заключены в неверие, взяв из них остаток, который Он устроил в женщину, то есть Пренепорочную Марию, имея в Себе воспринятую плоть из самой святой Богородицы и Приснодевы Марии, как семя веры в Бога, воздвиг в святой храм Себе Пресвятой Бог, став Богочеловеческим Мужем (άνήρ θεάνθρωπος). ⁹⁵⁸» Однако,

Христос остается Сыном Адама: «Но так как эта воспринятая плоть от Адама, устроенная в женщину, то о Христе говорится, что Он носил Адама и вторым Адамом стал из первого и называется... будучи Сыном Божиим и Сыном не женщины, а Адама»⁹⁵⁹. Здесь пр. Симеон пользуется образом Марии, храма Божия.

Другим ветхозаветным образом, прообразующим Божию Матерь, является Ноев ковчег, так как Она содержит в Себе Воплощенного Христа, как ковчег Ноя и других: «Ковчег был образом (τύπος) Богородицы, а Ной Христа, а люди, бывшие с Ноем, начатком от остатка (взятого) из иудеев, тех, кому предстояло уверовать во Христа, а звери и все скоты и птицы и пресмыкающиеся были образом язычников. От этого и ковчег после потопа имел Ноя, а Богородица Мариам Воплощенного Бога и человека. Но ковчег спас только его (Ноя) одного и вместе с ним находящихся, а Он (Христос) и ковчег и весь мир избавил от потопа греха и от рабства закона и смерти»⁹⁶⁰. Божия Матерь также земля обетованная и стамна манны. «Этот народ, – говорит пр. Симеон о древних израильтянах, объясняя, что у них были только образы будущих благ, – имел обетованную землю, вместо того рая (имел) другой, второй рай, ковчег вместо Богородицы, предызвещая нас посредством их и изображая имеющее быть в обновлении Духа Святого для святых возвращение и наследство в нем (раю). Он имел закон, как праотцы заповедь, показывал же посредством законного рабства имеющую быть данной свободу выше закона в духовном законе. Имел стамну манны вместо древа жизни посреди рая, есть от которого они не были допущены, носящую образ и выявляющую стамну, имеющую носить внутри себя Христа. Имел манну вместо Христа, потому что Он есть хлеб, сшедший с неба и дающий жизнь вечную миру; поэтому и манна была с неба»⁹⁶¹. Все эти ветхозаветные образы только объясняют роль Матери Божией в нашем спасении, которое всегда – Христос. Более важен следующий текст, где, с многими подробностями, сравнивается искушение Евы и Благовещение и где говорится, что душа Пресвятой Девы была спасена от вечной смерти Ее свободным согласием в ответ на приветствие

архангела. «Смотри, – пишет пр. Симеон, – на сопоставление древних вещей, как они в равенстве сопоставляются строительству и завету Божию. Прежде, следовательно, Адам был введен в рай Богом, и тогда Ева была произведена. Прежде и Сын Божий, Сам Творец Адама, снисшел и вошел в пречистое чрево Девы и таким образом взял из Нее ребро Адама, то есть пренепорочную плоть, и стал человеком, и вышел в мир вместо Евы, обманутой змием, Новый Адам, имеющий убить змия, обманувшего Еву. Прежде Ева была обманута, когда змий поговорил с ней, и съела от древа, и заповедь преступила, и умерла смертью душа. Прежде Богородица Мария получает благую весть от ангела, и верит возвещенному Ей Божию совету, и повинуетя, говоря: «Вот раба Господня, да будет Мне по глаголу твоему!» И таким образом первая существенно приняла в себя Слово Божие, то есть избавившее Ее душу от той вечной смерти. И тогда, воплотившись, Оно воссоздало тело Адама, коему сразу вдунуло дуновение в живую душу. Ибо взяв одушевленное ребро его, впоследствии и устроил его в женщину»⁹⁶². В воплощении Божия Матерь существенно получает Святого Духа, и чада Божия получают Его от Нее: Бог взял от Девы одаренную умом и душой плоть, которую Он взял от Адама и вместо нее восполнил другой. И, взяв ее от нее, дал ей Своего Духа Святого и восполнил тем, чего не имела ее душа, вечной жизнью... От ребра Он снова взял ребро, и дал вместо него снова не плоть ... но существенно Духа Божия, чтобы как из ребра Адама создалась женщина и от нее все смертные люди, так и из плоти женщины произошел бы человек Христос Бог и из Него все стали бы бессмертными»⁹⁶³. Пр. Симеон заключает: «Итак, Бог Слово взял плоть от чистой Богородицы и дал вместо нее не плоть, но Дух существенно Святой. И сначала оживотворил Им Ее драгоценную и пренепорочную душу, воскресив Ее от смерти. Это Он сделал, потому что Ева первая умерла душевной смертью»⁹⁶⁴. Здесь пр. Симеон снова подтверждает, что Матерь Божия была освобождена от душевной смерти, тяготевшей над Евою, при воплощении, более точно – в Благовещении, когда Она дала Свое согласие.

Однако, как неоспоримо, что Бог Слово родился от Пресвятой Матери Божией, так можно говорить, что Он рождается также от святых, которые духовно Его в себе зачинают. Существуют, следовательно, два рождения Слова, телесное и духовное. Пр. Симеон долго рассуждает об их взаимном отношении, и это объясняет исключительное место Божией Матери в деле нашего спасения: «Так же, как во чрево Девы вошел Бог, Слово Отчее, так и в нас самих слово, которое мы принимаем, научаемые благочестию, находится как семя!»⁹⁶⁵ Однако, существует разница: «Мы зачинаем Его не телесно, как Дева и Богородица Его зачала, но духовно, однако, существенно. И мы имеем Того Самого, Кого и чистая Дева зачала, в сердцах наших»⁹⁶⁶. Этим словом «существенно», много раз встречающимся в писаниях пр. Симеона, он хочет, очевидно, подтвердить всю действительность полного присутствия в нас Бога⁹⁶⁷. Пр. Симеон упорно настаивает на тайне рождения Слова в сердцах верующих и, в этом смысле, на параллели между Матерью Божией и нами. Здесь мы подобны Ей. «Следовательно, – говорит он, – от всей души веруя и каясь горячо, мы зачинаем... Слово Божие в сердцах наших, как Дева, то есть когда мы носим девственными и чистыми наши души. И как Ее, Пренепорочную, не опалил огонь Божества, так и нас, когда мы носим чистые сердца, не опаляет, но становится росой с неба и источником воды и струею бессмертной жизни в нас»⁹⁶⁸.

Место и достоинство Божией Матери, однако, единственно, потому что рождения не одинаковы: «Другое, – говорит он, – во плоти невыразимое рождение Бога Слова из Нее и другое в нас духовно бываемое. Потому что Она, родивши на земле воплощенного Сына и Слово Божие, родила тайну воссоздания нашего рода и спасение всего мира, каковое есть Господь наш Иисус Христос и Бог, соединивший расстоящие с Собой и взявший грех мира. Другое же (рождение), порождающее в Божественном Духе Слово познания Бога, всегда совершает в наших сердцах тайну обновления человеческих душ и общение и единство с Богом Словом»⁹⁶⁹. И «не для того, чтобы показать кого-нибудь из людей равным родившей Господа по образу

неизреченного Ее рождения ... я сделал явными эти тайны»⁹⁷⁰. Главное различие между обоими рождениями состоит, следовательно, по пр. Симеону, в том, что только телесное рождение Слова имеет всемирную спасительную силу и является вместе с тем источником рождения мистического. И, строго говоря, Пресвятая Дева Мария является единственной Матерью Господа: «Однако, Она стала Его Матерью в собственном смысле, как телесно ... неизреченно Его и неискусомужно родившая, а святые все – зачиная по благодати и по дару имеют Его»⁹⁷¹. Однако, Пресвятая Дева Мария также наша Мать, и Христос, следовательно, наш Брат: «Как Христос и Бог наш стал Ее Сыном и Богом, а нам стал Братом, так и мы ... становимся сыновьями Матери Его Богородицы и братьями Самого Христа, так как Сын Божий родился от Нее через бывший с Ней и в Ней пренепорочный и сверхневедомый брак, и от Него опять все святые (рождаются)»⁹⁷². Здесь мы вновь обнаруживаем древнюю тему мистического брака.

Пр. Симеон сравнивает и противопоставляет два рождения: тленное от Адама и Евы и нетленное Единородного Слова, Которое, родившись от Девы, порождает духовных детей: «Как от совокупления и семени Адама Ева первая родила, и от нее и через нее родились все люди, так и Богородица, приняв Слово Бога Отца вместо семени, зачала и родила одного только Единородного, от Отца прежде веков и Единородного в последние (времена) от Нее воплощенного. И Она прекратила зачинать и родить сама, а Ее Сын и родил и рождает ежедневно верующих в Него и хранящих Его святые заповеди. Потому что подобало, так как наше рождение в тлении совершилось через женщину Еву, чтобы наше духовное рождение и восстановление совершилось бы через мужа, то есть второго Адама и Бога... Семя смертного и тленного мужа породило и рождает через женщину тленных и смертных сыновей, а бессмертное и нетленное Слово бессмертного и нетленного Бога родило и всегда рождает бессмертных и нетленных чад, Само первое родившееся от Девы, то есть во Святом Духе»⁹⁷³. Вот почему Пресвятая Дева Мария в одно и то же время Царица святых и их Мать: «Поэтому Божия Мать есть Владычица и Царица и

Госпожа и Мать всех святых, а все святые рабы Ее, поскольку Она Мать Бога, и сыновья Ее, поскольку причащаются всепречистой плоти Ее Сына. Верно слово, потому что плоть Господа есть плоть Богородицы»⁹⁷⁴.

Пр. Симеон объясняет, в каком смысле мы Ей близкие: «Святые трояким образом являются Ей (Божией Матери) сродниками. Одним образом, что они из той же персти и из того же дуновения, то есть души, имеют родство; во-вторых же, что от воспринятой плоти Ее имеют общение и причастие с Ней; и, наконец, потому, что благодаря бываемому в них через Нее освящению по Духу каждый (из них) зачинает подобным образом в себе Бога, как и Она имела Его в Себе. Ибо если Она Его родила телесно, то и духовно всего Его в Себе всегда имела и теперь всегда имеет таким же нераздельным»⁹⁷⁵. «Итак, это есть тайна браков, которые Совеchnый и Единочестный Отец сотворил Единородному Своему Сыну и созвал многих»⁹⁷⁶, – этими словами пр. Симеон заключает свой трактат о Матери Божией. Однако, в 1-ом Нравственном Слове пр. Симеон вновь возвращается к теме ребра Адамова, то есть жены его Евы, и настаивает на нашем родстве со Христом по причине Его воплощения, но в то же время указывает на разницу, существующую между Пресвятой Богородицей и другими людьми: «Ребро Адамово есть женщина. От самого этого ребра Адама, то есть от его жены, Бог Слово взял одушевленную плоть и построил ее в мужа совершенного, чтобы стать поистине Сыном Адама. Став же человеком и быв подобным нам по всему, кроме греха, Он стал сразу сродником всех людей по плоти... Но как был Сам Богом и вместе с тем человеком, плоть Его и душа Его была и есть святая и пресвятая, ибо Бог святой, как Он был, Он Тот же и есть и будет. Непорочной же была и Дева, незапятнанной и нескверной, таковым же было и от Адама отнятое ребро. А остальные люди, если и были братьями и сродниками Его по плоти, но, будучи перстными, таковыми остались и не сразу стали святыми и сыновьями Божиими»⁹⁷⁷.

Интересно отметить, что пр. Симеон, уделяющий Божией Матери столь много внимания в Нравственных Словах, очень

редко говорит о Ней в других произведениях, имеющих менее богословский характер, и совсем не говорит в Гимнах. Однако, те немногие ссылки на Пресвятую Богородицу, которые можно встретить вне Нравственных Слов, свидетельствуют, что обращение к Ней сыграло очень значительную роль в духовной жизни преподобного. Так, он рассказывает, что юноша Георгий (он сам, по всей вероятности), в начале своего обращения к Богу, «читал напряженно и со стенаниями и слезами молитвы к Богородице»⁹⁷⁸. Его великое рвение в молитве «привлекло сочувствие Матери Христовой, и Ее ходатайством (πρεσβεῖα) умиливила Божество, и низвела до него благодать Духа, и она укрепила его достичь до неба, и удостоила увидеть свет, чего все желают, но (в чем) очень немногие успевают»⁹⁷⁹. Здесь молитвенное ходатайство Матери Божией позволяет юноше Георгию достичь почти в самом начале вершин созерцания. В автобиографических Благодарениях пр. Симеон рассказывает, как, мучимый горем, что он больше не видит Христа, и томимый желанием видеть Его еще, он молился перед иконой Богоматери: «Однажды, как я пошел к пречистой иконе Рождшей Тебя, поцеловать се и к ней припал, Сам Ты, прежде чем я встал, был видим мною внутри моего жалкого сердца, сделав его как свет. И тогда я узнал, что имею Тебя во мне познавательно»⁹⁸⁰. Здесь пр. Симеон снова заканчивает свой путь к сознательному обладанию Христом внезапным вмешательством Матери Божией, благодать Которой присутствует в Ее иконе. Наконец, преподобный обозначает роль Божией Матери в молитве ко Христу: «Ты, Единый Всемогущий, Единый Благой и Человеколюбивый, сошедший с Твоей святой высоты, не отступив от Отцовских недр и от святой Девы Марии воплотившийся и родившийся»⁹⁸¹.

И в духовных творениях, и особенно в богословских писаниях, где преподобный касается вопросов спасения человеческого рода, он многократно, с благоговением и любовью говорит о Пресвятой Матери Божией, Деве Марии. Она Невеста Божия, соединенная с Ним таинственным браком, Она Новая Ева, Своим свободным согласием сделавшая возможным воплощение Сына Божия, ребро, взятое от Адама и

ставшее новым человеческим существом без человеческого вмешательства, храм Божий, манна, Царица и Госпожа. Она непорочная и более чем святая, но, как потомок первой Евы, Она тоже нуждается в искуплении, и душа Ее освобождается Духом Святым и всецело освящается. Ею Сын Ее становится нашим братом, хотя в собственном смысле слова Она единственная Мать Христа. Близкая нам, происшедшая от той же земли, Она разделяет со святыми божественное вселение и видение Бога, но Она одна рождает Христа не только духовно, но также и телесно, на спасение мира. То, что отделяет Ее от остальных людей, – это участие в воплощении. И Она вполне сохраняет видение Бога после того, как родила воплощенного Сына. Своими ходатайственными молитвами Она дарует благодать видеть единого Сына, Воплощенное Слово.

7. ЦЕРКОВЬ

Хотя пр. Симеон довольно часто говорит о Церкви, и она занимает важное место в его богословии, но его высказывания по этому поводу разбросаны в разных произведениях, и это затрудняет их обобщение. Все же можно выделить его центральную мысль: Церковь – Тело Христа, данное воплощенному Слову Божией Матерью. Отсюда тесная связь между темой Церкви и темой Матери Божией.

О Церкви как Теле Христовом пр. Симеон особенно много говорит в Нравственных Словах, подробно сравнивая Церковь с телом человека. «Все святые действительно являются членами Тела Христа, над всеми Бога, и... обязаны быть в Нем, прилепленными и соединенными с Его Телом, чтобы Он был в них главою, а святые от века и до последнего дня были бы Его членами, дабы многие стали бы единым Телом Христа, как один человек»⁹⁸²... Всяк должен, выполняя свое назначение, содействовать жизни и единству Церкви: «Так тело Церкви Христовой, слагаемое от века Его святыми, является совершенным и целостным (ἄρτιον καί ὁλόκληρον) в единстве сыновей Божиих перворожденных, написанных на небесах»⁹⁸³. Пр. Симеон отталкивается от образа Церкви Тела Христова, чтобы при помощи аналогий с человеческим телом сделать наглядным постоянное возрастание Церкви к единству и полноте при содействии его членов. Пр. Симеон показывает также единство членов с телом Церкви, сравнивая его с единением мужчины и женщины и созерцая в Евхаристии⁹⁸⁴.

Пр. Симеон поясняет великое таинство Церкви, это единство главы и тела: «Действительно велика и более чем велика есть и будет эта тайна, потому что какое общение и единство, близость и родство имеет жена к мужу и муж к жене, такое боголепно и свыше всякой мысли и слова имеет Владыка и Творец всего со всей Церковью, как с одной женщиной, соединяясь с ней непорочно и сверх-неизреченно и неотторжимо и нераздельно пребывая и сопребывая с ней, как любимой и возлюбленной Им. Так и Церковь, соединенная

возлюбленному Богу, прилеплена как все тело к собственной главе Его. Потому что как не может тело без природно связанной с ним головы вообще жить, так и Церковь верных сыновей, говорю, Божиих и написанных на небесах не может быть телом совершенным и целостным для Бога без Главы, Самого Христа и Бога, или жить действительной и негибельной жизнью, не питаемое Им ежедневно насущным (ἐπιούσιον) хлебом, которым подается всем любящим Его (способность) жить и возрастать в мужа совершенного, в меру роста Его полноты»⁹⁸⁵. Здесь опять евхаристическое общение является условием жизни, возрастания, самого существования Церкви.

Церковь, по пр. Симеону, есть храм Божий, мир, который должен быть наполненным; она царица – выражение, которое он применяет также к Божией Матери. Но можно также сказать, что Сам Христос есть храм. «Мне кажется, – говорит пр. Симеон, – что Церковь Христа есть украшенный мир и сам весь человек, в котором говорится, что живет и прохаживается Бог и посылает, как солнце правды, светлые лучи Своих благодатных даров. Мы знаем также, что она называется Телом Христовым и Невестой»⁹⁸⁶. Прочитав псалом 44, 10 (Предста Царица одесную Тебе, в ризах позлащенных одеяна преиспещренна), он добавляет: «Хотя говорят, что это сказано об одной Богородице, но более подходит к Церкви Сына Ее и Бога»⁹⁸⁷. И далее: «Какой это храм, – спрашивает он, – ты думаешь? Может быть, ты мыслишь, что этот храм есть какой-нибудь другой дом и что Царь кто-то другой, чем храм? Ни в коем случае! Ибо как Христос есть глава Церкви и Бог, так Он бывает Сам храмом для нее, как, в свою очередь, и сама Церковь стала храмом Его и прекрасным миром»⁹⁸⁸. Но это Тело Христово, которое есть Церковь, столь незаконченное теперь, должно еще достичь своей полноты, что пр. Симеон и возвещает в эсхатологическом видении: «Так как, – говорит он, – Церковь есть Тело Христово и Невеста Христова и горний мир и храм Бога, а членами Его Тела стали все святые, но еще не все были приведены (в бытие) или угодили (Богу), ни Тело, явно, Христово не является целостным, ни горний мир наполненным, сам этот, говорю, Церкви Божией, но много сегодня в мире неверующих, которые поверят Христу,

много непокорных, которые покорятся, много грешников и блудников, которые, раскаявшись, покаются, многие также еще родятся и угодят Богу до последней трубы. Должны родиться все предуведанные и быть приведенными (к жизни), и должен быть наполненным высший мира мир Церкви перворожденных Иерусалима на небесах. И тогда конец и полнота Тела Христова наполнится предопределенными Богом, чтобы стать сообразными образу Его Сына. Они сыновья света и Его дня. Все они, следовательно, предопределены и написаны и перечислены, которым предстоит быть прибавленными и прилепленными Телу Христа. И тогда, став как бы целостным, причем ни одного члена не будет недоставать, оно наполнится, то есть придет в совершенство»⁹⁸⁹. Церковь, следовательно, в своей полноте есть Иерусалим небесный, Сам Христос: «Так как все святые предуведаны Богом ... и вместе с тем так как они члены Христа, долженствующие стать во одно тело и завершить его, ясно доказано... что когда все они, собравшись в одно тело, станут Христовыми, тогда и горний мир, сам небесный Иерусалим, который есть Церковь первородных, наполнится, то есть целостным станет тело Царицы Церкви Божией, то есть Христа Бога»⁹⁹⁰. Пр. Симеон всегда подчеркивает, что Церковь находится на пути к полноте, которая будет достигнута только в потустороннем мире. Вне этой полноты нет спасения⁹⁹¹. Отметим еще, что Тело Церкви есть одновременно Тело Царицы и Христа. Единство и единственность Церкви выражены очень ярко.

Церковь и ее спасительное дело прообразованы в Ветхом Завете. В длинном типологическом толковании пр. Симеон говорит, что земной рай был образом горнего Иерусалима, древо жизни – вечной жизни, которая есть Бог. «Ребро Адама, устроенное в женщину, было образом (τύπος) Церкви, (иное таинство домостроительства), чтобы когда (человек) отпадает от образа (εἰκόνας), бывшего прообразом (τύπον) Царства Небесного, каковым прообразом был рай, и от древа жизни, он сочетался бы через ребро со Христом и Богом и был бы снова возведен в ту самую древнюю и первую красоту»⁹⁹². Эти прообразы, приводимые также по отношению к Божией Матери

(ребро Адама), повторяются и по отношению к Церкви: «В раю от мужчины произошла женщина, мать всех рожденных от земли. А в Церкви верных от жены родился муж Христос Бог, начаток и жизнь всех духовно возрождаемых от веры в Него»⁹⁹³. В другом месте пр. Симеон останавливается на аналогии между индивидуальной душой и Церковью, обе их называя «невестами Христовыми» и подчеркивая их незаконченность в этом мире. «Как невеста до брака, – говорит пр. Симеон, – получает от жениха только задаток, а условленное приданое и обещанные в нем дары ожидает получить после брака, так и невеста, Церковь верных и душа каждого из нас, сначала от Жениха Христа получает только задатки Духа, а вечные блага и царство небесное ожидает получить после отбытия от здешних, удостоверяемая задатком, что согласованное с ней не окажется ложным»⁹⁹⁴.

Христос есть основание, строитель Церкви, а также пастырь народа Божия. Пр. Симеон говорит об этом в послании к синкеллу Стефану, митрополиту Никомидийскому: «Твори заповеди Христа, камня, зиждителя Божественной Церкви, народа разумных овец!»⁹⁹⁵ В другом месте пр. Симеон делает ударение на святости и единственности Церкви, вне которой нет места упокоения. «Только одни спасаются, – говорит пр. Симеон, – ... причащающиеся Его (Христа) Божества, как Он причастился нашей природы, Творец всего, как Павел свидетельствует, что Церковь Христова будет одно Тело, Владычное и Божественное, незапятнанное, непорочное вместе с тем, без всякой морщины, которое должны образовать верные, глава же Христос. Если это будет так, как и есть, то кто тогда посмеет, будучи грязным, к нему прикоснуться, или кто к нему прилепится, будучи недостойным? Ибо если и теперь выбрасываются вне Церкви грешники и совсем возбраняется (им) участвовать (в ней) ... то те, кто не святые, как, увы! соединятся тогда всенепорочному Божию Телу и станут членами Христа, будучи загрязненными? Это невозможно, братья, и не будет совсем! А те, кто отделяется от Божественного Тела, то есть от Церкви и лика избранных, скажи, куда они отыдут, в какое царство, в какое место, выскажи мне, они надеются

поселиться? Потому что, во всяком случае, и рай, и лоно Авраама, и всякое место упокоения предназначены для спасаемых»⁹⁹⁶.

Глубокая вера пр. Симеона, что Церковь, как тело Христово, есть единственное место спасения, сочеталась в нем с очень пессимистическим взглядом на то духовное состояние, в котором она находилась в его время. Он критиковал его со своей обычной резкостью, не делая даже должного различия, критиковал иерархию и духовенство. Так, в 58-ом Гимне, о котором мы уже говорили⁹⁹⁷, он обращается, как бы от лица Самого Христа, с длинной речью к епископам, которых, в их большинстве, обвиняет во всех преступлениях, но главным образом в отсутствии внутреннего благочестия, в фарисействе, в любви к деньгам и в презрении к бедным⁹⁹⁸. «Вы, председатели епископий, – говорит в Гимне Христос, – поймите! Являющиеся отпечатком Моего образа, поставленные, чтобы достойно со Мной беседовать, превосходящие всех праведников, существующие во имя Моих учеников и носящие Мои Божественные черты, получившие над самой малой общиной такую власть, какую получило от Отца Слово»⁹⁹⁹. Как мы видим, достоинство и власть епископата торжественно провозглашаются Самим Словом, что показывает, что критика, которая следует, не направлена против епископата как такового, но против злоупотреблений. «Как человек, Я удостоил (вас) держать Меня вашими руками ... (руками) епископов, которые из-за этого возносятся над всеми малыми, как над смиренными и долу сидящими; епископов, которые далеки от достоинства, не теми, у которых слову соответствует жизнь и является печатью их боговдохновенного учения и божественного красноречия, но теми, у которых слову противоречит жизнь и которым неизвестны страшные Мои и Божественные (тайны), и которые думают, что держат хлеб, тогда как это огонь, и презирают Меня, как простой хлеб, и полагают, что видят и едят обыкновенный хлеб, не видя Моей незримой славы»¹⁰⁰⁰. Это самый страшный упрек, который Христос делает епископам: недостаток веры и небрежность в служении Евхаристии. «Снаружи хорошо украшающие тело, – говорит Христос о

епископах, – они имеют души худшие, чем персть и грязь, вернее же (полные) всякого смертоносного яда, жалкие в лукавстве. Как некогда Иуда, предавший Меня, недостойно взявший от Меня хлеб, съел его как кусок обыкновенного хлеба, и из-за этого сатана сразу вошел в него и сделал бесстыдным предателем ... так и эти испытывают (то же) без их ведома, те, кто дерзко и нагло недостойно касаются Моих Божественных тайн, те, особенно, кто возвышается над другими (епископами) престолами, (люди) алтаря, (люди) священства, у которых и до этого совесть была поврежденной, а после этого всецело осужденной, ходящие по Моему Божественному двору!»¹⁰⁰¹ Пр. Симеон продолжает, на этот раз от своего имени, острую критику духовенства, священников и монахов в особенности¹⁰⁰². Исходным моментом ее является общее убеждение, что тот, кто не достиг сознательного видения Христа в этой жизни, не может считаться истинным христианином, еще менее – исполнять священнические обязанности посредника между Богом и людьми, совершая Божественное таинство Евхаристии. Однако, несмотря на эту духовную установку, или, может быть, именно в связи с ней, пр. Симеон проявляет большую психологическую тонкость, наблюдательность и реализм в критике современного ему духовенства. «Кто мог бы сказать с дерзновением, что он презрел дольную славу и священствует для одной горней славы?»¹⁰⁰³ – спрашивает пр. Симеон и отвечает: «Не вкусив Божественной славы, мы не можем прозирать низменную славу, а любовное желание славы, я говорю о славе человеческой, совсем не позволяет душе смириться, ни укорять себя добровольно. Как, следовательно ... желающий иметь множество золота, кто ненасытен на хищение и кто злопамятствует на тех, кто не часто подает ему (милостыню), осмелится сказать, что он имеет Бога, живущего в нем, или что любит Христа, или имеет Духа Христа? А тот, кто не принял Христа и Его Отца и Духа Святого, познавательно живущего и ходящего, Единого Бога, в его сердце, как он проявит подлинную службу, от кого другого научится смирению или как научится Божественной воле?»¹⁰⁰⁴ Священники должны подражать Христу в своей жизни: «Потому что поставленный от

лица Слова должен жить так, как Он... Ибо он ничего совсем не должен иметь как собственное и обладать чем-либо из (благ) мира, разве что нужным для тела, а все остальное принадлежит бедным, странникам и его церкви. А если он осмелится несвоевременно пользоваться ими со властью на свои расходы и дарить родственникам то, что принадлежит странникам, строить дома и покупать поля и тащить за собой множество рабов, увы, каково его осуждение!»¹⁰⁰⁵ Пр. Симеон сравнивает недостойных священников с лицами, попавшими в тюрьму за то, что они «проели» приданое своих жен: «Так будет и с нами, священниками и служителями (Церкви), злоупотребляющими для себя, и для родственников, и для друзей доходами церквей и совсем не заботящимися о бедных»¹⁰⁰⁶.

Пр. Симеон убежден, что зло приняло почти всеобщий характер: «О красоте же души Христовой Невесты, – спрашивает он, говоря о Церкви, – кто из нас, священников, заботится? Одного покажи мне, и я им удовлетворюсь! Но увы нам, жертвоприносителям, монахам, епископам и служителям (Церкви) седьмого века, потому что мы топчем законы Бога и Спасителя как не имеющие никакой ценности!»¹⁰⁰⁷ Однако, Бог всегда будет воздвигать в Церкви людей пророческого духа, которые будут бороться против этих зол, будут преследуемы за свою деятельность, но и признаны будут еще в этой жизни: «И если появится где-нибудь один, малый в людях, но великий для Бога, как Ему знаемый, не опускающийся до наших страстей, он сразу изгоняется, как один из злодеев, и гонится нами из среды нашей, и становится отлученным от синагоги, как некогда наш Христос от тогдашних архиереев ... но есть Бог, Который его возвысит и примет, как в (этой) жизни, так и в будущей, и сопрославит со всеми святыми, которых Он возжелал»¹⁰⁰⁸. Весьма вероятно, что пр. Симеон, который был убежден в своем духовном призвании, думал о себе, когда писал эти строчки.

В Посланиях пр. Симеон говорит о Церкви и ее проблемах богословски и одновременно практически, как мы это уже наблюдали относительно разрешительной власти. В этом плане тема обсуждается в Первом Послании. В Третьем же Послании

преподобный рассматривает тему апостольского преемства и тему важности священства для Церкви. Христос есть источник, и все, что Он говорит апостолам, Он говорит через их посредство нам. «Не принимай помысла, – пишет пр. Симеон своему ученику, – говорить в себе, что это было сказано только апостолам и что только их мы должны слушаться, но послушай опять, что Господь им еще говорит: «То, что Я "говорю вам, Я говорю всем» (Мк.13). Эти все, кто они такие? Это те, «кто уверует в Меня по вашему слову и сохранит, как вы, Мои заповеди"... Наш Владыка и Бог избрал Своих апостолов и учеников и доверил им все тайны Своего спасения, скрытые от веков и поколений. Он открыл и дал апостолам Святой Дух и отослал их, говоря: «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, научая их соблюдать все, что Я вам предписал» (Мф.28:19–20) ¹⁰⁰⁹. Дары Святого Духа и власть, полученная апостолами от Самого Христа, были переданы путем непрерывного апостольского преемства церковной иерархии, епископам, священникам и монахам. «Апостолы, следовательно, – продолжает пр. Симеон, – выйдя (в мир), учили, проповедуя слово Божие. Большие множества поверили во Христа, и церкви верных были основаны в городах и селениях. Когда один из апостолов собирался их покинуть и отправиться в другое место или город, он рукополагал (ἐχειροτόνουν) на свое место епископов и пресвитеров, они оставляли им учителей, духовных наставников и игуменов. И эти, заканчивая в свою очередь жизнь, оставляли на своем месте других, выбирая лиц достойных такового служения и которых они рукополагали. И таким образом по преемству такой порядок и законодательство сохранены до наших дней действием Святого Духа. Таким же образом предания апостолов и их учения, как они их приняли от нашего Владыки и Бога всяческих, были переданы ими нам. И так как стада Христовы возрастали и Его народ стал бесчисленным, благодать Святого Духа устроила прибавить к епископам и пресвитерам монахов, показавших делами твердую веру во Христа, нашего истинного Бога, и которые имели в себе благодать Святого Духа, дабы они пасли бы и работали вместе

с (епископами) на спасение тех, которые должны были быть спасенными»¹⁰¹⁰. Можно заметить, что пр. Симеон не делает четких различий в отношении к апостольскому преданию между разными чинами иерархии и с известной настойчивостью включает в нее монахов, обладающих благодатью Святого Духа, не упоминая, идет ли речь о рукоположенных лицах или нет. Но, с другой стороны, он резко выступает против тех, кто не принимает преемников апостолов, говоря, что они отвергают Самого Бога: «Если кто-нибудь имел бы дерзость презирать или пренебрегать и не принимать в свой дом или ни во что считать то, что он говорит, и отвергать и не принимать со всяким уважением одного только из тех, кого Святой Дух поставил для нас, я хочу сказать – игуменов, пастырей, епископов и учителей, которые носят в себе учения и предания святых апостолов, – разве он не отбрасывает великих Петра и Павла и просто апостольский лик?»¹⁰¹¹ Пр. Симеон объясняет, что мы почитаем апостолов по их участию в нашем спасении: «Мы почитаем апостолов ... потому что они проповедовали Сына Божия, Который сошел на землю, чтобы спасти наш род, и потому что они были посланы Им, чтобы сделать нас сыновьями Божиими и наследниками вечной жизни и причастниками Его несказанных благ посредством Евангелия и святого крещения»¹⁰¹². Поэтому пр. Симеон убеждает нас молиться, чтобы Бог послал нам настоящего духовного отца, соединенного со Христом и вместе с тем хорошо знающего каноны апостольские – это очень важный момент для понимания церковной позиции пр. Симеона. «По причине этого, – говорит он, – нам нужно много рвения, много бдения, много молитв, чтобы не попасть на какого-нибудь обманщика или шарлатана, или лже-брата, или лже-христа, но встретить настоящего наставника и друга Божия, носящего Христа в себе, точно знающего проповедь апостолов, их правила и постановления, догматы отцов и, прежде всего, волю и тайны Господа и Владыки апостолов»¹⁰¹³. Пр. Симеон твердо настаивает на том, что церковная иерархия неповрежденно существует и теперь, что она необходима для спасения, потому что совершает таинства, и что преемники апостолов обладают теми же благодатными дарами, что и сами апостолы. Ничто не

было умалено в Церкви. «То, что делали тогда апостолы и чему научали верующих, то же самое и теперь наши отцы делают с нами без всякого опущения или изменения, и так они нас учат и нас вразумляют. Следовательно, так как они ни в чем не недостаточны по сравнению с апостолами, то они сыновья апостолов и сами апостолы»¹⁰¹⁴. Здесь можно видеть, что в защите священнической власти иерархии пр. Симеон исходит из факта, для него неоспоримого: т. е. из факта действительности таинств и тождества веры с верою апостолов. Поэтому естественно, что он рассматривает отвержение духовных отцов своего времени как отвержение Бога. «Те, которые не принимают их, – говорит он, – и не слушают их слов, услышат Господа, говорящего им: «Воистину, Я говорю вам: отраднее будет жителям земли Содомской и Гоморрской, чем вам» (Мф.10:15). И так как Он им сказал: «Кто вас принимает, Меня принимает, и кто вас слушает, Меня слушает, и кто отвергает вас, Меня отвергает, и кто Меня отвергает, отвергает посланного Меня», ясно, что то же самое случится с теми, кто живет теперь, и с теми, кто будет впоследствии того же рода жизни, как и они. И те, кто их не принимает и их не слушает, но отвергает их, не принимает Христа и не слушает Его, но отвергает Его и Его Отца, посланного Его»¹⁰¹⁵. Пр. Симеон очень категоричен относительно необходимости таинств, совершаемых священниками. «Никто, – говорит он, – не приходит к вере во Святую и Единую Троицу, если не будет научен вере учителем, и никто не крестится без священника, и не становится сам собою причастником божественных тайн. А тот, кто не становится причастником их, никогда не достигнет вечной жизни»¹⁰¹⁶.

Убежденность в том, что иерархия и священники вполне обладают апостольской благодатью, убежденность в действительности и действенности таинств, ими совершаемых, Евхаристии в особенности, убежденность в том, что в Церкви нет ничего недостаточного, не мешала пр. Симеону иметь крайне пессимистическое мнение о современной ему иерархии и священстве. Он находит много причин духовного падения – отсутствие уважения к старшим, привязанность к материальным

благам, нарушение евангельских заповедей, гордость, недостаток любви и т. д. Вот в каких выражениях пр. Симеон описывает состояние, в котором находится Церковь: «Таким образом, вся вселенная (οικουμένη) была наполнена таким заблуждением и таким злом. Нарушение и отвержение одной заповеди разрушило и повергло на землю всю Церковь Христову. Ибо она дошла до такого отсутствия порядка и до такого смятения, что почти нигде не были видны ее общие основы, ни узнано устройство Тела Владычного в нас, но, как бы не имея нашей главы, Христа, ни связанные друг с другом, ни объединенные вместе Животворящим Духом, мы не соглашаемся, каждый в своем чине, быть построенными архитекторами Церкви, оставаясь рассеянными, как бездушное вещество... Мы разделены и разорваны ненавистью и духом гордости, и мы изгнали отличительный знак нашей веры, любовь, говорю я, относительно которой Господь сказал: «По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин.13)¹⁰¹⁷.

Можно, следовательно, сказать, что в 3-м Послании пр. Симеон выражается в несколько отличном тоне и даже содержательно иначе сравнительно с тем, что он пишет в 58-ом Гимне и в Первом Послании о исповеди, где более сосредотачивается на мистических дарованиях и праве разрешительной власти, вытекающем из них. Здесь пр. Симеон хочет сильнее подчеркнуть апостольское преемство, имеющее своим началом Самого Христа, посланного Отцом и пославшего в мир апостолов, которые, в свою очередь, оставили своими преемниками епископов. Картина, поражающая сходством с Посланием св. Климента Римского к Коринфянам¹⁰¹⁸. Хотя пр. Симеон неуклонно настаивает на том, что спасение невозможно без харизматического духовника, все Послание есть ответ на вопрос, как его найти и отличить от лженаставника. Пр. Симеон, однако, озабочен двумя духовными тенденциями, против которых борется, а именно: будто, как он постоянно слышит, в наше время нет более харизматиков или, напротив, будто всякий может быть духовником, даже если он не священник. Пр. Симеон утверждает, что только священники с апостольским

преемством совершают таинства, что нужно слушать, что говорят преемники апостолов, и что они сохраняют до наших дней полноту благодати. Он говорит также, что подлинно духовные люди встречаются и в нашу эпоху и их нужно искать со всем возможным тщанием. Пр. Симеон уклоняется от прямого утверждения, что разрешительная власть принадлежит одним только священникам, но категорически утверждает, что таинства крещения и Евхаристии могут быть совершаемы только священством. Довольно настойчиво включая монахов в апостольское преемство, он не уточняет, однако, идет ли речь о лицах, получивших рукоположение. С более общей и богословской точки зрения пр. Симеон развивает новозаветное учение, что Церковь есть Тело Христа, рожденного от Пресвятой Девы Марии, что Христос ее камень, ее Жених и что она храм, всегда строящийся и всегда незавершенный, вплоть до Последнего Дня, когда она достигнет полноты, но что Святой Дух посылает пророческих мужей для ее обновления, когда она приходит в упадок, главным образом по вине иерархии. Это Послание достаточно ясно показывает, что пр. Симеон был истинным мужем Церкви и всецело ее членом и что его мистические тенденции не мешали ему видеть действительное положение вещей и открыто говорить о нем.

ЧАСТЬ V. НА ПУТИ К ОБОЖЕНИЮ

1. ЭКСТАЗ ИЛИ ИССТУПЛЕНИЕ

Говоря о видениях света у пр. Симеона, мы кратко отметили, что они часто сопровождались духовными феноменами, душевными и даже физическими: потерей сознания, исчезновением ощущения тела, падением на землю и т. д. Обыкновенно подобные состояния называются экстатическими. Мы хотим сейчас рассмотреть их более подробно и понять, каково отношение самого пр. Симеона к этим феноменам, и какое духовное и богословское значение он им придает.

Оба видения света, о которых мы уже говорили ¹⁰¹⁹, отмечены многими экстатическими чертами. Это, во-первых, забвение среды, в которой находишься, и ее материальных нужд. Молодой послушник рассказывает: «Так велико было мое желание и любовное стремление (πόθος) к этому благу (единению с Богом), что при мысли о нем я забывал о всем земном и небесном, и не только об этом, но и о всякой пище и питье и о всевозможном телесном отдыхе»¹⁰²⁰. Далее он рассказывает, как опасался, что не сможет молиться из-за усталости, если он разделит со своим духовным отцом вечернюю трапезу, и думал об этом, «сидя как в исступлении (έξεοτηκώς)" ¹⁰²¹. Таково было его напряженное состояние перед видением света. При виде же его «он падает навзничь на землю»¹⁰²². Он теряет сознание: «Я был поражен неожиданностью чуда и пришел как в исступление. Не только это, но я забыл и место, где стоял, и чем я был и где, крича только «Господи, помилуй», как, приидя в чувства, я узнал, что говорю это»¹⁰²³. Он прибавляет: «Но кто был говорящий... или движущий моим языком, я не знаю... Бог знает. Общался ли я с этим светом в теле или вне тела, знает сам свет»¹⁰²⁴. Рассказывая о видении Георгия, пр. Симеон говорит: «Когда это видение прошло, и юноша ... пришел снова в себя, он находился в состоянии радости и изумления (εκπλήξει)"¹⁰²⁵. А в автобиографических Благодарениях пр. Симеон рассказывает: «(Христос) поставил меня тогда вне мира, я подумал сказать и

вне тела, точно узнать это Ты не дал»¹⁰²⁶. То же ощущение потери тела, со всем тем, что в этом заключается непонятного, описано в следующих строчках: «Взяв меня и взойдя на небеса. Ты совозвел меня, в теле ли, не знаю, вне тела ли, Ты один знаешь, это соделавший. Но после того, как Ты дал мне побыть там с Тобою час, я был поражен величиною славы – чьей и кого я не знаю, и потрясен безмерной высотой, и весь задрожал»¹⁰²⁷. Как мы видим, пр. Симеон находится все время в неуверенности о природе своего экстаза, в теле ли он или вне его, он ни разу не решил этого вопроса. Окончание своего мистического переживания он описывает следующим образом: «Мало-помалу сладкий и добрый Владыка скрылся из моих глаз, я ли удалился от Тебя, или Ты отошел от меня, не знаю. Во всяком случае, я был вновь весь в себе, думая, что я откуда-то пришел и вошел в первое селение (моего тела)»¹⁰²⁸.

Все эти экстатические видения относятся к молодости пр. Симеона и отмечены ею. Однако в других писаниях, относящихся к более позднему периоду, пр. Симеон тоже говорит об экстатических явлениях. Так, в Первом Огласительном Слове, правда, произнесенном, когда ему был всего тридцать один год, пр. Симеон говорит: «Я вспомнил красоту непорочной любви и, внезапно, свет ее оказался в моем сердце, и я был совосхищен ее сладостью, и я потерял внешние чувства, весь отвлеченный умом от жизни, и я забыл то, что было под руками»¹⁰²⁹. Это опять забвение внешнего, хотя и без чувства изумления, сопровождавшего его первые экстатические видения. В другом месте пр. Симеон говорит об экстатическом видении света. Ум, говорит он, «видит сам себя всецело соединенным свету и, видя, сосредотачивается и становится, каким был. Постигает свет в душе и исходит (ἐξίῳταται) из себя, и, исступая (из себя), видит свет издалека, но, обратившись, вновь находится посреди света. И, таким образом, что сказать или что понять в видимом – совершенно не находит ни слов, ни понятий»¹⁰³⁰.

В Главизнах, богословском по характеру и вообще сдержанном произведении, пр. Симеон с силою говорит о физических явлениях, сопровождающих экстатическое видение

света: «Имеющий внутри себя свет Всесвятого Духа, не вынося видеть Его, падает навзничь на землю, кричит и вопиет в исступлении и великом страхе, как видящий и испытывающий вещь выше естества, выше слова, выше мысли. И он становится подобным человеку с внутренностями, откуда-то зажженными огнем. Попадаемый им и не могущий переносить разжжение, он делается как исступленный. И не имея совсем силы овладеть собою, орошаемый же слезами непрерывно и ими прохлаждаемый, только сильнее разжигает огонь желания. От этого он проливает больше слез и, омываемый их излиянием, более светло блистает. Когда же, всецело разжегшись, становится как свет, тогда исполняется сказанное: «Бог, соединяемый и познаваемый богами». И вероятно, насколько Он уже соединился с сочетавшимися с Ним и открылся познавшим Его» ¹⁰³¹. В этом тексте, где видение света, очищение слезами и огнем Духа и обожение объединены в одно экстатическое целое, описано невозможное человеческой природе – вынести встречу с тем, что превосходит природу и разум, без бурной ответной реакции. Экстатическое состояние сравнивается с состоянием человека, который видит ночью молнию из окна своего дома: «Каким образом, когда кто-нибудь стоит ночью внутри дома, причем его двери затворены отовсюду, если он приоткроет одно окно и светлая молния внезапно облистает его со всех сторон, то он, не вынося глазами такой отблеск, предохраняет себя, закрывая вежды, и сосредотачивается в себе; подобно этому, когда душа заключена в чувственных (предметах), если она когда-нибудь высунется вне их умом, как через окно, осияемая молнией находящегося в ней залога, я имею в виду Святого Духа, то, не перенося сияния нестерпимого света, она сразу поражается умом и вся в себе сосредотачивается, убегая, как в дом некий, в чувственные и человеческие (вещи)»¹⁰³².

Описания экстаза довольно часто встречаются в Гимнах. Отметим здесь некоторые из них. Так, пр. Симеон рассказывает, что когда Христос, «Которого он видел издалека», внезапно оказался «весь, как огонь, истинно, посередине моего сердца», он не смог вынести этого явления – «потрясенный чудом и

сильно задрожав, я вышел из себя (ἐξέοτην), весь расслабев, весь в недоумении, и, не терпя неприступность славы, отвратился и убежал в ночь здешних чувств и, покрывшись мыслями, скрылся в них, как войдя в гробницу, и вместо камня возложив на себя это тяжелейшее тело, покрылся им и скрылся, как казалось, от Вездеприсущего, некогда воскресившего меня, мертвого и погребенного. Потому что, затрепетав и не имея крепости видеть Его славу, я предпочел войти и пребывать во гробе и обитать вместе с мертвыми, живя сам в могиле, нежели быть воспламененным и совершенно погибнуть»¹⁰³³. Это все та же тема слабости человеческой природы, неспособной встретиться с Богом, усиленная еще платоновским представлением о теле как о могиле, о теле, составляющем препятствие для видения, но в нем душа, испуганная Божественным, укрывается. Все это изложено у пр. Симеона не как богословское или философское объяснение, но как живой и действительный духовный опыт. Здесь показана реакция тварного существа перед лицом Божества. В другом месте это «цветок любви», как говорит пр. Симеон, который – «восхищает весь мой ум к видению его, не позволяя ему заботиться о чем-либо, причиняющем страх»¹⁰³⁴. Ум восхищен поисками Несозданного, он стремится, но бессилён объять Необъятного, что заставляет его кричать в исступлении: «И я, – говорит пр. Симеон, – увидав сияние и наполненный несказанной радостью, не обрадовался, что увидел, но оно, насытив меня божественной радостью, отлетело и совосхитило с собой мой ум и чувство и всякое мирское желание. И мой ум побежал вслед его и искал поймать вожделением явившееся сияние. Но творение не находило его и не могло оказаться всецело вне творений, чтобы схватить нетварное и неуловимое сияние... И я рыдал и скорбел, и воспламенялся внутренностями, и, как вышедший из ума (ἐκφρων), впадши в исступление (ἐνέκοτάσει), проводил я жизнь»¹⁰³⁵.

Здесь «экстаз» означает скорее исступление ума, чем потерю сознания. Это превышающий человеческие силы порыв к Несозданному, которое недостижимо для человека, если не явится Само: «(Любовь) пришла, как захотела, и в виде

светлого облака упала сверху вся к моей голове и была видима восседающей, и заставляла меня кричать, находящегося в изумлении»¹⁰³⁶. Красота Бога приводит в экстаз. «Дай мне, – молится пр. Симеон, – всегда созерцать Тебя (в свете Св. Троицы), Слове, и хорошо постигать Твою немыслимую красоту, каковая, будучи всем совершенно непостижимой, поражает сильнейшим образом мой ум, иступляет (ἐξίστα) мое мышление и зажигает в моем сердце огонь Твоей любви»¹⁰³⁷. Пр. Симеон молится, чтобы свет, выводящий его из мира и, может быть, из тела, был дарован ему: «Покажи мне снова свет, которого не вмещает мир, но делает вне мира и видимого света, и чувственного воздуха, и неба, и всех чувственных вещей того, кто, Спаситель мой, его созерцает, без тела ли, с ним ли, он, Боже, совсем в это время не знает ... но видит только его, свет незаходимый, постигая недоступную красоту его славы, и, сильно пораженный, не в состоянии узнать или понять образ созерцания»¹⁰³⁸.

Тем не менее, несмотря на моменты неведения, созерцание света в целом является сознательным состоянием: «Одно мы знаем все, посвященные в это, что тогда мы бываем и остаемся поистине вне мира, пока видим (свет), и снова находимся в теле и мире»¹⁰³⁹. Во всяком случае, остается воспоминание восторга: «Но вспоминая о радости и этом свете, и о сладком наслаждении, мы рыдаем и плачем»¹⁰⁴⁰. Это как будто единственное место, где пр. Симеон в буквальном смысле говорит об экстазе, т. е. исходе из тела. Наконец, в 50-ом Гимне пр. Симеон старается понять, что происходит с ним. Он полон ужаса: «Что соделанное Тобою во мне, Боже, – спрашивает он себя. – ... Я держим тьмою и тенью, чувственными вещами и чувством, вещественною тварью, кровью и плотию, и смешиваюсь с ними, несчастный, о Спаситель! В этом состоянии находящегося, несчастного и жалкого, меня, когда я хочу выразиться, удерживает изумление. Я вижу умственно: где, что и как не знаю, так как «как» совершенно невыразимо, а «где» кажется мне известным и неизвестным; известным, потому что во мне видится, и издалека то же самое снова показывается, неизвестным,

однако, ибо увлекает меня с собою в совершенно нигде и никак не находящееся место, и подает мне забвение всего вещественного и видимого, и изводит меня нагим из тела. Что же есть действующее во мне это, о чем я сказал, что вижу? Я не в состоянии сказать»¹⁰⁴¹.

В Нравственных Словах пр. Симеон не ограничивается подробным рассказом о своих духовных переживаниях экстатического характера, в широком смысле этого слова, с их душевными и телесными проявлениями, но выражает также свое отношение к экстатическим состояниям вообще и определяет их духовную ценность. Так, он утверждает, что экстаз есть состояние, свойственное новоначальным, и объясняется оно по большей части слабостью и недостатком опыта. Он настаивает, в частности, на разнице между экстазом святых и тем, что откроется в будущей жизни. Это, собственно, и есть предмет полемики. «Когда (богословы без духовного опыта) услышат, что такой-то святой, бывший в видении Бога и восхищенный умом, совершенно не вспоминая о чем-либо земном, но вместе со всем другим забыл о своем даже теле, пребыл весь прилепленный, всею душою и всеми вместе чувствами, будучи в этом состоянии, они полагают, что нечто такое будет и тогда, то есть в Царстве Небесном. Они совершенно не знают божественных, и невидимых, и непостижимых, и неведомых для помраченных таинств Духа и невидимого Бога и что это восхищение ума свойственно не совершенным, но новоначальным»¹⁰⁴². В качестве разъяснения пр. Симеон приводит пример узника, заключенного в мрачную темницу, который сквозь отверстие увидел солнечный свет. Он им ослеплен, но постепенно привыкает видеть свет, не теряя чувства. «И как человек, – говорит пр. Симеон, – сидящий многие годы в той лишенной света темнице, если случится открыться отверстию в крыше темницы, и он увидит внезапно светлость неба, немного и по величине случившегося отверстия, светлость, которую он никогда не видел и не предполагал, что существует такой светлейший свет, изумление (ἐκπληξις) сразу охватывает его и он находится как исступленный (ἐξεστηκώς), надолго имея глаза (обращенными) вверх и удивляясь внезапно

случившемся с ним; так и внезапно оказавшийся в видении умного света, то есть недавно освободившийся от уз страстей и чувств, поражается и кажется иступленным и не видящим хорошо, собрав, то есть в себя весь ум и удивляясь видению, явившемуся ему, и светлости»¹⁰⁴³. Однако, это состояние пораженности исчезает, когда человек привыкает видеть свет: «И опять, как когда тот (пленник) будет часто и ежедневно поднимать взор к тому отверстию, теперь расширившемуся и сильно освещающему мрачное пространство темницы, которая достаточное время пребывает во свете, привычка видения света понемногу отымает пораженность, таким же образом, как это происходит с нами при (виде) солнца, ибо, по привычке видеть его, мы считаем его достойным пренебрежения, потому что если бы мы никогда его не видели, и оно внезапно было увидено нами, мы закричали бы от удивления; таким же образом бывает и постепенное преуспеяние души, приобретающей привычку видения умного света, она выступает из многого изумления, посвященная в тайну тем самым, что существует нечто более совершенное и высокое, чем это состояние и видение»¹⁰⁴⁴. Это «маленькое отверстие» открывается тому, кто исполнением заповедей и подвижническими трудами становится достойным созерцания умного света. «Увидя его, – говорит пр. Симеон, – душа вся, всецело исступает из себя (ἐξίσταται), вся поражается, видя новое чудо и то, что до сих пор никогда не видела; в этом она и пребывает, как бы восхищаемая на небо и вынуждаемая там быть и постигать его непостижимость, особенно созерцая его день и ночь и научаясь отсюда, что он невечерний, что он является беспредельным и невыразимым. Поэтому она не хочет возвратиться в темницу и вообще вновь видеть то, что в ней»¹⁰⁴⁵. «Итак, это, – замечает пр. Симеон, – ... является началом для вступающих в благочестие и недавно приступивших к подвигам добродетели»¹⁰⁴⁶. «Когда он, следовательно, – продолжает пр. Симеон, – пребудет долгое время безвозвратно в этом созерцании, сам не зная как, открывается ему – не знаю, небо ли, не знаю, око ли его сердца, и это скорее, чем то, не знаю, что сказать, силою этого света, и

вовнутрь дома его души, хочу сказать – обителища, входит тот свет, чудный и сверхсветлый, освещая его умеренно, то есть насколько природа вмещает. Пребыв опять-таки долгое время в этом, он рассматривает такое явление как обычное, из-за его постепенного возникновения и как всегда пребывающее с ним»¹⁰⁴⁷. Это уже не экстаз, но неизреченное созерцание: «Он научается чудесам на чудесах, и тайнам на тайнах, и созерцаниям на созерцаниях, освещаемый (видением), так сказать, ежечасно, и видя, и разумея, и посвящаясь. И если он захочет написать все это, ни бумаги, ни чернил не хватит ему, не достанет и времени, думаю, если станет объяснять это подробно. Вернее же, как он сможет написать то, что не может быть сказано, ибо несказанное и совершенно неизреченно?»¹⁰⁴⁸ Но это вполне сознательное состояние: «Впоследствии этого он тогда пребывает во свете, скорее со светом, и не в экстазе находится, но видит самого себя и ближних, в каких они состояниях»¹⁰⁴⁹.

В заключение мы можем сказать, что экстаз у пр. Симеона является довольно частым духовным состоянием, тесно связанным с видением света. Относясь скорее к началу духовной жизни, когда душевные силы еще слабы и душе не достаёт опыта, экстаз является результатом нашей неспособности видеть божественный свет, не испытав потрясения телесно и душой, которая, будучи тварной, поражена встречей с божественной несозданной действительностью. В этой стадии экстаз выражается такими душевно-телесными явлениями, как потеря сознания, потеря ощущения нашего тела, под действием экстаза человек кричит, с силою бросается на землю, катается по земле, место, где он находится, исчезает. Но есть ли это действительный исход из тела и восхищение души на небо, происходит ли экстаз в теле или вне его? Пр. Симеон не может дать себе в этом отчета. Экстаз, когда он проходит, оставляет чувство сильной боли, но, вместе с тем, воспоминание несказанной радости и духовного наслаждения. Оно сопровождается слезами, обыкновенно сладкими и обильными. Природа его, однако, остается непонятной, так как мы не в состоянии постичь, что происходит

и где, в нас ли, или вне нашего тела. У святых, однако, и у тех, кто приблизился к совершенству, экстаз в его бессознательном и буйном виде уступает место сознательному и ясному постоянному созерцанию Бога, преисполненному несказанных тайн. Это еще более верно относительно видения будущего века¹⁰⁵⁰.

2. БЕССТРАСТИЕ

Среди духовных состояний, о которых пр. Симеон часто говорит и которые считает проявлением наивысшего духовного совершенства, важное место принадлежит бесстрастию (απάθεια). Термин этот стоического происхождения, но более положительный смысл получил у христианских писателей, которые пользуются им, начиная с христианской древности (Иустин, Климент Александрийский, Евагрий, Максим Исповедник и др.)¹⁰⁵¹. На современный русский язык его можно перевести как «свобода от страстей». У стоиков он означал скорее «невозмутимость». Пр. Симеон усвоил понятие святоотеческого наследия, но, как всегда, придал ему свой личный отпечаток.

Так, в Главизнах пр. Симеон дает определение бесстрастия, понимаемого им как внутреннее освобождение от воображения и сверхчувственное созерцание. «Я называю бесстрастием, – говорит он, – (если) не только стать вне действия страстей, но и быть чуждым их желания. И не только это, но и обнажить ум от мысли о них, так что, когда хотим – бываем выше небес, ставши вне всех видимых и невидимых (вещей), как бы когда наши чувства заключаются и наш ум ступает в сверхчувственное, причем чувства силою увлекаются им, как некий орел (увлекает) свои крылья»¹⁰⁵². Как мы видим, пр. Симеон настаивает на положительной стороне бесстрастия – не только обнажение, но и возвышение. Пр. Симеон продолжает, описывая состояние сердечной чистоты, отрывающее нас от всего земного и дающее жить в раю созерцания. «То сердце, – говорит он, – называется и является чистым, которое не находит в себе никакой мысли или житейского помысла, в Боге так возлежащее и соединенное с Ним, что ни скорбей жизни вспоминать, ни ее радостей, но пребывать созерцанием (θεωρία), как в третьем небе, и восхищаться в рай, и видеть залогов обещанных святых благ, и в самих вечных благах отсюда удостоверяться по-возможному для человеческой природы. Это поистине является признаком и показателем чистого сердца

верным, в чем всякий узнает меру чистоты и, как в зеркале, видит самого себя»¹⁰⁵³. Пр. Симеон утверждает, что люди, достигшие такой степени сердечной чистоты, существуют и сейчас, хочет подтвердить это Священным Писанием: «И теперь существуют бесстрастные и святые и исполненные божественного света, живущие посреди нас, настолько умертвившие свои земные члены от всякой нечистоты и страстного желания, что не только от самих себя не помыслят когда-нибудь или сотворят дурное стремление, но и когда они к этому другими привлекаются, то не претерпевают какого-либо изменения в присущем им бесстрастии, знали бы это приписывающие им безумие и не верящие им, когда те учат в мудрости Духа о Божественных вещах, если бы они знали Божественные слова, ежедневно читаемые и певаемые ими. Ибо если бы они были вполне сведущи в Священном Писании, они верили бы сказанному Богом и дарованным нам благам; но как они из-за своего самомнения и нерадения непричастны таковым благам, то они и оклеветывают приобщившихся им и учащих о них, не веря им»¹⁰⁵⁴.

Следовательно, отсутствие собственного духовного опыта не позволяет большинству людей понять природу бесстрастия и допустить, что оно возможно. Пр. Симеон более подробно рассматривает этот вопрос в Нравственных Словах. Он говорит, что «намеревающийся говорить о бесстрастии должен иметь зрачки души, то есть чувства, освобожденными от всякого дурного желания и страстной мысли, чтобы, стужаемый умом чем-нибудь из таковых, он не был бы в силах ясно воззреть на высоту чистоты и на ее глубину или ясно высказать и подобающим образом понять множество ее действий (ἐνεργειών) и дарований»¹⁰⁵⁵. Пр. Симеон, следовательно, различает два рода лиц, говорящих о бесстрастии. Во-первых, самих бесстрастных: «Обладающие бесстрастием, то есть любящие его и сильно любимые им, и ненасытно о нем беседующие, они становятся из-за него еще более бесстрастными, воспламеняемые его желанием»¹⁰⁵⁶. С другой стороны – не имеющие этого опыта и еще рабы страстей, основывающиеся исключительно на ложном знании. Они не

только не просвещаются, говоря о бесстрастии, но «лишаются и того мира, который они думали раньше иметь» ... «Это же происходит с ними потому, что они совершенно не имеют опыта умного чувства и созерцания и всесодействующего действия его, но размышляющие по догадкам и по аналогии и в различных и многообразных мыслях о нем, то так, то иначе литературно высказываются, напыщенные ложным знанием»¹⁰⁵⁷. Возражая против этих поверхностных суждений, пр. Симеон снова утверждает, что достигнуть бесстрастия возможно, хотя это и редкое явление: «Я хочу, чтобы вы все знали, что святых много, а бесстрастных мало. И кроме этого, что существует большое различие между ними»¹⁰⁵⁸. Таким образом, для пр. Симеона бесстрастие выше святости, вернее, оно является высшей степенью святости.

Пр. Симеон подробно пишет также о различных степенях бесстрастия. «Одно дело, – говорит он, – бесстрастие души и другое – бесстрастие тела, ибо первое освящает и тело, а второе само по себе никакой пользы не приносит тому, кто его имеет»¹⁰⁵⁹. Пр. Симеон перечисляет добродетели, вытекающие из бесстрастия, всегда различая между внутренними добродетелями и их внешним выражением, неуклонно оценивая выше то, что внутри, так как это источник внешнего. Например: «Одно (дело) смиренно говорить, а другое смиренно мыслить; и одно (дело) смирение и другое цвет смирения, и другое плод его, и его плода красота и сладость, и другое его действия»¹⁰⁶⁰. И наконец, пр. Симеон подходит к тому, что считает высшей степенью бесстрастия: «Я полагаю, что несравненно выше пребывать во всецелом забвении того, что пришлось пострадать, и никогда не вспоминать ни отсутствующих, ни присутствующих обидчиков или иным способом причинивших зло, но, наоборот, скорее относиться к ним без какой-нибудь другой мысли, как в разговорах, так и в совместных трапезах»¹⁰⁶¹. Преподобный заключает: «Все это дела и действия ходящих во свете мужей; а те, кто понимает, что находится вне таких и подобных дел, пусть не заблуждается и не обманывает себя, но да знает наверно, что ходит во тьме»¹⁰⁶².

Достигшие высших степеней бесстрастия получают от Бога невыразимые дары. Бог дает их «любящим Его и живущим на земле, как на небе, и сущим в смерти, как уже почтенным бессмертием, и ходящим во тьме, как во дне и в незаходимом свете. И дышащим в этом грязном теле, как имеющие в раю сладости древа жизни посередине его, более того, (как имеющим) самую пищу ангельскую, небесный хлеб, коим все невещественные небесные силы питаемые бессмертно оживляются. Таковые, даже вращаясь посреди мира и мирских вещей, поистине вопиют с Павлом: «Наше жительство находится на небесах», где пребывает святая любовь, соединяемая со возлюбленными и богато их облистаящая, содействующая их бесстрастными и подлинно ангелами»¹⁰⁶³. Бесстрастие, понимаемое как добродетель ангелов, связано здесь со светом и любовью. Эта тема еще отчетливее раскрыта в следующем отрывке, где при помощи образов солнца, луны и ее сияния пр. Симеон показывает действие любви и бесстрастия. «Вообрази, итак, вместе со мною, – говорит он, – небо, каковым оно бывает в ясную и безоблачную ночь, и посмотри со мною на диск луны, весь наполненный ясным и чистейшим светом, а вокруг нее часто бываемый круг около нее. И, рассмотрев это хорошо, перейди умом к тому, о чем я намерен говорить снова. Каждый святой, когда еще находится в теле, похож на небо, а сердце его похоже на диск луны. А святая любовь является всесодействующим и всемогущим светом, много и несравненно более светлым солнечного этого света. Каковая (любовь), касаясь их (святых) сердец и ежедневно возрастая, совершенно их наполняет, так как она никогда не прекращается, как свет луны, но всегда вся полна света, сохраняемая ревностью и добрыми делами святых. А святое бесстрастие – как круговидный венец и как скиния, носящая их посередине и лелеющая их, отовсюду покрывает, и охраняет, и соблюдает неувязленными от всякой дурной мысли, не говоря уже от греха, и делает неповрежденными и свободными от всех врагов, и не только это, но и неприступными для противников содействует»¹⁰⁶⁴. Можно вывести из этих образов, что бесстрастие понимается пр.

Симеоном если не как безгрешность, то, во всяком случае, как сила, отталкивающая всякое искушение в действиях и мыслях.

6-е Нравственное Слово в большей своей части посвящено теме бесстрастия, причем вопрос рассматривается полемически. Это не столько описание духовного состояния бесстрастия или путей, к нему ведущих, сколько полемика против тех, кто отрицает возможность достичь его и в бесстрастии пребывать. Аргументация противников может быть сведена к следующему: «Что Бог бесстрастен, говорят они, мы знаем, но мы высказываем сомнения не о Боге, а о человеке»¹⁰⁶⁵. Нужно признать, что такое возражение не лишено силы, но пр. Симеон, со всей присущей ему энергией, старается опровергнуть его. «Часто я разговаривал со многими мирскими людьми, – так начинает пр. Симеон свое Слово (подобно тому, что он говорил о тех, кто отрицает возможность плакать при каждом причащении) ¹⁰⁶⁶, – и между нами возникали некоторые споры, я имею в виду – о страстности (επιπάθειας) и бесстрастии, причем я слышал, что почти все говорили, – не только несовершенные в смысле добродетели и благочестия, но и те, кто кажется совершенен в добродетели и обладает именем и большой известностью в мире, – что невозможно человеку взойти на такую высоту бесстрастия, чтобы беседовать и совместно есть с женщинами и не испытывать никакого вреда, ни какого-нибудь движения или осквернения потерпеть втайне. Когда я сам услышал об этом своими ушами, я наполнился большой печалью и вынуждаю себя рыдать и плакать из сочувствия к тем, кто так говорит, точно зная, что они не по какой другой причине это говорят, как по большому неведению благодатных дарований Божиих. Потому что, если бы они не были лишены подлинного бесстрастия и не покрывались бы тьмою страстей, и не были бы рабами удовольствий и плотских хотений, то они не были бы в неведении о животворящей мертвости Иисуса, даруемой членам Его святых, и не неверовали бы» ¹⁰⁶⁷.

В этих полемических строчках, направленных против людей, лишенных подлинного духовного опыта, бесстрастие преимущественно понимается как совершенная неуязвимость

для искушения, которая есть последствие живоносной смерти Иисуса, духовный плод ее. Бесстрастие есть, следовательно, благодатный дар, вручаемый святым. Пр. Симеон иронизирует поэтому над людьми, которые, «находясь в страстях, думают достичь бесстрастия, будучи всецело грехом и ставшие им, и которые убеждают себя, что одних человеческих похвал достаточно для добродетели и святости; таким же образом, отрекаясь от бесстрастия, они хотят быть и называться святыми без него, как приобретшие святость от человеческих похвал»¹⁰⁶⁸. Пр. Симеон вновь утверждает возможность достижения абсолютного бесстрастия и даже видит в нем цель всякой аскезы: «Ибо что возможно кому бы то ни было из истинно подвижающихся прийти в такую свободу и ставшему однажды причастником благодати Божией достичь бесстрастия души и тела, так, чтобы не только, когда он ест совместно с женщинами и разговаривает с ними, оставаться несмущаемым и бесстрастным, но и когда возвращается посреди городов и слышит поющих и играющих на гитарах, и видит смеющихся и танцующих и забавляющихся и не испытывает никакого вреда – об этом свидетельствует все Писание, и вся история и деяния святых приводят такого рода свидетельства, и ради этого совершается благочестивыми людьми всякое подвижничество действие и всякое злострадание»¹⁰⁶⁹. Однако, несмотря на необходимость подвигов и умерщвления плоти, бесстрастие остается даруемой Богом благодатью.

Ссылаясь на жития святых, пр. Симеон стремится доказать, что то, что он говорит о бесстрастии святых, не является его личной выдумкой, но традиционным учением Церкви. Он называет, далее, пути, ведущие к бесстрастию, прежде всего отречение от мира и от собственной воли, вообще крайняя строгость жизни. Душа должна следовать заповедям Божиим, «как если бы она ходила в воздухе по канату»¹⁰⁷⁰. Это как бы «преследование» Бога, завершающееся, после драматических потерь и новых обретений, бесстрастием, соединяющим с Богом и обожающим¹⁰⁷¹. Невозможность для бесстрастного впасть в искушение является только следствием его единения с Богом. «Как невозможно, – говорит пр. Симеон, – чтобы солнце,

сияющее в грязи, осквернилось когда-либо в лучах, так (невозможно), чтобы душа или мысли Бога носящего, облагодатствованного человека могли оскверниться, даже если случится его чистейшему телу валяться, так сказать, в грязи тел, что несвойственно благочестивым людям; не только это, но даже, если он будет заключен вместе с тьмами неверных, и нечестивых, и оскверненных и, нагой телом, соединится с ними, нагими, он не повредится в вере, и не разлучится со своим Владыкой, и не забудет Его красоты. Подобные случаи часто бывали (во времена) мучеников и святых»¹⁰⁷². Отрицать это – все равно что говорить, что Христос, живущий в святых, становится сообщником греха. «Если ты еще не веришь, – говорит пр. Симеон, – и колеблешься, смотри, против Кого ты делаешь обвинения и Кого ты называешь соучастником греха? О, какая дерзость! Ты говоришь, что имущие Христа живущим и обитающим в себе окрадываются сердцем к наслаждению? Итак, по-твоему, Христос стал общником греха? Тот Кто не сделал греха, и лукавства не нашлось в Его устах, Тот Кто берет на Себя грехи мира и очищает от всякой страсти соединившиеся с Ним души?»¹⁰⁷³

Пр. Симеон говорит о человеке, ставшем действительно бесстрастным и освобожденным от мира и плоти и принадлежащем уже будущему веку: «Ставши таковым, ты не будешь уже жить для самого себя, но увидишь себя ставшим мертвым для мира, как носящий мертвую и совершенно не действующую для греха плоть, живущим же одному Богу, как Им действуемый и движимый... И отныне ты не будешь делать разницы между мужчиной и женщиной, и не потерпишь вреда от этого, как уже получивший состояние, согласное с природой, и как не смотрящий противоестественно на создания Божии; но пребывая вместе и разговаривая с мужчинами и женщинами и обнимая их (ἁσπαζόμενος), пребудешь неповрежденным и неподвижным на твоём естественном пребывании и стоянии и будешь смотреть на них, как на ценных членов Христа и как на храмы Божии, и так внимать им»¹⁰⁷⁴.

Для пр. Симеона бесстрастие является естественным состоянием человека, такого, каким он был создан. Оно дает

человеку видеть других согласно с природой. Но в непосредственно следующих строках видна мудрость и духовный реализм пр. Симеона, смягчающего максимализм своих утверждений. «Прежде же чем достигнуть такой меры, – говорит он, – и увидеть в твоих членах животворную мертвость Иисуса и Бога, ты поступишь хорошо, если будешь избегать причиняющих вред лиц, в которых нет никакой причины зла, но из-за живущего в нас прародительского греха мы увлекаемся и прельщаемся (ими) в неуместные желания»¹⁰⁷⁵. Можно сказать, что пр. Симеон допускает здесь, что, кроме совершенных и грешников, существуют еще люди, добивающиеся совершенства, но не достигшие его, и что они тоже христиане, хотя иногда может показаться, что пр. Симеон отрицает это.

В Огласительных Словах пр. Симеон говорит, что бесстрастие является плодом молитвы и благочестивого чтения и что оно процветает благодаря слезам покаяния¹⁰⁷⁶. Кроме того, показывает тесную связь бесстрастия с любовью¹⁰⁷⁷. Только бесстрастный способен наставлять или духовно руководить, так как «никакой страстный (человек) никогда не сможет бесстрастно различать действия братьев, как слепой не может рассмотреть чувственные вещи, даже если он их держит в руках»¹⁰⁷⁸. Однако тот, кто достиг степени совершенного бесстрастия, видит всех людей святыми, облеченными во Христа. «И не только они сами, – говорит о них пр. Симеон, – становятся святыми и находятся как бестелесные в теле, но и всех других верных видят как святых; и не только как святых, но как облеченных во Христа и ставших Христами... Потому что достигший такой меры видит ... всех, как Христа, и любит, как Христа, почитает, как Христа, и не презирает никого из считающихся у нас ничтожными и маленькими, но и не ненавидит, не поносит, не злословит, не клеветает никого и не терпит слышать клеветников»¹⁰⁷⁹.

В Гимнах пр. Симеон говорит о бесстрастии не только как о полном освобождении от телесного порабощения, но и как о любви к небесной красоте, как о духовном хотении. «Вот он, – говорит он, – муж желаний Духа, он может, приближаясь телом к телам, духом быть святым, потому что вне мира и этих тел нет

желания плотской страсти, но некое бесстрастие. Облобызавший его и приобретший от лобзания жизнь, если даже ты видишь его якобы безобразничающего и как бы самого устремляющегося к действию, знай, что это делает мертвое тело. Я не говорю, что без души, посредством которой оно движется, но вне дурного желания, ибо сладость доброго бесстрастия и из него неизреченно лобызающий меня свет восхищает, изводя из себя, весь мой ум и, держа его обнаженным невестественною рукою, не позволяет мне отпасть от его любви или помыслить страстную мысль, но обнимает непрестанно, и вожделение воспламеняет мою душу, и нет во мне другого чувства. Ибо насколько самый чистый хлеб более ценен и сладок, чем навоз, настолько несравненно более (сладки) для вкушающих здраво горняя нежели дольняя»¹⁰⁸⁰. Здесь можно заметить своего рода олицетворение бесстрастия, о котором говорит пр. Симеон, и то, насколько его язык полон выражений божественной любви, как «обнимать», «лобзать», «вожделение» и т. д., любви, которую он отличает и противопоставляет земной любви. Можно также видеть, насколько его изображение христианского бесстрастия далеко от стоического понимания бесстрастия, т. е. отсутствия всякого чувства, чего-то чисто отрицательного. В другом гимне пр. Симеон пользуется подобными образами и выражениями для описания своего единения с бесстрастием¹⁰⁸¹. Наконец, чтобы показать, что его утверждения о возможности достижения совершенного бесстрастия не лишены реализма даже для нынешнего времени, пр. Симеон приводит в пример своего духовного наставника, пр. Симеона Благоговейного, то есть современника, осуществившего в своей жизни идеал бесстрастия, освобождения от страстей и нечувствительности к искушениям в их самом крайнем и явном выражении. «Таковым был, – говорит пр. Симеон, – и теперь, в последние времена, святой Симеон, Благоговейный Студит. Он не стыдился членов всякого человека, ни видеть нагих, ни быть видимым нагим, ибо он имел всего Христа, весь он сам был Христом, и он всегда видел, как Христа, все свои члены и члены всякого другого, по одному и все. И он оставался неподвижным, неповрежденным и

бесстрастным, так как был весь Христом и видел Христом всех крещеных и облекшихся во всего Христа»¹⁰⁸². Пр. Симеон ополчается против тех, кто не понимает, что Христос дарует бесстрастие: «А если ты голый, и плоть прикоснется плоти, и ты становишься женонеистовым, как осел или жеребец, то как ты смеешь оклеветывать святого и кощунствовать на Христа, с нами соединившегося и давшего бесстрастие Своим святым рабам?»¹⁰⁸³

Ничего удивительного, что эти несколько двусмысленные оправдания «нудистских подвигов» пр. Симеона Благоговейного, утверждение неуязвимости бесстрастных для искушений, утверждение совершенного бесстрастия как цели христианской жизни смущали многих современников пр. Симеона, ибо противоречили слабости человеческой природы. В частности то, что он говорил относительно встреч с женщинами, находя, что можно есть вместе с ними, вызвало негодование его ригористических противников как несовместимое с монашескими правилами и преданием. Нужно, однако, сказать, что пр. Симеон был прав, когда указывал, отстаивая свои взгляды, на древних святых, жития которых содержат случаи, гораздо более способные вызвать соблазн, чем все, что рассказывает пр. Симеон о своем духовном наставнике. Мы имеем в виду главным образом житие пр. Симеона Салоса, антиохийского юродивого во Христе, жившего в шестом веке¹⁰⁸⁴. Он оставался бесстрастным во всех искушениях, которых иногда искал сам¹⁰⁸⁵.

Но пр. Симеон Новый Богослов совсем и не защищает «христианский нудизм», единственное, что он хочет сказать, это то, что бесстрастный не будет внутренне смущен ни при каких обстоятельствах, так как соединен со Христом, дарующим бесстрастие. Он хотел также защитить память своего духовного наставника, пр. Симеона Благоговейного, бывшего для него образцом совершенного бесстрастия. Но для менее совершенных, он сам говорил это, следует избегать соблазна, и другого рода поведение было бы противно христианским нравам. Что же касается совершенного бесстрастия, то пр. Симеон был убежден, что оно есть следствие живоносной

смерти Христа Иисуса, разделив которую ветхий плотский человек умирает и воскресает как новый человек. И это еще в земной жизни и сознательно. Отрицать бесстрастие – это все равно, что подвергать сомнению спасительное дело Христа.

Во всяком случае, несмотря на некоторые преувеличения в формулировках, учение о бесстрастии составляет неотъемлемую часть духовного наставления пр. Симеона о вечной жизни, которая начинается уже здесь. Заслуга пр. Симеона, в частности, в том, что он показал положительные свойства бесстрастия.

3. БОЖЕСТВЕННЫЙ ЭРОС

В творениях пр. Симеона, в Огласительных Словах, Богословских и Нравственных Словах, Гимнах особенно, довольно часто встречается слово «эрос» (έρως), обычно переводимое на церковно-славянский язык словом «рачение». Мы избегаем такого перевода, так как слово «рачение» в русском языке малопонятно и почти не употребляется. Переводить всегда как «эрос» тоже нежелательно, ибо такой перевод опускает различие между человеческой и божественной любовью и может вызвать смущение. С другой стороны, переводить просто как «любовь» тоже неточно, так как по-гречески этому слову соответствует слово αγάπη, имеющее, как мы увидим, несколько другой смысл. Поэтому мы обыкновенно переводим «божественный эрос» – так лучше передается смысл этого выражения у пр. Симеона и сохраняется его своеобразие. Впрочем, мы делаем это не систематически. В настоящей главе мы постараемся рассмотреть, что пр. Симеон говорит о божественном эросе, оставляя изучение любви (αγάπη) до другой главы.

Различие между словами эрос и любовь не всегда ясно у пр. Симеона. Иногда он употребляет оба слова в одном и том же отрывке. Так, в Огласительном Слове, озаглавленном «О любви» (Περί αγάπης), пр. Симеон, восхищенный созерцанием ее красот, в восторженном гимне обращается к божественной любви и стремится выразить в образах человеческой любви свое духовное желание и свои чувства, подчеркивая, однако, противоположный характер той и другой любви. «О любовь всевожденная, – говорит он, – блажен, кто обнял тебя, потому что он уже не пожелает страстно обнять земную красоту. Блажен, кто сплелся с тобою в божественном эросе (ἐξ έρωτος θείου), ибо он отречется от всего мира и нисколько не осквернится, приближаясь ко всякому человеку. Блажен поцеловавший твои красоты и насладившийся ими от безграничного вожделения, потому что он душевно освятится от пречисто капающей от тебя воды и крови. Блажен обнявший

тебя с вожделением, потому что он изменится духовно добрым изменением и душевно возрадуется, так как ты радость несказанная. Блажен стяжавший тебя, потому что он сочтет за ничто сокровища мира, так как ты богатство истинно неистощимое. Блажен же и трижды блажен тот, кого ты приняла, ибо он будет в видимом бесславии более славным, чем все прославленные, и более почитаемым, чем все почитаемые, и более уважаемым. Достоин похвалы следующий за тобою, более достоин похвалы нашедший тебя, еще блаженнее возлюбленный тобою, принятый тобою, вселившийся в тебя, наученный тобою, напитавшийся тобою, пищею, Христом бессмертным, Христом Богом нашим»¹⁰⁸⁶.

В этом отрывке отличие божественного эроса от святой любви неясно, но можно сказать, что вообще он описывается у пр. Симеона как пламенное духовное желание, противопоставляемое земной любви, как земная красота противопоставляется красоте небесной. В Гимнах пр. Симеон выражает эту противоположность так: «Недоуменна красота Твоя, несравнен вид, прекрасность несказанна, выше слова слава, нрав благой и кроткий, Владыка Христе, превосходит мысли всех земнородных и поэтому вожделение (πόθος) и любовь к Тебе побеждает всякую любовь и вожделение смертных (людей). Насколько Ты возвышаешься над видимыми, Спасе, настолько вожделение Тебя больше и покрывает всякую человеческую любовь, и отвращает от эроса плотских наслаждений, и быстро отталкивает все желания. Потому что действительно страстное желание есть тьма и глубокая ночь, действие постыдных грехов, а эрос к Тебе и любовь, Спаситель, есть свет»¹⁰⁸⁷. Здесь, как и в следующих строчках, пр. Симеон одновременно пользуется обоими словами: αγάπη (любовь) и έρως (эрос), и как будто не видит разницы между ними. Но ясно, что он говорит о пламенной любви к Богу. Так, он продолжает: «Поэтому, восходя в боголюбивых душах, (любовь) сразу производит день бесстрастия, Боже мой, отгоняя тьму страстей и наслаждений. О чудо, о необычайное дело Высочайшего Бога и сила тайн, скрытно совершаемых!»¹⁰⁸⁸ В противоположность этому, мы совершаем тяжелый грех, отдавая члены нашего тела

бесам, так как мы всецело члены Христовы. «И будучи, Владыка, Твоими членами святого Владыки всего, несомненно святыми (членами) Самодержавного Владыки, мы не страшимся бросать их по своей воле лукавым бесам на бесчестные дела греха»¹⁰⁸⁹.

Желание и любовь к Богу никогда не могут быть удовлетворены, мы всегда желаем любить еще больше. Но парадоксальным образом невозможность любить, как желаешь, производит чувство, что эта любовь совершенно потеряна. Этот парадокс удивляет пр. Симеона. «Слыхал ли ты когда-нибудь таковую вещь? – спрашивает он. – Ибо вожделение возжигает вожделение и огонь питает пламя, но во мне это не так, но как – не могу сказать. Преизобилие эроса гасит мой эрос, потому что я не люблю (έρῶ), сколько хочу, и мне мыслится, что я совсем не стяжал божественного эроса. Ища же ненасытно любовь (έρáν), сколько желаю, я теряю также и тот эрос к Богу, который я имел, о чудо! Как тот, кто имеет сокровище и сам сребролюбец, так как он не имеет всего, ему кажется, что он совсем ничего не имеет, даже если он имеет много золота, так и мне представляется, что я страдаю, жалкий, в том, что я не вожделею, как хочу, во всяком случае не насколько хочу, и мне кажется, что совсем не вожделею. Таким образом, вожделеть, сколько хочу, есть вожделение выше вожделения, и я насилую мою природу любить выше природы, но природа, изнемогая, лишается и той силы, которую имеет, и тогда парадоксально еще более умерщвляется живой эрос, потому что он живет во мне и процветает»¹⁰⁹⁰. В другом месте пр. Симеон говорит об искании Бога, Которого он любит: «Я искал Его, Кого вожделел, Кого (пламенно) возлюбил (ήράσθην), прекрасной красотой Кого я был ранен, я воспламенялся, я горел весь, сожигался»¹⁰⁹¹. Это огонь божественной любви: «Ты освещаешь меня сиянием бессмертия, и я поражаюсь и горю внутренне, желая поклониться Тебе Самому»¹⁰⁹². Пр. Симеон ранен красотой Бога: «Ибо, видя Тебя, я ранен внутри сердца, и видеть Тебя я не имею силы, и не видеть не переносу. Неприступна Твоя красота, неподражаем вид, несравнима Твоя слава, и кто когда-нибудь видел Тебя или смог видеть Тебя всего, Тебя, моего

Бога?»¹⁰⁹³ Пр. Симеон описывает в брачных образах свое соединение с олицетворенным бесстрашием: «Было со мною молниевидное бесстрашие и соединялось всегда, понимай меня духовно, это читающий, да не осквернишься жалким образом! соделывающее во мне невыразимое наслаждение соития (συνουσίας) и беспредельное вожделение брака, божественного соединения, которому и я приобщившись, стал бесстрастным, разжегшись наслаждением, воспламенившись вожделением его и причастившись света, да стал светом»¹⁰⁹⁴. Здесь следует отметить, с какой силою пр. Симеон предостерегает читателя против всякого плотского истолкования этих образов, понимаемых им духовно. Пр. Симеон допускает возможность падения после этого состояния Божественного единения. «Охладев, как железо, – говорит он, – я стал черным, и, замедлив лежать (на земле), я принял ржавчину»¹⁰⁹⁵

В подобных же брачных образах пр. Симеон говорит о мистическом единстве с Творцом мира, Которого он тогда всецело имеет внутри себя: «Я сижу на моем ложе, будучи вне мира и находясь внутри моей келии, вижу находящегося и бывающего вне мира, с Кем я и говорю, осмелюсь сказать, и Кого люблю (φιλώ) и Он меня любит, хорошо питаюсь одним созерцанием и, соединяясь с Ним, превосхожу небеса. И я знаю, что это истинно и достоверно, но где тогда находится мое тело, я не знаю. Знаю, что нисходит Тот, Кто неподвижен; знаю, что видится мною Тот, Кто невидим; знаю, что Тот, Кто отделен от всего творения, принимает меня внутрь Себя и скрывает в Своих объятиях, и тогда я нахожусь вне всего мира. Я же опять, смертный и малый в мире, вижу внутри меня всего Творца мира, и я знаю, что не умру, будучи внутри жизни, и имею всю жизнь, текущую внутри меня. Он в моем сердце, но Он и на небе, здесь и там Он видим мною, одинаково блистая. Как же все это происходит, как бы смог я это понять, как бы смог я высказать тебе то, что я постигаю и вижу? Потому что это действительно неизреченно и совершенно несказанно»¹⁰⁹⁶. О том же, но в более сильных выражениях, пр. Симеон говорит в другом Гимне, прибавляя, что его лицо сияет тогда, как лицо его

Возлюбленного: «Он находится внутри меня, блистая, как молния, внутри моего жалкого сердца, отовсюду облистая меня бессмертным сиянием, озаряя все мои члены лучами, весь сплетаемый со мною, лобызает меня всего и всего отдает Себя мне, недостойному, и я наполняюсь Его любовью (αγάπης) и красотой и насыщаюсь наслаждением (ηδονής) и божественною сладостью. Причащаюсь света, приобщаюсь и славы, и мое лицо сияет, как моего Вожделенного, и все мои члены становятся светносными»¹⁰⁹⁷. В этом состоянии единения пр. Симеон ощущает себя большим, чем весь мир: «Тогда я делаюсь более прекрасным, чем прекрасные, более богатым, чем богатые, и я становлюсь более могущественным, чем могущественные, и большим царей, и значительно более почитаемым всего видимого не только на земле и тех, кто на земле, но и неба, и всего, что на небе, имея Творца всего»¹⁰⁹⁸.

В Нравственных Словах пр. Симеон много говорит о пути человека к Богу, о долгом пути, в конце которого человек падает истощенным. И тогда Бог, столь желаемый, появляется и вводит его в брачный чертог, где он участвует в мистическом браке. Так, после того, как он встретился с Богом в исполнении заповедей, «когда Тот скрывается от его глаз, приидя в замешательство, он снова начинает путь сначала, бежит сильнее, напряженнее, увереннее. Смотрит вниз, идет сосредоточившись, памятью воспламеняется, вожделением горит, надеждою снова увидеть Того зажигается. И когда, много бежав, сильно устает и не в состоянии достичь (цели), но даже совсем упадет не в силах бежать, тогда видит, за Кем он гнался, и достигает убегающего, и схватывает вожделенного, и становится весь вне мира, и забывает весь мир, сочетается с ангелами, смешивается со светом, вкушает жизнь, сплетается с бессмертием, находится в наслаждении сладости, восходит на третье небо, восхищается в рай, слышит неизреченные глаголы, входит в брачный чертог (νυμφώνα), приходит к брачному ложу (παιτόν), видит жениха, становится участником духовного брака, наполняется мистическою чашею, тельцом упитанным, хлебом живым, питием жизни, непорочным агнцем, умопостигаемой манной, наслаждается всеми теми благами, на которые даже ангельские

силы не смеют взглянуть без страха»¹⁰⁹⁹. В этом отрывке нас особенно интересует Бог как объект желания человека и единение с Ним в духовном браке. В другом месте пр. Симеон снова возвращается к этой теме, вдохновляясь евангельской притчей и толкуя ее как относящуюся к каждому человеку. «Почему (Христос), – спрашивает он, – не сказал: «Сотворил брак сыну своему», но «браки»?.. потому что в каждом из верующих и сыновей дня тот же брак вечно совершенно так же и неизменно совершается. Как и каким образом? В сверхнепорочном и сверхчистом браке соединяемый с нами, Бог совершает нечто большее, чем наша сила»¹¹⁰⁰. Пр. Симеон говорит также о радостях божественного единения, которые отличаются от земных радостей тем, что не смешаны с печалью. «Жизнь с Богом, и беседа, и созерцание неизреченных Его благ превосходит всякое блаженство и находится выше всякой славы, и счастья, и радости, и отрады... Ибо насколько превосходнее отдыхать на роскошной и мягкой постели, чем лежать на раскаленной сковороде, настолько выше всякой житейской радости и наслаждения бываемая от соития (συνουσία) с Богом и общения в душе радость и веселие»¹¹⁰¹.

Говоря в Главизнах об умилении, пр. Симеон пишет, что одно из его действий – воспламенять сердце любовью и желанием Бога. «Плач, – говорит он, – двояк по действиям и, как вода, посредством слез тушит всякое пламя страстей и очищает душу от происходящего от них осквернения; но, как огонь, присутствием Святого Духа оживотворяет, и воспламеняет, и возжигает, и согревает сердце, и воспламеняет его к любви (έρωτα) и к вожделению Бога»¹¹⁰². «Эрос» к Богу производится здесь огнем Святого Духа. Эта благодать Святого Духа есть залог мистического единения с Богом: «Благодать Всесвятого Духа дается уневестившимся Христу душам, как задаток. И как без задатка жена не имеет уверенности, что ее соединение с мужем наверное произойдет, так и душа никогда не получает несомненного удостоверения, что она будет вместе с Владыкой ее и Богом жить или таинственно и невыразимо с Ним сочетаться и наслаждаться Его неприступной красотой, если она не получит залога Его благодати и познавательного не

приобретет Его в себе»¹¹⁰³. В другом месте, говоря о любви, пр. Симеон пишет, что «любовь никогда не останавливается и не падает, но, постоянно устремляясь вперед, к вожделению прибавляет вожделение и к эросу эрос (ἐρωτι ἐρωτα)»¹¹⁰⁴. Или о соединении души с Богом, как о соединении человека с женщиной: «Потому что как отделится невеста от жениха или муж от жены, с которой он сочелся единожды? Законодатель, скажи мне, разве не сохранит закона? Сказавший: «И будут двое в одну плоть», как Он не будет Сам с ней всецело Духом? Ибо в муже жена, а в жене муж и душа в Боге, а Бог в душе соединяется и познается во всех святых»¹¹⁰⁵.

Наиболее полное развитие учения о мистическом браке, в котором совершается единение человека со Христом, когда Христос всецело в нас и мы в Нем, со всем нашим телом, отождествляемым с Телом Христовым, можно найти в 115-ом Гимне. Язык этого Гимна смущал многих современников пр. Симеона, как и теперь смущает тех, кто болезненно восприимчив к принятому у мистиков способу выражаться¹¹⁰⁶. Итак, пр. Симеон начинает с утверждения физического тождества нашего тела с Телом Христовым. Он понимает это очень реалистично. «Мы становимся членами Христа, а Христос нашими членами, и рука Христос, и нога Христос у меня всежалкого. И рука Христа, и нога Христа я, жалкий! Я движу руку, и весь Христос моя рука, нераздельное мысли Божественное Божество! Движу ногу – и вот, она блистает, как Он. Не говори, что я кощунствую, но приими это и поклонись Христу, делающему тебя таковым!»¹¹⁰⁷ – заключает пр. Симеон и прибавляет, что от нашей воли зависит стать членами Христовыми и что наше обожение будет следствием этого: «Потому что если и ты пожелал бы, то будешь Его членом, и таким образом все члены каждого из нас будут членами Христовыми и Христос нашими членами. И все неблагообразные (члены) сделает благообразными, украшая их красотою Божества и славою, и мы станем вместе богами, сопребывающими с Богом, совсем не видящими неблагообразия тела, но всем уподобившиеся всем телом Христу, и каждый наш член будет всем Христом, потому что, ставший во многих, Он

остается Единым нераздельным, а каждая часть есть Сам целый Христос»¹¹⁰⁸. В своего рода диалоге, отвечая на возражения, пр. Симеон настаивает, что Христос, восприняв нас целостно, покрывает Своею славою все, что было скрыто и кажется нам постыдным: «...Всячески ты узнал таким образом, что и палец мой Христос, и член (βάλανον). – Ты не утрашился или ты не постыдился? – Но Бог не постыдился стать подобным тебе, а ты стыдишься быть подобным Ему? – Я не стыжусь стать подобным Ему, но когда ты называешь Его подобным неблагообразному члену, я подумал, что ты высказал кощунство. – Следовательно, ты плохо подумал, ибо они не безобразны! Они ведь скрытые члены Христа, потому что они покрываются, и в этом отношении они более почитаемы, чем другие, как всеми невидимые скрытые члены Скрытого, от Кого дается семя в Божественном соитии (ἐν συνουσίᾳ θεῖᾳ) Божественное, страшно образованное в Божественном образе, ибо это весь Бог от всего Самого Божества, Кто соединяется с нами. О страшное таинство! И действительно совершается брак, неизреченный и божественный, Он смешивается с каждым и, снова скажу это с удовольствием, каждый соединяется с Владыкой»¹¹⁰⁹. Пр. Симеон вновь возвращается к теме мистического брака, в котором человек всецело соединяется со Христом: «Ибо Он становится женихом – ты слышишь? – ежедневно, и невестами души всех, с кем Творец соединяется, и с Ним в свою очередь они, и совершается брак духовно, боголепное смешение с Ним. Он совсем не растлевают, да не будет! Но если и растленных возьмет и соединится с ними, сразу делает нетленными, и они видят то, что было ранее осквернено тлением, святым, нетленным, совсем зажившим. Они славят милостивого, вожделеют прекрасного и к Его целой любви все прилепляются, вернее же, как мы сказали, принявши святое семя, приобретают внутри себя всего Бога, принявшего образ»¹¹¹⁰. Наше затемнение не позволяет нам понять Его тайны: «Итак, если ты одет в срамоту плоти и не обнажил ум, не снял одежды души, не имел силы видеть свет, (сам) покрытый тьмою, то что я тебе смогу сделать, страшные (тайны) как я тебе покажу, как введу, увы, в дом Давидов?»¹¹¹¹

Тема мистического брака, брачные образы вообще не чужды святоотеческому православному преданию. Духовные писатели, св. Григорий Нисский, Дионисий Ареопагит, пр. Иоанн Лествичник, если ограничиться этими именами, пользуются подобными образами, когда пишут о единении человека с Богом¹¹¹². Пр. Симеон Новый Богослов говорит приблизительно то же самое, но отличается, однако, смелостью и несколько грубоватым реализмом описаний, заимствованных у физической любви и физиологии человеческого тела. Но ему, прежде всего, важно показать полноту воплощения Слова, воспринявшего всю человеческую природу, человеческое тело со всеми его органами, следовательно. Здесь он особенно отличается от таких духовных писателей, как св. Григорий Нисский, который не отрицал, конечно, полноты воплощения, но для которого сексуальность не была принадлежностью человеческой природы, как она была замыслена Богом от начала, в Его первоначальном плане создания человека, но введена в него в предвидении падения, чтобы человеческий род, утратив бессмертие, не угас, но сохранился путем деторождения. Пр. Симеон не рассматривает эти вопросы, но считает, что все человеческое тело, со всеми его членами, славное с самого начала, как созданное Богом, должно быть преобразовано и таинственным образом соединено со Христом, вместе с душой, невестой Христовой. Что же касается до его учения о духовном браке, того, что он говорит о желании красоты Божией, все это, противопоставляемое чувственности и понимаемое духовно, показывает, что духовность пр. Симеона не может быть сведена к абстрактному интеллектуальному созерцанию. Его пламенное желание Бога, его эрос всегда обращен к одному Богу, ко Христу, никогда к людям или к чему-либо созданному. В этом смысле эрос отличается от любви, хотя терминология пр. Симеона не постоянна в этом отношении.

4. ЛЮБОВЬ

Духовность пр. Симеона вся проникнута светом любви (αγάπη), она – ее краеугольный камень. Говоря о любви, пр. Симеон обыкновенно отличает любовь от эроса (έρως), хотя его терминология не очень устойчива¹¹¹³. Пр. Симеон описывает любовь как божественное качество, как Самого Христа, как Бога. Любовь есть величайшая из добродетелей, первая и последняя в то же время. Уже в Первом Огласительном Слове, посвященном любви, пр. Симеон говорит, что все мы должны бежать к одной цели, одному граду – Царству Небесному. Он объясняет: «Град здесь мысли один, а не многие, святую и нераздельную троицу добродетелей, вернее же – первую из остальных, которую и последней называют, как она есть конец (всех) благ и большая всех, любовь, говорю я, от которой и на которой основана вся вера и надежда построена, и без которой ничто из существующего не существует и совсем не будет существовать»¹¹¹⁴. Хотя у нее много имен, природа ее едина: «Многи ее имена, многи действия, еще многочисленнее ее признаки, свойства божественны и очень многи, но природа едина и одинаково для всех совершенно неизреченна, как для ангелов, так и для людей, и для всякого иного творения, одинаково нами незнаема»¹¹¹⁵. Это Святой Сион, привлекающий своей несозданной красотой: «Многи красоты этого нерукотворного и святого Сиона, и кто начал на них смотреть – уже не будет радоваться от чувственных зрелищ, и не будет уже привязан к мирской славе»¹¹¹⁶.

Упомянув о «красоте непорочной любви»¹¹¹⁷, пр. Симеон обращается к ней, как к личности, в патетическом воззвании, наполненном образами, заимствованными у физической любви, что мы уже цитировали в главе о Божественном эросе¹¹¹⁸. Здесь можно видеть тесную связь и родство, существующее между любовью и эросом. Пр. Симеон продолжает, говоря, что видение любви дарует бессмертие и показывает Христа. «О Божественная любовь, – говорит он, – где ты содержишь Христа? Где ты Его скрываешь? Почему, взявши Спасителя

мира, ты удалилась от нас? Открой нам, недостойным, малую дверь, чтобы и мы Его увидели, пострадавшего за нас, и поверим Его милости, что уже не умрем, раз Его видели»¹¹¹⁹.

Любовь – причина воплощения и искупления. «Открой нам, – молит пр. Симеон, обращаясь к любви, – ставшая Ему дверью для Его во плоти явления, принудившая щедрые и непринуждаемые внутренности нашего Владыки понести грехи и болезни всех, и не отбрось нас, говоря: «Я не знаю вас»¹¹²⁰. Следовательно, любовь – это божественная сила: «Ради нее Слово стало плотью и вселилось в нас, из-за нее вочеловечившись, Оно претерпело добровольно животворные страдания, чтобы освободить от уз ада Свое собственное создание, человека, и, восприняв, вознести на небеса»¹¹²¹. Любовь дарует нам вкушать сладость Господа, она одна приводит к цели. «Да будем мы прощены тобою, святая любовь, – говорит пр. Симеон, – и посредством тебя да будем в наслаждении благ нашего Владыки, сладости которых никто не вкусит, если не через тебя. Ибо тебя как должно не полюбивший и тобою не возлюбленный, как нужно, бежит, может быть, (но) не достиг (цели), а всякий, кто бежит, в сомнительном положении, прежде чем закончит бег. А достигший тебя или застигнутый тобою всячески в уверенности, потому что ты конец закона, меня окружающая, меня опаляющая и из болезни сердца в бесконечное вожделение (πόθος) Бога и моих братьев и отцов зажигающая»¹¹²².

Как мы видим, любовь, которая во всех этих текстах созерцается как личность, к которой обращаются с молитвой и которая не вполне отождествляется со Христом, становится также силой, соединяющей нас с нашими братьями. Она принудила пр. Симеона взять на себя тяжелую обязанность управлять монастырем: «Ибо ты учительница пророков, спутница апостолов, сила мучеников, вдохновение отцов и учителей, совершенство всех святых и, в настоящее время, ты мое поставление на теперешнюю службу»¹¹²³. (Это Огласительное Слово было произнесено в момент возведения пр. Симеона на игуменство.) Можно, следовательно, сказать, что любовь является двигательной силой и вдохновением

церковной жизни. Она также радость сердечная¹¹²⁴. Без нее всякое аскетическое усилие тщетно: «Ибо всякое старание и всякий подвиг с большими трудами, не заканчивающиеся любовью в сокрушенном духе, тщетны и не приводят к ничему полезному»¹¹²⁵.

Этот восторженный гимн любви находит свое продолжение в других писаниях пр. Симеона, иногда более общих, иногда, напротив, более личного характера. Так, во Втором Благодарении пр. Симеон, рассказав об одном внутреннем озарении, в котором Христос открылся ему в виде света, добавляет: «От того времени я любил Тебя, не вспоминая о Тебе и о том, что около Тебя, памятью об этом, но поверил, что воистину имею Тебя во мне, Ипостасную Любовь (ἐνυπόστατος ἀγάπη). Ибо действительная любовь (ὄντως ἀγάπη) – это Ты, Бог»¹¹²⁶. Можно заметить, что отождествление любви и Бога здесь выражено более сильно, чем в Огласительных Словах. Далее, пр. Симеон дает символический образ дерева, к которому привита любовь, созерцаемая наряду с другими добродетелями, верою и надеждою в особенности. «В вере насажденная надежда и в ней напоенная покаянием и слезами, затем и Твоим светом осиянная, вкоренилась и хорошо возросла. Затем Ты Сам, добрый художник и зиждитель, приидя, посредством ножа искушений, хочу сказать – смирения ... Ты на одной надежде, как на одном корне дерева, привил Твою святую любовь. Видя, как она ежедневно возрастает и непрестанно беседует со мною, вернее же, что Ты через нее и учишь, и освещаешь меня, я так, радуясь, живу, как уже ставший выше всякой веры и надежды»¹¹²⁷. Пр. Симеон с горячей любовью обращается к Богу, чтобы Он охранил это дерево любви от всякого внешнего или внутреннего испытания: «Да, действительно, Всесвятой Царь, верю и я, Тебе, Богу моему, что это так, и, припав, умоляю Тебя, сохрани меня грешного и недостойного, и насаждение Твоей любви, которую Ты привил к дереву моей надежды, утверди Твоей силой. Чтобы оно не было потрясено ветрами, чтобы оно не было сломлено бурей, чтобы не было вырвано каким-нибудь врагом, чтобы не было опалено жаром нерадения, чтобы не иссохло от лени и

рассеянности, чтобы не исчезло совершенно от славолюбия... Я припадаю к Тебе от сердца, чтобы Ты не оставил меня, по Твоей воле сотворивший столько добра со мною, но на Твоей любви обоснуй мою душу и сделай, чтобы Твоя любовь укоренилась в ней прочно, дабы по пречистому и святому и неложному Твоему обещанию Ты был бы во мне, и покрывался бы ею и я, покрывал бы и сохранял ее в себе, и Ты видел бы меня, Владыка, а я бы удостоился видеть Тебя через нее, теперь – как в зеркале ... и в загадке, тогда же всего Тебя во всей любви, сущую любовь и так называть Тебя удостоившего нас»¹¹²⁸.

Превосходство любви описывается через образ человеческого тела, символизирующего совокупность добродетелей, но такого, которому не хватает головы, каковая есть любовь. Такое тело «мертво совсем и бездейственно, но и голова без всего остального тела, сама по себе, есть голова, но разделенная от него не может обнаруживать своего действия, так... бывает и с духовным телом, сделанным нами содействием Святого Духа, и все ... без головы бессильно и бесполезно»¹¹²⁹. Пр. Симеон объясняет, что он хочет сказать этим образом: «Ты имеешь, следовательно, веру и смирение, основания добродетелей, и на них построенными все добродетели... посредством которых все, очевидно, было построено тело и завершилось до шеи, каковая есть надежда. Она возвысилась над остальным телом, но сама по себе, не соединившись с головой, соумерщвлена с остальными членами тела, как не имеющая откуда принять для дыхания и выдыхания животворящий и движущий тело и члены Дух и причаститься вообще нетленной пищи. Вот именно почему, чтобы не оставить несовершенной меру возраста Христова, как действительно голову, мы возлагаем на него святую любовь»¹¹³⁰. Пр. Симеон продолжает объяснять: «Потому что вера, через посредство надежды, святою любовью невидимо и неосязаемо, я говорю, в младенцах подбадриваемая и научаемая и делаемая способной, совершает все вышесказанное. И, совершая это, питает, и обслуживает, и дает возрастание посредством всего этого голове – самой, говорю, любви; она же, обслуживаемая и

возрастающая, подает пропорционально большую силу остальному телу добродетелей и приготовляет их горячее простираться вперед»¹¹³¹.

Существует, таким образом, взаимодействие между всеми добродетелями, причем вера и смирение служат основой, надежда возвышается над ними, но первой является любовь, она сообщает жизнь всем остальным и дарует больше, чем получает. Закljučая, пр. Симеон говорит, что эта любовь – Христос: «Любовь же эта, то есть глава всех добродетелей, есть Христос и Бог, для того сошедший на землю и ставший человеком, причастившись нашей земляной плоти, чтобы существенно преподать нам от Своего Божества и, сделав нас духовными и совершенно нетленными, возвести на небеса»¹¹³². Однако немного ниже пр. Симеон говорит, что любовь есть Святой Дух: «Любовью он (св. Иоанн Богослов) здесь называет Святой Дух Бога, через Кого мы и получаем сыноположение»¹¹³³.

Противоречие здесь только видимое, ибо у пр. Симеона Христос и Святой Дух действуют вместе. Таким образом, любовь дает нам усыновление и приобщение к Богу. Без нее мы мертвы: «Ясно видно, что если кто не возлюбит Бога от всей своей души и не обнаружит любви к Нему в отречении от самого себя и от всего мира, то не удостоится явления Его в откровении Духа Святого мистически и не приобретает Его Своей главой, но остается мертвым телом в духовных делах, лишенным жизни всех, Христа»¹¹³⁴. Пр. Симеон настаивает, показывая тем самым все православие своей духовности, что только на основе истинной веры во Христа, а также добродетелей, построенных на этой основе, можно приобрести любовь: «Эту любовь никто из людей не смог увидеть, или получить, или сочетаться с ней и познавательно (γνῶστικῶς) приобрести ее своей головой, если он не сохранил ... веру во Христа твердой и непоколебимой и не соорудил на этой вере все вышесказанные действия с усердием. А не видевший ее и не сочетавшийся с ней, и не приобщившийся ее сладости не может достойно полюбить ее. Потому что – кого кто не видел, как может его любить?»¹¹³⁵ Когда пр. Симеон говорит о любви,

то речь, как всегда у него, идет о сознательном мистическом опыте. Следствием соединения тела с головой, которая есть любовь, или, иначе говоря, Христос и Святой Дух, пр. Симеон считает обожение человека ¹¹³⁶ и вселение в него Пресвятой Троицы¹¹³⁷. Он говорит об этом в текстах, уже цитированных нами в другом месте¹¹³⁸. Таким образом, чтобы иллюстрировать связь между любовью и бесстрашием, пр. Симеон пользуется образом луны и ее ореола¹¹³⁹, о чем мы говорили в главе о бесстрашии¹¹⁴⁰.

В другом месте пр. Симеон пользуется распространенным рассказом о рождении жемчужины, который объясняет символически, чтобы сказать, что любовь к Богу есть жемчужина, рожденная от созерцания страданий Христа: «Подобно тому, как говорят, что в раковине, когда она раскрывается, начинается жемчуг от росы небесной и от молнии, так помышляй, что и любовь к Богу в нас сеется. Душа, услышавши о Его (Христа)... страданиях и понемножку уверовавшая, раскрывается пропорционально ее вере, бывшая прежде закрытой на замок от неверия. Но когда она раскроется, любовь Бога, как небесная роса, соединенная с неизреченным светом, падает умственно в наши сердца и делается светлой жемчужиной, о которой и Господь говорит, что нашедший ее купец, отойдя, продал все имущество свое и купил ту одну жемчужину. Таким образом, и удостоившийся так веровать, как мы сказали, и найти в себе умную жемчужину Божьей любви, не выносит не презреть всего и раздать все, принадлежащее ему, бедным и не оставить другим, желающим расхитить, дабы сохранить нерасхищенной и неуменьшенной совсем любовь к Богу»¹¹⁴¹.

Вера, следовательно, предшествует любви к Богу, а она есть жемчужина несравненной ценности. Чтобы ее приобрести, необходимо полное отречение. Оно завершается внутренним видением, экстазом. «Эта любовь, – говорит пр. Симеон, – ежедневно возрастающая в сердце того, кто предпочел ее всему, становится в нем чудом чудес совершенно невыразимым и несказанным для всех, ни умом не постижимым, ни словом не могущим быть сказанным. И (человек), приходя в исступление

(ἐξῆτάμενος) от несказанности и непостижимости вещи и имея ум, занятый этим, становится всецело вне мира не телом, но всеми чувствами, потому что и они следуют за умом, созерцающим то, что внутри его»¹¹⁴². Следует сознательное видение света¹¹⁴³, о котором мы говорили в другом месте¹¹⁴⁴. 17-ый Гимн полностью посвящен теме любви¹¹⁴⁵, что видно из заглавия: «(О том,) что страх порождает любовь, а любовь искореняет страх из души, и остается одна в ней, будучи Духом Божественным и Святым»¹¹⁴⁶. Для выражения своих духовных переживаний пр. Симеон опять пользуется образом дерева, парадоксально приносящего плоды, по природе отличные от цветов. Этот странный цветок есть страх, но он исчезает и дает место любви. «Я сказал странный, – пишет пр. Симеон, – потому что всякая природа рождает по (своему) роду ... а Твой страх являет и цветок чуждой природы, и плод подобно странный и чуждый ему»¹¹⁴⁷. Страх по природе наполнен печалью и в этом смысле коренным образом противоположен любви, хотя без него плод любви не может созреть: «Потому что страх совсем не находится в любви, но и, с другой стороны, без страха плод не созревает в душе»¹¹⁴⁸. Пр. Симеон полон удивления: «Действительно чудо высшее слова, высшее всякой мысли, что дерево с трудом цветет и приносит плод, а его плод в свою очередь искореняет все дерево и остается один плод. Каким образом плод без дерева, я этого совсем не в состоянии высказать, но во всяком случае он остается, во всяком случае любовь существует без страха, ее породившего»¹¹⁴⁹. Страх и любовь противоположны по природе и по действию: «Действительно любовь является всяческим веселием и наполняет приобретшего ее радостью и ликованием и извергает его чувственным образом вне мира, чего страх не в силах никогда сделать»¹¹⁵⁰. Потому что «любовь есть Божественный Дух, вседеятельный, просвещающий свет, но он не от мира, и совсем не что-то от мира, и не творение, ибо он не создан и вне всех созданий, несозданный посреди созданий»¹¹⁵¹. Пр. Симеон добавляет: «Послушай, если хочешь, о действиях (ἐνεργείας) любви, и ты узнаешь, что любовь больше всего»¹¹⁵².

Пр. Симеон говорит, следуя за 13-ой главой Послания к Коринфянам, о величии любви: «Тот, следовательно, кто лишен любви и всего вышесказанного, скажи мне, где он явится, что будет делать, как посмеет ... назвать себя верным?»¹¹⁵³

Рассказав в приведенных выражениях о несозданной любви, находящейся посреди созданий, пр. Симеон говорит о своем мистическом опыте любви как откровения света: «Я сижу в келии ночью или днем, и со мною невидимо и неведомо сопребывает любовь. Будучи вне всех созданий, видимых и невидимых, она опять со всеми, как создательница всего. Она есть огонь и сияние, она становится облаком (νεφέλη) света, делается солнцем. Как огонь, она согревает душу и разжигает мое сердце, и воздвигает к вожделению и любви к Создателю. Как светоносное сияние, она вся летает вокруг меня, довольно разжженного и воспламенившегося душой, оставляя для моей души светлые лучи и делая блестящим мой ум, показывает его способным для высоты созерцания, делая его видящим. Это то, что я раньше назвал цветком страха»¹¹⁵⁴. После этого пр. Симеон рассказывает, что видение внезапно исчезло, любовь улетела, и он тщетно ее искал, не будучи в состоянии найти несозданный луч. Потом луч возвращается и снова исчезает, и это повторяется несколько раз¹¹⁵⁵. Наконец, любовь «внезапно вся вновь во мне познавателью нашлась, в моем сердце, посредине, как светило, действительно, как диск солнца, стала видимой»¹¹⁵⁶. «Явившись же таким образом и познавателью показавшись, – продолжает пр. Симеон, – она обнажила мой ум и одела меня хитоном умного чувства (αἰσθήσεως νοερας), отделила меня от видимых и сочетала с невидимыми, и даровала мне видеть Несозданного и радоваться ... что я соединился с Несозданным, с Нетленным, с Безначальным, невидимым для всех. Вот что есть любовь!»¹¹⁵⁷ Пр. Симеон всех поэтому убеждает приобретать любовь: «Будем бежать, верные, с силою, поспешим, вялые, с усилием! Медлительные, восстанем, чтобы овладеть любовью, вернее, чтобы стать участниками ее и таким образом перейти от здешних и вместе с нею предстать Создателю и Владыке, став вместе с нею вне видимых (вещей)»¹¹⁵⁸. Без любви нет спасения, она –

царица добродетелей, «Первая из добродетелей, – царица и госпожа, действительно, есть любовь. Она глава всех, одежда и слава» ¹¹⁵⁹... «Добродетели без любви – увядшие (цветы), и бесполезны. И не одет Божественной славой тот, кто не имеет любви; и даже если он имеет все добродетели, он стоит обнаженный и, не вынося своей наготы, предпочел бы скорее скрываться»¹¹⁶⁰. Любовь – Божественный Дух: «Создатель пришел на землю, воспринял душу и плоть, и дал Духа Божественного, Который есть любовь»¹¹⁶¹.

Во всех этих отрывках любовь созерцается как несозданное явление Бога в человеке, или, чаще, как Божественная сила, соединяющая нас с Несозданным, она отождествляется даже со Святым Духом, реже со Христом. Во всяком случае, встреча созданного с Несозданным происходит через любовь и в любви. Это великое чудо, наполняющее пр. Симеона удивлением.

Кроме того, пр. Симеон ставит в Гимнах вопрос о богопознании. Он говорит, что не знает Бога таким, каков Он есть в Себе, но что Бог открывается Своею любовью: «То, что Ты существуешь, мы знаем, и Твой свет видим, какой же Ты и каковой, никто не знает. Однако, мы имеем надежду, и веру держим, и любовь знаем, которую Ты нам даровал, безграничную, несказанную, невместимую, сущую светом, светом неприступным, светом действующим (ἐνεργούν) все»¹¹⁶². Здесь любовь, отождествляемая со светом, изображается как божественная «энергия», что подтверждается нижеследующим: «Она называется Твоею рукой»¹¹⁶³. В другом же месте пр. Симеон говорит, что любовь есть сущность Божия, но разъясняет, в каком смысле слово «сущность» может быть применено к Богу, Который превосходит всякую сущность. «Любовь, – говорит он, – не имя, но божественная сущность, причастная и непричастная, во всяком случае, божественная. То, что причастно, постижимо, но то, что больше его, еще нет. Вот почему я сказал тебе, что вожеление постижимо и что оно воипостазировано (ἐνυπόστατον), как приобщаемое и схватываемое... Ибо то, что лишено сущности (ἀνοούσιον), ничто, и говорится и есть ... но то, что неописуемо, как ты назовешь ипостасью?»¹¹⁶⁴ Хотя богословская терминология этого отрывка

не очень ясна, и даже несколько сбивчива, можно все же понять, что пр. Симеон, утверждая действительный Божественный характер любви как явления Божия, не отождествляет, однако, ее с Богом, таким, как Он есть в Себе. К тому же, он и сам подчеркивает, что наши слова неточны и недостаточны, когда мы говорим о Боге. Особенно важно здесь то, что пр. Симеон говорит, что сущность Божия одновременно сообщаемая и недостижима, так как Бог выше всякой сущности.

К тому, что было сказано в этой главе о любви как божественной силе, соединяющей созданное с Несозданным, как о действии Святого Духа и явлении Христа, как о свете, наполняющем нас радостью, как, наконец, о царице добродетелей, следует прибавить то, что пр. Симеон говорит о человеческих и практических выражениях любви. Как мы уже видели, это сила, соединяющая людей и делающая из них одну душу и одно тело¹¹⁶⁵, она порождает отеческую любовь духовных отцов к их духовным чадам, вплоть до готовности пожертвовать своим собственным спасением ради спасения детей. Об этом мы подробно говорили в главе о духовном руководстве. Однако для пр. Симеона это только последствия первоначального факта божественной любви, которая есть дверь для явления Христа во плоти и видения света, нас обожяющего. Можно, следовательно, кратко выразить учение пр. Симеона о любви его же собственными словами: «О обоготворяющая (θεοποιός) любовь, которая есть Бог»¹¹⁶⁶.

5. ОБОЖЕНИЕ

Благодатное обожение, в котором человек, не теряя своего тварного состояния, становится «участником божественного естества» (2Пет.1:4) и богом по усыновлению, есть древняя тема христианской духовности¹¹⁶⁷. Для пр. Симеона, как и для древних святых отцов – св. Иринея Лионского, св. Афанасия Александрийского, пр. Максима Исповедника, дабы ограничиться только ими¹¹⁶⁸, – это высшее духовное состояние, которого человек может достичь и к которому призваны все христиане. Пр. Симеон Новый Богослов часто говорит о нем в своих писаниях. Для него воплощение имеет свою целью обожение, или, иначе говоря, воплощение – источник обожения: «Бог Слово взял от нас плоть, которой Он по природе не имел, и стал человеком, кем Он не был; передает же верующим в Него от Своего Божества, Которого никто никогда из ангелов или людей не имел, и они становятся богами, кем они не были, по положению и по благодати (θεοσεῖ καὶ χάριτι). Ибо так даруется им власть становиться сынами Божиими; поэтому они и стали, и всегда так же становятся, и никогда не перестанут становиться»¹¹⁶⁹. Обожение есть, следовательно, постоянный процесс, человек принимает в нем участие соблюдением заповедей, это единственный путь к обожению. «Мысли мне, – говорит пр. Симеон, – тело дворцом, а царским сокровищем каждого из людей душу, которую соединившийся с ней через делание заповедей Бог наполнил божественным светом и ее саму богом соделал через единение и благодать. В это боголепное состояние приходит всякий, шествующий по названному пути добродетелей; пройти же иначе и, минуя то или иное жилище, очутиться в другом посредством какого-нибудь способа совершенно невозможно»¹¹⁷⁰. Пр. Симеон высказывается в том же смысле, когда говорит об «обожающем смирении» (θεοποιοῦ ταπεινώσεως) ¹¹⁷¹. Или, как он сам говорит: «Будем помнить только о заповедях Спасителя Христа ... чтобы стать нам богами по положению и благодати»¹¹⁷². Здесь «по положению» или «по усыновлению» (θεοσεῖ) очевидно,

противопоставляется «по природе» (φύσει) – обычное выражение святоотеческой письменности, имеющее именно это значение.

Обожение есть последствие единения со Христом, действующим совместно со Отцом и Святым Духом: «Удостоившиеся сочетаться с Ним (Христом) и стяжать Его своею главой ... становятся и они положением богами, подобными Сыну Божию. О чудо! Потому что Отец облакает их в первую одежду, в одеяние Господа, в которое Он был одет до сложения мира. Ибо сказано: «Те, которые крестились во Христа, оделись во Христа», – то есть во Святого Духа, Который и изменяет всех их боголепно неким странным и неизреченным, и божественным изменением»¹¹⁷³. Пр. Симеон говорит о том, что человеку возможно «стать сонаследником и сообщником Бога, и не только стать царем, но и богом от Бога, и с Богом веселиться во веки веков»¹¹⁷⁴. Тут речь идет об обожении еще в этой жизни. В других же местах говорится об эсхатологическом обожении, в котором святые станут подобны Христу. Тогда «при открытии книг совести святых ... воссияет скрытый в них Христос Бог, как Он воссиял прежде веков из Отца, и святые будут подобны Вышнему»¹¹⁷⁵. Слава обоженных святых сравнивается с предвечного славою Сына: «Как никогда Отец не будет не знать Сына или Сын Отца, так никогда святые, ставшие положением богами чрез то, что имеют живущего в них Бога, не будут не знать друг друга, но будут видеть славу друг друга и самих себя, как Сын Отца и Отец Сына. Что же и какова будет слава святых? Какова слава Сына Божия»¹¹⁷⁶. Это будет в будущем веке, но уже сейчас «Он, Бог по природе, беседует с рожденными из Него по благодати богами»¹¹⁷⁷. Святые «богословски воспевают Того, Кто, богосоделав, изменил их»¹¹⁷⁸. Однако, можно быть «прельщенными надеждою обожения» и претерпеть падение, как было с Адамом, «перстным человеком»¹¹⁷⁹. Тем не менее, пр. Симеон призывает всех, в особенности грешников, поспешить к обожению делами покаяния. «Послушайте, – говорит он, – согрешившие, как я, Бога, старайтесь и бегите с доброй силою получить и схватить вещество невещественного огня, а сказав «вещество», я указал

тебе на божественную сущность, и зажечь умный светильник души, дабы вы стали солнцами, сияющими в мире, и совсем невидимыми теми, кто в мире, дабы вы стали как боги, обладая внутри вас всю славою Божией»¹¹⁸⁰. Здесь интересно отметить, что сначала призывая нас «схватить» божественную сущность, далее пр. Симеон говорит о божественной славе, всецело живущей в нас, когда мы становимся, «как боги».

Пр. Симеон полон восхищения перед чудом явления Бога в человеке и перед тем, что люди принимают божественный облик. «О чудо! – говорит он. – О непостижимый разумом дар благодати! Что во образе Божиим люди бывают и что никем не вмещимый Бог образуется в них, неизменный, непеременимый по природе желает жить во всех достойных, так что каждый имеет внутри себя всего Царя, и само царство, и все, (принадлежащее) царству, и сияет, как воссиял воскресший Бог мой, более, чем лучи этого видимого солнца»¹¹⁸¹. Но это состояние – только начало преуспевания, которое никогда не завершается: «Ибо не будет конца преуспеванию в веках, ибо остановка в росте к бесконечному концу (ἀτελέωτου τέλους) соделала бы постижимым совершенно Непостижимого и пресыщающим Непресыщающего. Но полнота Его и слава света будут бездною преуспевания и нескончаемым началом»¹¹⁸².

Как всегда, утверждая сознаваемую реальность обожения еще в этой жизни, пр. Симеон настаивает, что полнота его принадлежит эсхатологической бесконечности. Выражение св. Григория Нисского ἀτέλεωτος τέλος¹¹⁸³, употребляемое здесь пр. Симеоном, хорошо передает метафизический динамизм его духовности. Об обожении после смерти пр. Симеон говорит в следующих строчках: «Ибо если Бог и покоится во святых, но святые живут и движутся в Боге, ходя во свете, как по земле. О чудо! Они будут после смерти, как ангелы и как сыновья Вышнего, боги, сопребывающие с сущим по природе Богом, уподобившиеся Ему по положению»¹¹⁸⁴. В другом месте пр. Симеон вопрошает Бога: «Как Ты делаешь людей богами?»¹¹⁸⁵ Посредством благодати, отвечает он сам в другом месте: «Кто, приобретший Христа, нуждается еще в чем-нибудь другом из благ настоящего века? Тот, кто имеет благодать Духа в сердце,

разве не стяжал почитаемую Троицу, живущую в нем, освещающую и соделывающую богом?»¹¹⁸⁶ В обожении человек становится Христом: «Всего меня обновив, всего меня обессмертив, всего меня обоготворив и совершив Христом»¹¹⁸⁷. Обожение, в котором человек становится богом по благодати и существенно соединяется с Богом, является непостижимой тайной: «Соединившись, – говорит пр. Симеон своему собеседнику, действительному или воображаемому, – как я тебе скажу, Кто есть соединившийся со мною и Кому я соединился? Трепещу и боюсь, что если бы я сказал, ты, не поверив, впал бы в кощунство от неведения... Однако, я и Тот, с Кем я соединился, стали едины, кем же я самого себя назову? Бог, будучи двойным по природе и единым по ипостаси, соделал меня двойным. Соделав же двойным, дал мне, как видишь, и двойные имена. Посмотри на разделение! Я – человек по природе, бог же по благодати. Посмотри, какую благодатью я называю единство с Ним чувственно и умно, существенно и духовно»¹¹⁸⁸.

Обожение совершается посредством покаяния и приобщения обоженного Тела Христова¹¹⁸⁹. Обожение всего человека, тела и души, несказанным образом происходящее при причащении Телу и Крови Христовой¹¹⁹⁰. Человек при этом всецело изменяется и, погруженный во свет, приобретает божественный ум ¹¹⁹¹. Дух Святой, делая нас нетленными, обожает нас, если мы подражаем Христу: «Тогда Создатель ... пошлет Божественного Духа, я не говорю тебе – другую душу, чем та, которую ты имел¹¹⁹², но Духа, говорю тебе, от Бога (исходящего), и Он вдохновит, и будет обитать, и существенно вселится, и просветит, и осияет, и переплавит всего, и тленного сделает нетленным, и обновит обветшавший дом, я говорю о доме твоей души... Вместе с нею Он соделает нетленным и все тело всецело, и соделает тебя богом по благодати, подобным Первообразу»¹¹⁹³.

Так как обожение является следствием воплощения, то ясно, что до пришествия Христа оно не могло осуществиться. «Ибо кто от века, – говорит пр. Симеон, рассказав о тех, кто через приобщение к Небесному Хлебу стал небесным и

нетленным, – стал таковым, говорю тебе о сыновьях Адама, прежде чем сошел с небес Владыка всех небесных и земных? Этот воспринял нашу плоть и дал Божественный Дух... и Он подает нам все это, как Бог»¹¹⁹⁴. То, что происходило в Ветхом Завете, было только символом и прообразом, как, например, Енох и Илия. «Так те (ветхозаветные события) являются только символом и образом этих (новозаветных), обладающих несравненным превосходством и славой, насколько несозданное превосходит по природе созданное»¹¹⁹⁵. Действительность воплощения и то, что мы облеклись во Христа при крещении, есть ручательство реальности обожения человека. Это состояние сознательное, но явное только Богу и тому, кто обожен, для других же невидимое. «Но если (Слово), – говорит пр. Симеон, – стало действительно Сыном Человеческим, то Оно несомненно вправду делает тебя сыном Божиим; если не стало Оно в воображении телом, то и мы всячески не в мысли (только) дух ... ибо, крестившись, я одеялся во Христа, не чувственно, но во всяком случае умно. И как не бог по благодати и положению, чувством, знанием и созерцанием тот, кто оделся Сыном Божиим? Если в неведении Бог Слово стал человеком, тогда и мне в неведении (следует) стать богом... Ибо как Бог родился без изменения человеком в теле и явился всем, так Он неизреченно рождает меня и делает богом меня, оставшегося человеком. И как Он, видимый плотию, не узнавался множеством народа, что Он есть Бог, так и мы, в том, в чем были людьми, всеми, о чудо! видимы, а в том, чем стали благодатию Божией, обыкновенно не видимы для большинства. Только тем, кто обладает очищенным оком души, мы являемся, как в подзорной трубе, а для нечистых ни Бог, ни мы невидимы, и нам не верят никогда, что мы стали таковыми»¹¹⁹⁶.

Обоженные видят их Отца, Бога: «Ибо Он сверхсущный, прежде несозданный, воспринял плоть и явился мне тварным, Сам обожив меня всего, странно воспринятого... Итак, если Бог, став человеком ... обожил меня, воспринятого человека, то я, став богом по положению, вижу Бога по природе, Того, Кого никто никогда из людей не смог видеть. Следовательно,

приявшие Бога делами веры и ставшие богами, рожденные Духом, видят Его Самого, своего Отца, присно живущего в неприступном свете. Они имеют Его живущим постоянно в них самих и сами живут в Нем, совершенно неприступном»¹¹⁹⁷.

В заключение можно сказать, что обожение является состоянием полного преобразования человека, совершаемого Духом Святым, когда человек идет по пути заповедей Божиих, приобретает евангельские добродетели и становится участником страданий Христа. Дух Святой дарует тогда человеку божественный ум и нетленность. Человек не получает новой души, но Святой Дух существенно соединяется со всем человеком, душой и телом, делает его сыном Божиим, богом по положению, однако человек при этом не перестает быть человеком и созданием, даже если ясно видит Отца. Он может одновременно именоваться богом и человеком. Воплощение является основой обожения, будучи также его целью. Обожение стало возможным, когда Слово стало плотью, восприняло наше человечество и дало нам Свое Божество и когда человек оделся во Христа в крещении. Обожение совершается прежде всего причащением божественных Тела и Крови Христовых, и служители Евхаристии особенно обожаятся. Будучи сознательным духовным состоянием, явно ощущаемым теми, кто его испытывает, обожение навсегда остается страшною тайной, превосходящей человеческий разум и не замечаемой большинством людей. Исключительно редки те, кто его достигает, хотя все крещеные к нему призваны. Это их вина, если они сами себя обожения лишают.

Внезапное и радикальное преобразование человека, внутреннее и духовное по характеру, но захватывающее всего человека в целом, называется пр. Симеоном разными именами – духовным рождением, мистическим воскресением, крещением Духом, обожением, наконец, причем нельзя ясно определить, в чем эти состояния отличаются друг от друга.

Обожение, однако, представляется наиболее сильным и последним понятием, относящимся скорее к онтологическому изменению в человеке, а не только к чисто духовному, хотя при этом оно не включает в себе утверждения, что человек теряет

природу тварного существа, становясь богом по усыновлению. Кроме того, пр. Симеон различает три стадии обожения – во время земной жизни – на чем пр. Симеон особенно настаивает, – после смерти, в потусторонней жизни, и во всеобщем воскресении. Последнее есть бесконечное восхождение к полноте, которая никогда не достигается. Вообще обожение есть часть спасительного Божьего Дела, его цель, и о нем трудно говорить, не касаясь других проявлений спасительных Дел Божиих.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Работа наша завершена, но мы опять стоим перед теми же недоуменными вопросами: кем был пр. Симеон, что означает в точности его прозвание «Новый Богослов»? Как такая личность могла появиться в Византийском мире? Откуда он духовно происходит и каково его место в православной духовности и в Православии вообще? Ибо подлинно и безупречно православный, никогда не осужденный за какое-либо духовное или догматическое уклонение, он не был, однако, православным, «как все». Это очевидно для всякого, кто входит с ним в духовное соприкосновение. И почему этот великий святой и в то же время замечательный писатель, гениальный, сказали бы мы, несмотря на неровности его литературного творчества, был долгое время оспариваем, потом почти забыт или даже изуродован¹¹⁹⁸, почему его место в церковном календаре сведено до минимума, служба ему составлена только в восемнадцатом веке?¹¹⁹⁹ Даже если допустить, что могла существовать более древняя служба, то тот факт, что в ходе веков она была утрачена, значит достаточно много. Тем не менее, пр. Симеон всегда имел горячих почитателей и учеников, его рукописи постоянно, пусть немногими, переписывались, особенно в XIV веке, в частности, на Афоне (хотя популярность пр. Симеона часто основывалась на писаниях, в действительности ему не принадлежавших, как, например, «Слово о трех образах молитвы»)¹²⁰⁰. Да и в наши дни благочестивые и традиционно православные с мистической настроенностью, а также образованные люди, ищущие духовного обновления, привлекаются красотой писаний пр. Симеона. Коротко говоря, пр. Симеон всегда остается живою действительностью, и все ученые диссертации, как бы необходимы они ни были, не сумеют сделать из него музейный экспонат, представляющий интерес только для специалистов¹²⁰¹. Однако мало кто способен в наше время, как и в его эпоху, вполне принять духовное учение пр. Симеона о сознательном видении Бога в этой жизни, как необходимом для

спасения и доступном для всех. Духовная требовательность пр. Симеона, постулат абсолютной верности евангельским заповедям в наши дни встречают ту же реакцию, что и у его современников: «Это невозможно!»

Духовная битва за и против пр. Симеона продолжается, хотя никто, как будто бы, не оспаривает его значительности и искренности. Нужно, однако, иметь в виду, что в требовании достижения высоких мистических состояний, видения света, прежде всего, пр. Симеон менее категоричен, чем кажется на первый взгляд. Вообще у пр. Симеона немало здравого смысла, даже умеренности, как, например, можно видеть из его осторожного и сдержанного отношения к экстатическим явлениям. Кроме того, как раз это чувство (что цель христианской жизни – видение Христа во свете – еще не достигнута) может, в глазах пр. Симеона, стать спасительным, ибо покаяние и слезы, которые оно порождает, быстро приводят к состоянию «духовного опьянения». Божественная же любовь является вершиной всякого совершенства и плодом обожающего Святого Духа.

Понятно, что больше всего нас интересует у пр. Симеона его непосредственный мистический опыт, но он неотделим от всей его богословской установки. Поэтому мы и захотели в этой работе дать подобающее место его богословской мысли, показать все богатство созерцания Бога и Его действий. Показать, кроме того, внутреннее единство его умозрения, которому не мешает отсутствие какой-либо систематизации, которое существует даже вопреки некоторым видимым противоречиям и известной расплывчатости в формулировках. Но это единство, если можно так выразиться, диалектическое.

В центре созерцания находится тайна спасения человека, от сотворения мира до второго пришествия и всеобщего воскресения. Все едино и неразрывно связано в спасительных действиях Святой Троицы, но воплощение все же занимает основное место в богословском видении пр. Симеона, о нем он говорит чаще всего. Оно является главным источником обожения человека, оно также основа Евхаристии, которая

получила у пр. Симеона то место в монашеской жизни, которого не имела у древних аскетических писателей.

Человек Духа Святого, о Котором он обильно, более предшественников, писал, пр. Симеон является тем не менее самым христоцентричным из всех греческих отцов. Для пр. Симеона Христос действительно является всем. Он нашел новые, поразительные выражения своей нежной и восторженной любви к Нему, он сумел найти неслыханные слова, описывая переживания видения божественного света. Драматический характер обладания и потери Божественного в сердце человека также описывается пр. Симеоном с силою, редко встречающейся у других отцов. В богословских рамках воплощения можно лучше всего понять несколько озадачивающие и вместе с тем реалистические пассажи пр. Симеона о человеческом теле и его частях, а также несколько смелые «брачные» образы в текстах о бесстрастии и описаниях божественного эроса, смущавшие некоторых в его время и еще смущающие теперь. Является ли это причиной сдержанности, проявленной по отношению к пр. Симеоноу церковной иерархией, поэтому ли ему отводится столь скромное место в официальном богословии? Мы этого не думаем. Во всяком случае, это недостаточное объяснение. Скорее, его необычайная личность, мистическая и вместе с тем воинственная, его апостольское рвение проповедовать видение Бога всем христианам, все это было слишком для спокойных людей, и они предпочитали забыть о пр. Симеоне. С другой стороны, пр. Симеон жил слишком поздно, и вследствие этого ему трудно было приобрести авторитет отца церкви. Так, например, св. Григорий Палама, относившийся к нему с симпатией и почитанием, все же не цитирует его среди других святоотеческих авторитетов¹²⁰². Его духовное богословие, гораздо более систематическое, чем богословие пр. Симеона, также могло содействовать оттеснению последнего на второй план. Но для нас пр. Симеон навсегда останется человеком глубокого личного мистического опыта, сумевшим притом потрясающим образом его выразить. Его значение несравненно и непревзойденно в православной духовности всех времен. Мы

восхищаемся также замечательной свободой его духа, умеющей, однако, сживаться с аскетическим и догматическим преданием Православия.

Народная греческая пословица говорит: «У бедного святого нет славословия». Можно было бы сказать, что правда этой пословицы подтверждается на примере пр. Симеона Нового Богослова двояким образом: буквально, поскольку его место в церковных торжественных службах очень скромно (никогда ни один храм не был посвящен его имени); духовно, потому что он всегда остается тем «братолюбивым нищим», о котором говорит в своих Огласительных Словах и который дарит нам свои «златницы», свои вдохновенные писания.

ОБ АВТОРЕ

Всеволод Александрович Кривошей (будущий Высокопреосвященный Василий, архиепископ Брюссельский и Бельгийский) родился 1730 июля 1900 года в Петербурге. Его отец, А. В. Кривошей, был министром земледелия и землеустройства в царствование императора Николая II. Окончив гимназию в 1916 году, Всеволод поступил на историческое отделение историко-филологического факультета Петроградского университета и с 1917 года продолжил обучение на том же факультете в Московском университете. В 1924 году в Париже он окончил с дипломом филологический факультет Сорбонны.

В 1924 году Всеволод записался студентом в только что основанный митрополитом Евлогием Св. Сергиевский Богословский институт в Париже. В сентябре 1925 года Всеволод Александрович выехал в Хоповский монастырь в Сербии на съезд Русского христианского студенческого движения, а оттуда вместе с С. Сахаровым, впоследствии схиархимандритом Софронием, направился в паломническую поездку на Афон, издавна привлекавший его как место подлинного воплощения в жизнь духа и традиций Православия. Прибыв 19 сентября 1925 года в Русский Пантелеимонов монастырь (все даты, относящиеся к Афону, даны по принятому там старому стилю), он отправился пешком по Святой Горе: посетил русские Андреевский и Ильинский скиты и большинство греческих монастырей, а также пустынную Карулю, где подвизался среди скал архимандрит Феодосии (в прошлом инспектор Вологодской Семинарии; † 1937). 21 ноября 1925 года, в праздник Введения Пресвятой Богородицы во храм, был принят послушником в Русский Пантелеимонов монастырь и поставлен на послушание в мастерскую по починке облачений. Его духовником и руководителем был отец Кирик, бывший настоятель Пантелеимоновского подворья в Одессе, опытный, мудрый и добрый наставник, которому он ежедневно исповедовал свои помыслы.

24 марта 1926 года, в канун праздника Благовещения Пресвятой Богородицы, послушник Всеволод был пострижен в рясофор с именем Валентин, а 5 марта 1927 года – в мантию с именем Василий. С того времени монах Василий получил новое послушание: учиться вместе с отцом Софронием (Сахаровым) греческому языку. Для монастыря было необходимо ввиду постоянных общений с греками как на богословском, так и на житейском уровне иметь людей, хорошо владеющих греческим языком. После двухлетнего обучения и пребывания в Карее (1927–1929) монах Василий был назначен монастырским секретарем-грамматиком, в обязанности которого входила переписка с афонским Кинотом, Константинопольской Патриархией, греческими правительственными учреждениями, а также деловая переписка по экономическим вопросам.

С 1937 года монах Василий, ставший к тому времени членом монастырского Совета, почти ежегодно назначался вторым «чрезвычайным» представителем монастыря на общеафонских собраниях двадцати монастырей, где обсуждались и решались наиболее важные святогорские вопросы. С 1942 года был постоянным представителем (антипросопом) Пантелеимонова монастыря в Святом Киноте (афонском «парламенте»), а в 1944–1945 – одновременно и членом эпистасии (афонского административного органа). Кроме того, учитывая знание им нескольких иностранных языков, ему поручали сопровождать гостей-иностранцев, посещавших Афон в летнее время. Среди них было немало образованных людей, византологов, интересовавшихся древними рукописями, и католических монахов, изучавших иноческий быт.

Постепенно, наряду с обычными монастырскими послушаниями, овладев греческим языком, отец Василий стал вести канцелярскую работу монастыря и получил доступ в книгохранилище обители, где находятся древние греческие рукописи и архивы. С этого времени он начал заниматься изучением духовного наследия святых отцов, и у него появился интерес к истории Византии. Плодом этой работы явился его труд о богословии отца Церкви святителя Григория Паламы,

получивший признание специалистов по патристике и византологии. Как в западной науке, так и при дореволюционных Духовных академиях в России еще в XIX веке была проделана огромная работа по систематизации и изучению трудов «отцов» и учителей Церкви. Во второй половине прошлого века французский католический аббат Минь совершил поистине гигантский труд – он собрал и напечатал в хронологическом порядке все писания греческих и латинских отцов Церкви. Но внимание ученых привлекали, в основном, отцы Церкви доконстантиновской, эпохи вселенских соборов. Труды отцов Церкви поздневизантийского периода – эпохи Македонской династии и Палеологов – даже изданные аббатом Минь, до недавнего времени были еще мало изучены. Между тем, до падения Константинополя, захваченного турками в 1453 году, богословская мысль Византии переживала эпоху творческого расцвета.

Такие богословы, как преподобный Симеон Новый Богослов и святитель Григорий Палама, архиепископ Фессалоникский, искали уже не четких вероучительных формулировок (как отцы Церкви в эпоху Вселенских Соборов, решавшие, в первую очередь, вопросы о взаимоотношении божественной и человеческой природы Иисуса Христа и опровергавшие ошибочные учения), а внутреннего, духовного знания. Это то мистическое восхождение, которое делает человека участником божественной жизни, явленной во Христе. Работа «Аскетическое и догматическое учение святителя Григория Паламы» была издана на русском языке в 1937 году в Праге в Ежегоднике *Seminarium Kondakovianum*, впоследствии переведена и издана на английском и немецком языках. Это была первая работа общего характера, написанная на основе всех изданных творений святителя Григория Паламы. Она может рассматриваться как ответ православного богослова католическим исследователям, изучающим творчество святителя, хотя и была начата монахом Василием еще до ознакомления с их работами. В период пребывания монаха Василия на Афоне в Пантелеимоновом монастыре жили многие выдающиеся старцы, известные высокой духовной жизнью,

среди них схимонах Силуан (Антонов; † 1938). Несмотря на это, монастырь переживал острый кризис из-за непрерывного уменьшения числа и старения братии. Одной из причин этого были ограничительные меры греческих властей, направленные против притока иностранцев на Афон, распространявшиеся и на русских. Против таких ограничений монаху Василию как монастырскому секретарю и представителю в Киноте пришлось много бороться, что вызывало недовольство лиц, враждебно настроенных в отношении русского монашества на Афоне. В сентябре 1947 года монах Василий был вынужден уехать с Афона, при этом оставшись членом монастырского братства. А побывать снова на Святой Горе он смог только в апреле 1977 года.

В 1951 году, получив благословение настоятеля Пантелеимонова монастыря архимандрита Иустина на пребывание в Англии, монах Василий поселился в Оксфорде, где продолжил научно-богословскую работу; он принял участие в составлении Оксфордского патристического словаря, который вышел под редакцией профессора Г. В. Лемпа, и написал ряд статей для научных журналов Англии, Германии, Греции, Италии, Франции. По благословию митрополита Крутицкого и Коломенского Николая (Ярушевича; † 1961) он был рукоположен епископом Далматинским Иринеем (Сербская Церковь) 21 мая 1951 года в иеродиакона, а на другой день – во иеромонаха и назначен священнослужителем Никольского домового храма в Оксфорде, окормлявшего православных разных национальностей, проживающих в этом университетском городе. В апреле 1957 года, по благословию Святейшего Патриарха Алексия, отец Василий был возведен в сан архимандрита.

Отец Василий участвовал в различных международных научных конгрессах и конференциях, выступая на них с докладами. Среди этих конференций следует особо отметить Первый международный съезд патрологов в Оксфорде (1951) и съезд византологов в Мюнхене (1958). Впоследствии съезды патрологов созывались в Оксфорде каждые четыре года и отец Василий выступал на них с докладами. В ноябре 1959 года он

участвовал в торжествах по случаю 600-летия со дня преставления святителя Григория Паламы, архиепископа Фессалоникского.

26 мая 1958 года постановлением Святейшего Патриарха Алексия и Священного Синода архимандриту Василию определено быть викарием Патриаршего Экзарха Западной Европы архиепископа Николая (Еремина; † 1985) с титулом «епископ Волоколамский» и пребыванием в Париже. Хиротония архимандрита Василия была совершена 14 июня 1959 года в Лондоне, в Успенском соборе Русской Православной Церкви, архиепископом Николаем, Патриаршим Экзархом Западной Европы, и епископом Сергиевским Антонием (Блумом; ныне митрополит Сурожский). В наречении во епископа принял также участие греческий епископ в Лондоне Иаков Вирвос (Константинопольский Патриархат).

30 мая 1960 года, после кончины митрополита Брюссельского и Бельгийского Александра (Немиловского; † 1960), епископ Василий был назначен Указом Святейшего Патриарха Алексия и Священного Синода на Брюссельскую кафедру. В том же году епископ Василий посетил Москву, где 21 июля, в праздник в честь Казанской иконы Божией Матери, был возведен в сан архиепископа. Брюссельская епархия – небольшая по числу верующих и храмов. За время управления ею архиепископ Василий открыл три новых храма: два в Брюсселе и один при фламандском ските в Первейзе, около Диксмюде. Службы в брюссельских храмах совершаются на французском, а в Первейзе – на фламандском языке. В 1985 году Владыка Василий имел удовлетворение узреть официальное признание бельгийскими властями Православного вероисповедания, наряду с римо-католическим (с представителями иерархии которого он поддерживал дружественные отношения) и другими.

Уделяя много сил архипастырским обязанностям, Владыка Василий не оставлял научную деятельность, главным плодом которой явилось начатое им еще в Оксфорде критическое комментированное издание «Огласительных слов» преподобного Симеона Нового Богослова в патристической

серии Sources Chretiennes. За этот ценный для богословской науки труд (над которым он работал почти пятнадцать лет, исследуя многочисленные рукописи), Совет Ленинградской Духовной Академии удостоил его ученой степени доктора богословия. В результате этих многолетних трудов архиепископ Василий написал также большое исследование «Преподобный Симеон Новый Богослов. Жизнь, духовность, учение», изданное на русском языке в Париже в 1980 году. Французский перевод «Dans la lumiere du Christ» («Во свете Христа») был издан в том же году Шевтонским монастырем. Греческий перевод «Μεσα "στο" φως "του" Χριστου» («Во свете Христа») вышел в Фессалониках в 1983 году. В настоящее время подготавливается к изданию в США английский перевод.

Архиепископ Василий участвовал в составе делегаций Московского Патриархата в трех Всеправославных Совещаниях на острове Родос (1961–1964) и на 4-м совещании (1968) в Шамбези (Швейцария). Решением Священного Синода от 5 августа 1965 года архиепископ Василий был назначен членом Межправославной Комиссии по диалогу с Англиканской Церковью от Русской Православной Церкви. Англиканская сторона высоко ценила вклад в развитие диалога Владыки Василия, обладавшего даром сочетания умеренности в выступлениях с бескомпромиссностью православных воззрений.

Будучи глубоко преданным Русской Церкви, Владыка Василий скорбел о ее состоянии подневольности в отношении к советскому государству. Его голос был одним из немногих, прозвучавших во время заседаний Московского Собора в мае 1971 года, когда он выступил в пользу тайного голосования при избрании будущего Московского Патриарха. Одним из важных деяний Собора, кроме избрания Патриарха, архиепископ Василий считал Деяние об отмене клятв Московского Собора 1656 года и Большого Московского Собора 1667 года, наложенных на старые обряды и на придерживающихся их. После он присутствовал на интронизации Святейшего Патриарха Пимена в Богоявленском патриаршем соборе.

7 сентября 1985 года Владыка Василий снова приехал на Родину. Промыслу Божию было угодно, чтобы он в последний

раз принял участие в торжествах по случаю тезоименитства Святейшего Патриарха Пимена в Богоявленском патриаршем соборе 9 сентября. 15 сентября, в Неделю 150-ю по Пятидесятнице, архиепископ Василий совместно с митрополитом Ленинградским и Новгородским Антонием совершил последнюю свою Божественную литургию в Спасо-Преображенском соборе в Ленинграде – в том самом храме, где 85 лет назад над ним совершено было Таинство Святого Крещения. После литургии он почувствовал себя плохо. Врачи определили инсульт. Незадолго до кончины был прочитан канон на исход души. На рассвете 22 сентября 1985 года он мирно почил о Господе.

В Спасо-Преображенском соборе была отслужена первая панихида. Началось уставное чтение Евангелия.

23 сентября вечером был совершен парастас. По благословению Святейшего Патриарха Пимена, заупокойную литургию и отпевание монашеским чином во вторник 24 сентября 1985 года совершили митрополиты Ленинградский и Новгородский Антоний, Минский и Белорусский Филарет и Ростовский и Новочеркасский Владимир в сослужении клириков ленинградских храмов.

Погребен архиепископ Василий на Серафимовском кладбище в Ленинграде, согласно с его желанием быть похороненным в родной земле.

(Подготовлено по материалам Журнала Московской Патриархии, № 4, 1986 г., газеты «Русское слово» и статьи протоиерея Кирилла Фотиева).

КРАТКАЯ БИБЛИОГРАФИЯ. СОКРАЩЕНИЯ

В наши намерения не входит дать подробную и исчерпывающую библиографию работ о пр. Симеоне Новом Богослове, ее можно найти хотя бы у Фолькера, стр. IX-XI (см. ниже). Мы просто хотели указать источники и принятые в работе сокращения, а также несколько наиболее важных и новых работ.

Мы пользуемся творениями пр. Симеона по изданию Sources Chretiennes (SChr), греческий текст и французский перевод, но переводим непосредственно с греческого.

Cat Огласительные Слова. Catecheses ed. Krivocheine et Paramelle

I Catecheses 1–5 SChr 96 1963

II Catecheses 6–22 SChr 104 1964

III Catecheses 23–34 SChr 113 1965

Euch Благодарения 1 и 2

III Schr 113 1965

Theol, Eth Богословские и Нравственные Слова Traites Theologiques et Ethiques ed. Darrouzes

I Theol 1–3; Eth 1–3 SChr 122 1966

II Eth 4–15 Schr 129 1967

Cap Главизны Богословские, Гностические и Деятельные Chapitres Theologiques, gnostiques et pratiques ed. Darrouzes SChr 51 1957

Hymn Гимны Hymnes ed. Koder, Paramelle et Neyrand Proem. – Пролог к Гимнам I Hymnes 1–15 SChr 156 1969

II Hymnes 16–40 SChr 174 1971

III Hymnes 41–58 SChr 196 1973

Ep Послания. Epitres ou lettres. До сих пор нет критического издания. Оно должно было быть подготовлено о. Парамелем, но по непонятным причинам задерживается. Тем не менее, для Посланий мы пользуемся следующими источниками:

Ep 1 Послание о исповеди изд. K. Holl. Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Monchtum. Leipzig. 1898 S. 110–127

Ep 2–4 по фотокопии с рукописи Coisl 292 f. 263V-273V

Другие источники:

Житие Vie de Symeon le Nouveau Theologien (949–1022) par Nicetas Stethatos. Texte grec inedit edite par le P. I. Hausherr (Orientalia Christiana № 45. Roma, 1928, pp. 1–228)

ЧАСТИЧНАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

Walther Volker. Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen. Ein Beitrag zur Byzantinischen Mystik. Wiesbaden 1974 pp. XIV†489 Klaus Deppe. Der Wahre Christ. Eine Untersuchung zum Frommigkeitverstandnis Symeons des Neuen Theologen und zugleich ein Beitrag zum Verstandnis des Messalianismus und Hesychasmus. Dissertation. Gottingen. 1971, pp. 477.

Georges A. Maloney, S. J. The Mystic of Fire and Light. St. Symeon, the New Theologian. Denville. 1975, pp. 237.

Hymns of Divine Love by St. Symeon the New Theologian. Newly translated by Georges A. Maloney, S. J. pp. 297 (без даты или места издания).

P. Miquel. La conscience de la grace selon Symeon le Nouveau Theologien (Irenikon 42, 1969, pp. 314–342).

Demetrios L. Stathopoulos. Die Gottesliebe (θεῖος Ἔρως) bei Symeon, dem neuen Theologen. Diss. Bonn 1964, pp. 113.

Joost Van Rossum. The Ecclesiological Problem in St. Symeon the New Theologian. 1976, pp. 66. Докторская диссертация, защищавшаяся в Богословской Академии Св. Владимира, частично опубликована в St. Vladimir's Theological Quarterly № 4 (1976) под заглавием Priesthood and Confession in St. Symeon the New Theologian.

Панагиотис Трембелас. Мистицизм-Апофатизм-Катафатическое Богословие. Т. I, гл. III. Симеон Новый Богослов. Афины 1974, стр. 57–78 (по-гречески).

Примечания

¹ - Более подробно об этом в моей статье «Заметка к Слову о памяти смертной пр. Симеона Нового Богослова» в Вестнике Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата № 14 (1953) стр. 92–99.

² - См. предыдущее примечание. Интересно было бы написать исследование о трех текстах писаний пр. Симеона, подлинном греческом, Дионисиевском ново-греческом переводе и русском переводе еп. Феофана, и показать существующие между ними расхождения, пропуски и добавления не только стилистического, но и духовно-богословского характера. Впрочем, Дионисий был не первым в деле такого рода редакционного «исправления» творений пр. Симеона. Такие попытки делались, начиная с 11–12 века. См. мою статью *The Writings of St. Symeon the New Theologian* (*Orientalia Christiana Periodica* № 20 (1954) pp. 298–328.

³ - Первое издание – Москва, 1882; второе издание – Москва, 1890.

⁴ - Божественные Гимны пр. Симеона Нового Богослова. Перевод с греческого иеромонаха Пантелеймона (Успенского). Сергиев Посад, 1917, стр. XXXII 280 III

⁵ - Первые две биографические главы настоящей книги воспроизводят, с некоторыми изменениями, прибавлениями и пропусками, Введение к моему изданию *Огласительных Слов*. См. т. 1 стр. 17–54. Также Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата № 16 (1953), стр. 223–236 № 25 (1957), стр. 30–53

⁶ - Vie 2

⁷ - Vie 3. Пр. Симеон всегда чувствовал этот недостаток высшего образования: «Ты знаешь слабость моего слова, – обращается он ко Христу, – и непричастность к светскому учению». Нумн 58. 3–4. Но это его несколько не смущало, он скорее хвалился этим.

⁸ - Можно предполагать, что «Георгий» было мирское имя пр. Симеона. Имя Симеон было ему дано при монашеском пострижении в честь духовного отца, Симеона Благоговейного.

⁹ - Euch 1.72–78.

¹⁰ - Euch 2.6–35.

¹¹ - Cat 22.22–27.

¹² - Euch 1.78–80.

¹³ - Euch 1.80–86.

¹⁴ - Симеон Благоговейный (ὁ Ευλαβής), родился около 917-го года, монах Студийского монастыря начиная с 942-го года, умер около 986–987 г. в возрасте приблизительно семидесяти лет. См.: Catecheses t. 1, pp. 313–315 прим. 4.

¹⁵ - Cat 22.28–38

¹⁶ - Cat 22.41–43.

¹⁷ - Cat 22.66–67

¹⁸ - Cat 22.56–58.

¹⁹ - Cat 22.70–73

²⁰ - Cat 22.74–81

²¹ - Cat 22.88–104

²² - Cat 22.275–295.

²³ - Euch 2.41–46' cf. Euch 1.114–117.

²⁴ - Hymn 20.126–139.

²⁵ - Cat 22.299–308.

²⁶ - Euch 2.47–73

²⁷ - Proem 44–47

²⁸ - Hymn 56.4–17

²⁹ - Vie 30.3–5

³⁰ - Cat 22.312–320

³¹ - Euch 2.77–98.

³² - Euch 2.102–117.

³³ - Euch 2.126–185.

³⁴ - Euch 1.156–161.

³⁵ - Euch 2.225–233.

- 36 - Euch 2.268–272
- 37 - Cat 34.22–25
- 38 - Cat 34.36–57.
- 39 - Cat 34.68–70.
- 40 - Vie 30.3–15.
- 41 - Vie 34.2–4.
- 42 - Vie 34.4–6.
- 43 - Vie 34.12–22.
- 44 - Cat 1.16–37.
- 45 - Cat 1.171–177.
- 46 - Cat 1.182–184
- 47 - Cat 9.397–398.
- 48 - Cat 3.303–306; Cat 2.376–384.
- 49 - Cat 12.212–223.
- 50 - Cat 26.109–113; 42–43
- 51 - Cat 4.547–562; Cat 14.198–201; Cat 26.308–312.
- 52 - Cat 30.221–227.
- 53 - Hymn 2.51–69.
- 54 - Hymn 14.75–95.
- 55 - Hymn 14.109–112.
- 56 - Cat 6.358–368.
- 57 - Cat 2.421–424.

58 - Гипотеза о «мессалианском», или «полу-мессалианском», или «умеренно-мессалианском» характере «Духовных Бесед» отстаивалась некоторыми учеными XX века и отвергалась другими. Не желая входить в подробное рассмотрение этого вопроса, как не имеющего прямого отношения к предмету нашей работы, скажем только, что, по нашему мнению, «Духовные Беседы» и другие творения, приписываемые пр. Макарию Египетскому, но написанные, вероятно, в Сирии в конце IV-начале V века, представляют сплошной поток древней монашеской мистической духовности, совершенно православной в своих истоках, но частично уклонившейся в историческом развитии и ставшей тем, что

часто называют «радикальным» или «народным» мессалианством. Только это духовное и богословское уклонение с его странными верованиями и обычаями было осуждено Соборами, в то время как «макарьевские» писания являются в своей большей части полемическими произведениями против мессалианских уклонений. См. по этому вопросу: Jean Meyendorff. *Messalianism or Anti-Messalianism. A Fresh Look at the «Macarian Problem»* – Kyriakon. *Festschrift Johannes Quasten. Vol.11*, pp. 585–590. MunsterWestf. (s. a.). Недавно вопрос о мессалианстве макарьевских творений вновь был поднят немецким ученым Клаусом Демпе в его ученом труде *Der Wahre Christ*. См. Библиографию. Но автор идет дальше. Не утверждая существования какой-либо исторической связи между пр. Симеоном Новым Богословом и мессалианством, он хочет, однако, доказать духовное тождество не только пр. Симеона, но и «исихазма» XIV века с «мессалианским движением» (стр. 387). Поистине, приходит в голову пословица: Кто хочет доказать слишком многое, ничего не доказывает! Что же нас касается, родство духовности пр. Симеона с духовностью «Духовных Бесед» есть для нас отрадное явление, так как хорошо показывает укорененность пр. Симеона в мистическом предании древней Церкви, в том, что в ней есть лучшего. См. также: *Catecheses t. 1*, p. 39. п 3.

⁵⁹ - Творения Илии Экдикы были изданы в Migne P. G. 1277. 1128–1176 и (под именем пр. Максима Исповедника) P. G. 90. 1401–1461. Считается, что он жил в IX-X веке. К той же эпохе относится Филофей Синайский, автор значительного писания о духовной жизни (его труды находятся в Филокалии, 3-е издание, Афины, 1959, т. II, стр. 274–286). Все эти писания не оказали, как будто бы, влияния на пр. Симеона. Нужно отметить, что в ту же эпоху (X век) аскетические творения великого сирийского мистика Исаака (еп. Ниневийского) были переведены с сирийского оригинала на греческий язык. Они быстро распространились в византийском мире, возбудили большой интерес и много содействовали мистическому возрождению. Пр. Симеон знал, вероятно, эти писания, хотя он о них никогда не говорит.

- 60 - Cat 12.6–25.
- 61 - Cat 9.9–17.
- 62 - Cat 17.87–95.
- 63 - Cat 12.32–37.
- 64 - Cat 12.252–259; cf. 227–229.
- 65 - Vie 38.1–2; 44.14–20; 59.1–4 ид.
- 66 - Vie 58.
- 67 - Vie 52–57.
- 68 - Vie 54.5; 55.1–2.
- 69 - Cat 19.35–38; 82–95.
- 70 - Cat 21.108–110; 136–140.
- 71 - Cat 3.44–57
- 72 - Cat 3.68–77.
- 73 - Cat 29.137–150.
- 74 - Cat 29.166–167; 181–190.
- 75 - Cat 4.411–442.
- 76 - Cat 9.374–385.
- 77 - Cat 34.7–15.
- 78 - Cat 34.97–102
- 79 - Cat 34.370–383
- 80 - Vie 38.7–10.
- 81 - Vie 38.10–18.
- 82 - Vie 39.1–5.
- 83 - Vie 39.6–11.
- 84 - Vie 39–40.

85 - Никита Стифат, родившийся около 1005 года, послушник Студийского монастыря с четырнадцати лет. Уже в преклонном возрасте он стал настоятелем монастыря и умер около 1090 года. Известен своими трактатами по мистическому богословию, из которых наиболее значительны три Сотницы деятельных, естественных и гностических глав (P. G. 120.851–1009), а также трактаты О Душе, О Рае и О Иерархии, изданные ассомпционистом А. А. Даррузес в Sources Chretiennes 81 (1961). Не менее известен своим участием в конфликте между

патриархом Михаилом Келлуларием и кардиналом Гумбертом в 1054 году, когда написал ряд антилатинских памфлетов, главным образом об опресноках. Никита хорошо знал пр. Симеона в последние годы его жизни, когда стал его учеником. Он написал Житие своего духовного отца около 1053–1054 года, то есть через 30–50 лет и даже больше после событий, которые описывает. См. о нем: Hausherr. *Vie de Symeon*, Introduction, 6. Nicetas Stethatos et ses idées sur la sainteté pp. XXIII-XXXIII и в особенности Volker: Nicetas Stethatos als mystischer Schriftsteller und sein Verhältnis zu Symeon dem Neuen Theologen в его большой книге: *Praxis und Theoria...* 456–489. Wiesbaden. 1974.

⁸⁶ - Vie 44.14–29

⁸⁷ - Vie 59.4–15.

⁸⁸ - Vie 59.15–16.

⁸⁹ - Vie 59.17–20.

⁹⁰ - Vie 60–67.

⁹¹ - Hausherr. Introduction. *L'adversaire Etienne de Nicomédie*, pp. LI-LVI

⁹² - Vie 74.5–12.

⁹³ - Cedrenus P.G. 122.153 AB.

⁹⁴ - Vie 74.12–23.

⁹⁵ - Vie 73.2–6.

⁹⁶ - Vie 75.16–23.

⁹⁷ - Vie 76.2–8.

⁹⁸ - Vie 76.15–18.

⁹⁹ - Vie 77.7–8.

¹⁰⁰ - Hymn 21.25–44.

¹⁰¹ - Hymn 21.51–68.

¹⁰² - Hymn 21.102–107

¹⁰³ - Hymn 21.114–117. См.: Часть III. «Бог непознаваемый и явленный».

¹⁰⁴ - Hymn 21.118–147

¹⁰⁵ - В этот день, 3 января, праздновали впоследствии память о его изгнании. См.: Vie 151.4–5.

¹⁰⁶ - О приблизительных датах рождения и смерти Симеона Благоговейного, 917–986 или 987 г. см.: Hausher. Introduction стр. ХС и мое примечание 2 стр. 236, Огласительные Слова, т. II.

¹⁰⁷ - Vie 73.1–2

¹⁰⁸ - Vie 73.9–12.

¹⁰⁹ - Vie 78.15–20.

¹¹⁰ - Vie 79.8–12.

¹¹¹ - Vie 79.15–16.

¹¹² - Vie 80.1.

¹¹³ - Vie 80.7–12.

¹¹⁴ - Vie 81.2–14.

¹¹⁵ - Vie 82.

¹¹⁶ - Vie 83–86.

¹¹⁷ - Vie 87.9–21.

¹¹⁸ - Vie 88–90.

¹¹⁹ - Vie 91.14–17.

¹²⁰ - Vie 92.4–9.

¹²¹ - Vie 93.1–12.

¹²² - Vie 94.6–10

¹²³ - Vie 94.15–22.

¹²⁴ - Vie 95.6–11.

¹²⁵ - Vie 95.15–23.

¹²⁶ - Vie 96.1–5.

¹²⁷ - Vie 96.5–22.

¹²⁸ - Vie 97–98.

¹²⁹ - Vie 99.

¹³⁰ - Hymn 4.91–97; Hymn 36.1–16.

¹³¹ - Vie 100.

¹³² - Vie 102.14–103.18.

¹³³ - Vie 104.17–24.

¹³⁴ - Vie 107.15–23.

¹³⁵ - Vie 108.

- 136 - См. сн.1 к этой главе.
- 137 - Ер 4.38–45.
- 138 - Ер 4.45–49.
- 139 - Ер 4.181–186.
- 140 - Ер 4 заглавие.
- 141 - Ер 4.392–399.
- 142 - Ер 4.263–271.
- 143 - Ер 4.415–420.
- 144 - Vie 110.
- 145 - Vie 37.11–12.
- 146 - Vie 111.7–17.
- 147 - Vie 113–124.
- 148 - Vie 119.9–12.
- 149 - Vie 120.1–2.
- 150 - Vie 125.1–13.
- 151 - Vie 126.14–19.
- 152 - Vie 128.1.
- 153 - Vie 128.21.
- 154 - Vie 128.17–20.
- 155 - Vie 128.20–129.15.
- 156 - Об отношениях Никиты с пр. Симеоном см. Огласительные Слова, т. I, стр. 55–61.
- 157 - Vie 129.15–25
- 158 - Любопытно отметить удивление современного протестантского богослова К. Дeppe, который не может понять, как пр. Симеон не был осужден как еретик мессалианин: «Имея в виду неутомимое рвение византийской иерархии подавлять высоконастроенный энтузиазм, мы поражаемся, что Симеон Новый Богослов не был осужден как мессалианец, или более того, что Симеон Новый Богослов был осужден и послан в изгнание, но мессалианское лжеучение не было поставлено ему в порицание» (Deppe. Der Wahre Christ, стр. 37). Что же касается мнения Дeppe об отношении иерархии к мистическим течениям, а автор повторяет это мнение несколько раз, оно нам

представляется, по крайней мере, схематическим и чересчур упрощающим историческую реальность. Как бы то ни было, один православный богослов однажды ответил, скорее под видом шутки, на вопрос, поставленный ему во время одного доклада на Съезде патрологов: «Это чудо Божие, за которое мы должны Его всегда благодарить, что пр. Симеон никогда не был осужден за ересь своими современниками. Иначе этот величайший мистик Православия был бы потерян для него».

159 - Cat 5.1.1–12

160 - Cat 3.247–259.

161 - Cat 5.49–52.

162 - Cat 5.87–107.

163 - Cat 5.122–125.

164 - Cap 3.23.

165 - Cat 4.670–682.

166 - Cat 5.467–470.

167 - Cat 5.1054–1063.

168 - Cat 12.51–58.

169 - Cat 15.127–130.

170 - Cat 15.130–133.

171 - Cat 28.126–131.

172 - Cat 28.183–185.

173 - Cat 16.142–144.

174 - Eth 2.7.306–311.

175 - Eth 13.222–236.

176 - Cat 30.132–140.

177 - Cat 30.123–125.

178 - Cat 30.140–142. Пр. Иоанн Лествичник пишет в пятой главе Лествицы о «темнице», месте особенно страшном, где находились, добровольно, впрочем, падшие монахи. Р. Г. 88.764В-781А

179 - Cat 30.145–170.

180 - Cat 30.221–227.

181 - Cat 30.228–235.

182 - Cat 30.259–273.

183 - Cat 23.8–11.

184 - Cat 23.65–94.

185 - Cat 23.37–51

186 - Cat 23.65–94.

187 - Cat 23.95–97.

188 - Cat 23.103–108.

189 - Cat 23.108–113.

190 - Cat 23.145–157.

191 - Cat 23.158–170.

192 - Cat 23.173–180.

193 - Cat 23.185–193.

194 - Cat 23.183–201.

195 - Cat 23.202–209.

196 - Cat 23.217–223.

197 - Cat 23.224–237.

198 - Более подробно о древней теме «трезвого опьянения» – в моей статье *Le theme de l'ivresse spirituelle dans la mystique de St. Symeon le Nouveau Theologien* в *Studia Patristica* t. V, 1962, pp. 368–376. Также: Н. Lewy. *Sobria Ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*. Giessen. 1929. Впрочем, пр. Симеон не говорит о «трезвом» опьянении, он только описывает состояние духовного опьянения и свойственные ему черты.

199 - «Симеон не пишет о молитве, он молится». Это замечание Фёлькера только наполовину верно. Пр. Симеон много пишет о молитве, но не систематически. См.: V. Volker. *Praxis und Theoria* S. 432.

200 - Нам не представляется возможным рассматривать как подлинное творение пр. Симеона «Метод священной молитвы и внимания» или «О трех образах молитвы», содержащее указания на психофизические приемы призывания имени Иисуса. Текст его в неточном ново-греческом переводе был впервые напечатан в греческом Добротолюбии в 1782 г., стр. 1178–1185. Подлинный текст издан в первый раз И. Хаусхерп'ом в его «*Methode de l'oraison hesychaste*», *Orientalia Christiana*, №

36, 1927, стр. 150–172. Хотя и существующее с XIII-XIV века в некоторых рукописях под именем Симеона Нового Богослова, но всегда изолированное от других его произведений в аскетических сборниках, оно никогда не включается в большие рукописные собрания творений пр. Симеона вплоть до XVIII века, когда «Метод» был в первый и единственный раз помещен в рукопись Syll. 18, датированную 1729-ым годом (См.: Catecheses, т. I, стр. 86). Отсюда заимствовал его Дионисий Загорейский, чтобы включить в свой новогреческий перевод творений пр. Симеона, как 68-ое Слово. А от него взял его епископ Феофан (Говоров) в свой русский перевод. Однако ни сам пр. Симеон, ни Никита Стифат в жизнеописании пр. Симеона (или в других духовных произведениях) не говорят о нем ни слова, ни прямо, ни в виде намека. Вообще, как по стилю, так и по манере писать и цитировать св. отцов, так и по общей духовной настроенности, «Метод» значительно отличается от других, несомненно, подлинных творений пр. Симеона. В частности, в нем находятся предупреждения против ложных видений света, то, чего мы никогда не встретим в подлинных произведениях пр. Симеона, никогда не ставившего под сомнение свои видения света. 3 Cat 26.23–41

²⁰¹ - См. прим. 38.

²⁰² - Стихословием называется чтение псалтири во время утреннего и вечернего богослужения. Что касается тропарей, то это поэтические произведения на праздники литургического года, которые поются или читаются во время богослужений.

²⁰³ - Cat 26.51–59.

²⁰⁴ - Cat 26.67–72.

²⁰⁵ - См.: Евхаристия, пр. 61.

²⁰⁶ - Cat 26.275–282.

²⁰⁷ - Cat 26.282–285.

²⁰⁸ - Cat 26.290–291.

²⁰⁹ - Cat 4.305.

²¹⁰ - Cat 4.320–321.

²¹¹ - Cat 3.290.

²¹² - Cat 3.311.

²¹³ - Cat 26.308–312. Из этого Огласительного Слова, с описаниями всех ежедневных богослужений, точно следующих за предписаниями церковными, – пр. Симеон учит юного послушника исполнять их неукоснительно – видно, какое большое значение придавал он установленной богослужебной жизни. Тем более удивляет утверждение Деппе (цит. сочинение), будто бы пр. Симеон после своего мистического обращения порвал с благочестием (Frommigkeit) своей юности. В действительности пр. Симеон требует от своего ученика углубить благочестие и сделать его более внутренним, имея целью просвещение Духа.

²¹⁴ - Theol 3.34–37.

²¹⁵ - Theol 3.37–46.

²¹⁶ - Theol 3.46–69.

²¹⁷ - Euch 2.338.

²¹⁸ - Hymn 45.120–127.

²¹⁹ - Hymn 52.149–153.

²²⁰ - Hymn 46.7–10.

²²¹ - Hymn 35.1–7.

²²² - Hymn 41.7–16.

²²³ - Hymn 45.1–3.

²²⁴ - Hymn 49.68–71.

²²⁵ - Hymn 47.69–75.

²²⁶ - Hymn 49.17–19.

²²⁷ - Cat 23.65–94.

²²⁸ - Cat 30.70–97.

²²⁹ - Cat 9.344–346.

²³⁰ - Cat 18.224–227.

²³¹ - Cat 27.80.

²³² - Cap 3.100.

²³³ - Eth 7.437–445.

²³⁴ - Eth 11.161–166.

²³⁵ - Этот текст молитвы Иисусовой существовал по крайней мере с VI века в Палестине и, можно предположить, в Египте.

См. нашу статью «Дата традиционного текста «Иисусовой молитвы» в Вестнике Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата, № 10, стр. 35–38, Париж, 1951

²³⁶ - См. по этому вопросу прим. 1 к настоящей главе

²³⁷ - Cat 22.30

²³⁸ - Cat 22.30.

²³⁹ - Cat 22.47–51.

²⁴⁰ - Марк Пустынник. О духовном законе, гл. II, P.G.65.908A.

²⁴¹ - Cat 22.58–66.

²⁴² - Cat 22.74–87.

²⁴³ - Cat 22.88–91.

²⁴⁴ - См.: Часть IV. Видение света. Сн.2.

²⁴⁵ - Там же. Сн.8.

²⁴⁶ - Cat 16.86–91.

²⁴⁷ - Ep 2.89.

²⁴⁸ - Hymn 58.349–353.

²⁴⁹ - Hymn 58.354–361.

²⁵⁰ - Eth 7.203–206.

²⁵¹ - Cap 3.15.

²⁵² - Заслуга Фёлькера состоит в том, что он уделил в своем труде достаточное место аскетическому учению пр. Симеона и показал его близость с древними отцами в этой области

²⁵³ - Euch 1.19–25.

²⁵⁴ - Euch 1.252–255.

²⁵⁵ - Euch 2.52–73.

²⁵⁶ - Euch 2.73–75.

²⁵⁷ - Euch 2.129

²⁵⁸ - Euch 2.160–165.

²⁵⁹ - Eth 7.435–445.

²⁶⁰ - Eth 7.399–405.

²⁶¹ - Eth 4.151–159.

²⁶² - Eth 6.258–328.

- 263 - Hymn 4.25–30.
- 264 - Cat 1.167–170.
- 265 - Cat 8.56–64.
- 266 - Cat 8.64–67.
- 267 - Cat 17.117–125.
- 268 - Hymn 14.109–113.
- 269 - Ep 1.445–456.
- 270 - Ep 3.1–3
- 271 - Ep 3.66–72.
- 272 - Ep 3.78–80
- 273 - Ep 3.92–96.
- 274 - Ep 3.196–202.
- 275 - Ep 3.241–247.
- 276 - Ep 3.262–266.
- 277 - Ep 3.321–324
- 278 - Ep 3.462–466.
- 279 - Ep 3.610–623.
- 280 - Ep 3.754–760.
- 281 - Ep 3.770–789.
- 282 - Ep 3.824–834.
- 283 - Ep 4.103–109.
- 284 - Ep 4.111–115.

285 - О общем отношении пр. Симеона к крещению см. Часть

II. Сакраментальное крещение и крещение Духом

- 286 - Ep 4.121–126.
- 287 - Cat 8.6–11.
- 288 - Hymn 18.124–221.
- 289 - Hymn 18.124–129.
- 290 - Hymn 18.130–132.
- 291 - Hymn 18.137.
- 292 - Hymn 18.143–144.
- 293 - Hymn 18.145–151.
- 294 - Hymn 18.156–160.

- 295 - Hymn 18.217–224.
296 - Cat 20.45–50.
297 - Cat 20.50–62.
298 - Cat 20.80–87.
299 - Cat 20.116–119.
300 - Cat 20.125–129.
301 - Cat 20.155–160.
302 - Cat 20.165–172.
303 - См.: Bas. ep. 93 (P. G. 32.484B); Rufin. Hist. Mon.7(P. L. 21.418D).
304 - Hesych. S. temp. Cent. 1.100 (P.G.93.1512A)
305 - Eth 1.6.76–82
306 - Eth 1.3.79–86.
307 - Eth 1.136–144.
308 - Eth 1.10.55–72.
309 - Eth 1.10.72–74.
310 - Eth 1.10.123–135.
311 - Eth 1.10.170–175.
312 - Eth 2.7.167–169.
313 - Eth 2.7.184–187.
314 - Eth 2.7.193–200.
315 - Eth 2.7.260–265.
316 - Eth 3.430–437.
317 - Eth 3.4.438–441.
318 - Eth 3.456–461.
319 - Eth 3.466–469.
320 - Eth 3.495–497.
321 - Eth 3.506–511.
322 - Eth 3.512–517.
323 - Eth 3.528–537
324 - Eth 3.538–551.
325 - Eth 4.285–291
326 - Eth 4.691–694.

- 327 - Theol 3.150–152.
- 328 - Eth 10.189–197.
- 329 - Eth 10.448–470.
- 330 - Eth 10.758–764.
- 331 - Eth 10.764–773.
- 332 - Eth 10.774–775.
- 333 - Eth 10.790–793.
- 334 - Eth 14.211–223.
- 335 - Eth 14.225–241.
- 336 - Eth 14.242–247
- 337 - Eth 14.248–276 Eth 14.276–278
- 338 - Eth 14.281–290.
- 339 - Hymn 14.50–55.
- 340 - Hymn 14.55–74.
- 341 - Hymn 20.55–63.
- 342 - Hymn 20.15–31.
- 343 - Hymn 26.33–46.
- 344 - Hymn 26.46–56.
- 345 - Hymn 30.467–488.
- 346 - Hymn 41.95–100.
- 347 - Hymn 44.323–335.
- 348 - Hymn 45.36–37
- 349 - Hymn 49.92–104.

350 - Или, скорее, он различает между двумя функциями Слова, как во время Херувимской на литургии св. Иоанна Златоуста: «Ты бо еси приносяй и приносимый и приемляй и раздаваемый, Христе Боже наш».

- 351 - Hymn 50.147–148.
- 352 - Hymn 51.114–120.
- 353 - Hymn 51.125–130.
- 354 - Hymn 58.249–252.
- 355 - Cat4.11–18.
- 356 - Cat 4.26–30.

- 357 - Cat 4.35–38.
358 - Cat 4.517–519.
359 - Cat 4.600–603.
360 - Cat 4.612–622.
361 - Cat 5.429–441.
362 - Cat 5.654–656.
363 - Cat 26.114–120.
364 - Ep 2.106–128.
365 - Ep 3.587–603.
366 - Cat 34.142–143
367 - Hymn 19.56–75.
368 - Hymn 19.86–103
369 - Hymn 19.156–163.
370 - Hymn 14.42–54.
371 - Eth 5.519–528.
372 - Eth 6.413–417.
373 - Hymn 6.417–421.
374 - Eth 6.421–428.
375 - Eth 6.429–453.
376 - Eth 6.424–428.
377 - Eth 3.590–599.
378 - Eth 1.12.483–489.
379 - Eth 11.386–391.
380 - Eth 15.189–196.
381 - Cat 28.262–274.
382 - Cat 28.291–299
383 - Cat 33.80–93.
384 - Cat 33.215–218.
385 - Cat 34.33–35.
386 - Hymn 58.224–248.
387 - Eth 13.222–236. См.: Часть II. Покаяние. Примечание
17.
388 - Eth 13.278–283.

389 - Cap 3.46

390 - Cap 3.79.

391 - См. по этому вопросу диссертацию Joost Van Rossum. *The Ecclesiological Problem in St. Symeon The New Theologian*. 1976. (New York). Классическая книга – Karl Holl. *Enthusiasmus und Bussgewalt* (См. библиографию) – рассматривающая те же вопросы, не потеряла еще своего интереса.

392 - Ep 1.2–4.

393 - Ep 1.34–36.

394 - Ep 1.39–44.

395 - Ep 1.79–83.

396 - Euch 2.14–15.

397 - Ep 1.112–117

398 - Ep 1.128

399 - Ep 1.134–146

400 - Ep 1.150–155.

401 - Ep 1.177–183.

402 - Ep 1.223–236.

403 - Ep 1.237–245.

404 - Ep 1.258–263.

405 - Van Rossum. *The Ecclesiastical Problem...* p. 34–35.

406 - Ep Ep 1.278–280.1.263–274.

407 - Ep 1.307–309.

408 - Ep 1.318–322. Можно заметить значительное сходство, может быть даже влияние, между тем, что говорит здесь пр. Симеон об апостольском преемстве, и хорошо известным местом из Климента Римского в его Послании к Коринфянам. Хотя намерение пр. Симеона совсем другое: не столько подкрепить авторитет существующей иерархии, сколько показать действительность дара Святого Духа истинным преемникам апостолов. Св. Послание Климента к Коринфянам, гл. 42–44.

409 - Ep 1.327–333

410 - Ep 1.351–361

- 411 - Ep 1.362–374.
412 - Ep 1.387–390.
413 - Ep 1.427–432
414 - Ep 1.433–442
415 - Ep 1.452–456.
416 - Hymn 55.38–51.
417 - Eth 2.7.260–266.
418 - Eth 7.1–6.
419 - Eth 2.7.291–294.
420 - Eth 13.175–178.
421 - Eth 10.188–192.
422 - Ep 4.49–53.
423 - Cat 2.139–152.
424 - Eth 1.12.173–183
425 - Hymn 15.250–261.
426 - Eth 10.430–448.
427 - Eth 10.114–118.
428 - Hymn 55.28–51.
429 - Cap 1.35.
430 - Cap 1.36
431 - Cap 3.45.
432 - Eth 7.385–387
433 - Cat 24.109–121
434 - Диадок Фотикийский. Сто глав о духовном
совершенстве. Глава 60 и 73.
435 - Пр. Иоанн Лествичник. Лествица. Гл. 7. (Р. G. 88.801–
818).
436 - Eth 13.236–250.
437 - Euch 2.13–18.
438 - Euch 2.187–189.
439 - Euch 2.216–218.
440 - Hymn 55.144–148.
441 - См. примечание 2 к настоящей главе.

- 442 - Cap 3.65.
- 443 - Cap 3.66.
- 444 - Cap 3.67.
- 445 - Cap 3.68.
- 446 - Cap 3.69.
- 447 - Hymn 27.18–27.
- 448 - Hymn 27.49–56. См.: Часть V. Божественный эрос. Пр.

20.

- 449 - Hymn 27.57–62.
- 450 - Hymn 27.64–67.
- 451 - Hymn 27.73–81.
- 452 - Hymn 41.240–242.
- 453 - Hymn 41.246–248
- 454 - Hymn 41.249–256.
- 455 - Hymn 41.267–272.
- 456 - Eth 7.263–272.
- 457 - Hymn 43.9–17
- 458 - Cat 3.206–211
- 459 - Cat 3.211–225
- 460 - Cat 4.13–14.
- 461 - См. Часть I. Неистовый ревнитель.
- 462 - Cat 9.92–107.
- 463 - Cat 9.107–116.
- 464 - Cat 9.196–213.
- 465 - Cat 9.120–127.
- 466 - Cat 9.275–279.
- 467 - Cat 2.107–120.
- 468 - Cat 5.594–632.
- 469 - Hymn 58.34–63.
- 470 - Cat 2.324–334.
- 471 - Euch 1.28–47.
- 472 - Euch 1.66–69.
- 473 - Cat 8.93–104.

- 474 - Eth 3.193–195.
- 475 - Eth 3.543.
- 476 - Eth 4.607.
- 477 - Eth 5.1–12.
- 478 - Eth 5.61–73.
- 479 - Eth 5.339–342.
- 480 - Eth 5.505–507.
- 481 - Eth 5.511.
- 482 - Eth 7.353–355
- 483 - Eth 7.453–458.
- 484 - Eth 7.474–480.
- 485 - Eth 9.364–375.
- 486 - Eth 10.478–480.
- 487 - Eth 10.501–513.
- 488 - Eth 10.912–913.
- 489 - Eth 10.918–922.
- 490 - Cap 1.85.
- 491 - Cap 1.85.
- 492 - Theol 1.420–429.
- 493 - Theol 1.434–444.
- 494 - Eth 1.12.1–11.
- 495 - Eth 12.1–8.
- 496 - Eth 9.41–46.
- 497 - Eth 5.431–435.
- 498 - Eth 4.242–243.
- 499 - Eth 7.427–432.
- 500 - Eth 10.361–363.
- 501 - Cat 24.7–14.
- 502 - Cat 24.16–23.
- 503 - Cat 24.41–51.
- 504 - Cat 24.54–69.
- 505 - Cat 24.79–84.
- 506 - Cat 24.90–95.

- 507 - Cat 24.102–108.
- 508 - Cat 6.58–60.
- 509 - Cat 6.62–65.
- 510 - Cat 6.91–93.
- 511 - Cat 6.93–95.
- 512 - Eth 1.12.387–396.
- 513 - Eth 1.10.76–82.
- 514 - Eth 1.12.469–476.
- 515 - Eth 4.925–932.
- 516 - Cap 2.21.
- 517 - Cap 3.100.
- 518 - Cat 19.166–169.
- 519 - Hymn 11.17–19.
- 520 - Hymn 11.27–34.
- 521 - Hymn 12.89–90.
- 522 - Hymn 13.87–92.
- 523 - Hymn 14.1–5.
- 524 - Hymn 24.31–45.
- 525 - Ep 4.415–420.
- 526 - Eth 4.755–760.
- 527 - Eth 9.10–14.
- 528 - Eth 9.50–68.
- 529 - Eth 9.27–31.
- 530 - Eth 9.24–27.
- 531 - Theol 1.1–13.
- 532 - Theol 1.244–246.
- 533 - Theol 1.194–216.
- 534 - Theol 1.412–418.
- 535 - Theol 2.33–45.
- 536 - Theo! 2.57–63.
- 537 - Eth 1.12.115–120.
- 538 - Theol 2.179–181.
- 539 - Theol 2.219–226.

⁵⁴⁰ - Theol 2.257–260. Можно сказать, что это классическая доктрина каппадокийцев о познании Бога в их полемике против Евномия, которую пр. Симеон излагает здесь с несколько большим ударением на познании Духом.

⁵⁴¹ - Theol 2.297–303.

⁵⁴² - Theol 2.204–305.

⁵⁴³ - Theol 2.311–315.

⁵⁴⁴ - Hymn 12.38–40.

⁵⁴⁵ - Hymn 47.42.

⁵⁴⁶ - Theol 1.249–253.

⁵⁴⁷ - Hymn 42.113–117.

⁵⁴⁸ - Theol 2.250–257.

⁵⁴⁹ - Theol 2.231–235. Подобные мысли о вечности Бога как причине Его непостижимости выражены св. Григорием Нисским: «Тот, кто много исследует то, что старше веков, и восходит на начало вещей, не может остановить свою мысль на чем-нибудь, потому что искомое всегда избегает и убегает вперед и не указывает никакой остановки для исследования ума».

Eun.1.364(p. 134.22–26).

⁵⁵⁰ - Theol 3.108–111.

⁵⁵¹ - По этому вопросу см. мой доклад, прочитанный на VII съезде патрологов в Оксфорде, «Простота Божественной природы и различия в Боге по св. Григорию Нисскому». Вестник Русского Патриаршего Экзархата в Западной Европе. № 91–92. Стр. 133–158 (по-французски)

⁵⁵² - Theol 1.79–81.

⁵⁵³ - Hymn 13.37–49.

⁵⁵⁴ - Hymn 47.37–42.

⁵⁵⁵ - Hymn 52.21–26.

⁵⁵⁶ - Hymn 15.65–69.

⁵⁵⁷ - Eth 3.123–133.

⁵⁵⁸ - Eth 3.92–97.

⁵⁵⁹ - Cap 1.1.

⁵⁶⁰ - Cap 2.2.

- 561 - Cap 2.19.
- 562 - Hymn 50.68–88.
- 563 - Hymn 29.162–179.
- 564 - Hymn 47.31–36.
- 565 - См. прим. 11 к этой главе
- 566 - Hymn 22.33–34.
- 567 - Hymn 22.50–52.
- 568 - Hymn 30.18–32.
- 569 - Hymn 23.186–194.
- 570 - Hymn 23.174–180.
- 571 - Hymn 23.230–235.
- 572 - Hymn 55.132–136.
- 573 - Hymn 52.46–47.
- 574 - Theol 2.238–246.
- 575 - Hymn 7.25–27.
- 576 - Hymn 13.37–47.
- 577 - Hymn 13.48–50.
- 578 - Hymn 21.114–117.
- 579 - См. прим. 7 к этой главе.
- 580 - Hymn 21.246–266.
- 581 - Hymn 21.1–3.
- 582 - См. мою статью «Проблема познаваемости Бога: сущность и энергия у св. Василия Великого». Вестник № 61, 1968. Стр. 47–55.
- 583 - Hymn 23.174–177.
- 584 - Hymn 7.28–29.
- 585 - Hymn 24.6–11.
- 586 - Hymn 24.12–19.
- 587 - Hymn 30.156–166.
- 588 - Hymn 30.263–267.
- 589 - Hymn 1.1–26.
- 590 - Hymn 1.26–29.
- 591 - Hymn 1.30–37.

- 592 - Hymn 1.38–42.
593 - Hymn 50.198–202.
594 - Hymn 50.238–246.
595 - Более подробно – в моей статье «Тварная сущность» и «Божественная сущность» в духовном богословии пр. Симеона Нового Богослова». Вестник, № 75–76. 1971. Стр. 151–170, особенно 168–170 (по-французски)
596 - Eth 4.552.
597 - Eth 1.3.82–86. См.: Часть II. Святая Евхаристия. Пр. 4.
598 - Cap 1.51–52; Cat 28.403–410
599 - Eth 3.203–205; 243–253.
600 - Eth 3.257–263.
601 - Eth 3.375–385.
602 - Eth 3.399–402.
603 - Eth 4.424–429.
604 - Eth 4.856–861.
605 - Eth 4.249–259.
606 - Eth 4.260–269.
607 - Eth 4.917–924.
608 - Eth 5.184–193.
609 - Eth 5.114–125.
610 - Eth 5.212–214.
611 - Eth 5.246–249.
612 - Eth 9.239–245.
613 - Eth 9.246–248.
614 - Eth 9.303–305.
615 - Eth 9.380–387.
616 - Eth 9.390–407.
617 - Eth 10.88–93.
618 - Eth 10.697–713
619 - Eth 10.813–821.
620 - Eth 10.751–753.
621 - Eth 11.157–186.

- 622 - Euch 1.59–62.
623 - Euch 1.152–154.
624 - Euch 1.181–195.
625 - Euch 1.196–211.
626 - Euch 2.196–207.
627 - Euch 2.208–224.
628 - Euch 1.232–237.
629 - Hymn 28.1–23.
630 - Hymn 28.73–83.
631 - Hymn 41.101–114.
632 - Hymn 42.74–84
633 - См.: Часть IV. Видение света. Прим. 71.
634 - Hymn 42.120–125.
635 - Hymn 55.82–92.
636 - Hymn 50.91–109.
637 - Hymn 23.13–19.
638 - Hymn 23.122–128.
639 - Hymn 23.267–268.
640 - Hymn 23.319–326.
641 - Hymn 23.346–354.
642 - Hymn 23.394–414.
643 - Hymn 23.517–520.
644 - См.: Часть I. Братолюбивый Нищий.
645 - Cat 22.88–104. Речь идет о его духовном отце, Симеоне Благоговейном, который дал ему наставление о молитве и книгу Марка Монаха.
646 - Cat 22.165–168.
647 - Cat 22.109–116.
648 - Это происходило около 976–977 гг., когда пр. Симеону было, очевидно, двадцать восемь лет.
649 - Cat 22.312–320.
650 - Cat 16.54–57.
651 - Cat 16.78–107.

⁶⁵² - Cat 16.108–122.

⁶⁵³ - Cat 16.127–136.

⁶⁵⁴ - Можно заметить разительное сходство между этим рассказом пр. Симеона, что «Он излучает свет, как солнце, и я постигаю, что все создание содержится в нем (συνεχομένην)» и описанием пр. Венедикта: «*omnis etiam mundus velut sub uno solis radio collectus*». Оба святых одинаково отмечают космический аспект видения света. Мы не думаем, однако, что существовало какое-нибудь прямое литературное влияние пр. Венедикта на пр. Симеона: описание пр. Симеона слишком живо, слишком лично, чтобы быть заимствованным, особенно в подробностях. См. интересную статью Dom Emmanuel Lanne O.S.B. «*L'interpretation Palamite de la vision de Saint Benoit*». «*Le Millenaire du Mont Athos*». Editions de Chevetogne. II, 1964. p. 21–47. К сожалению, текст Шестнадцатого Огласительного Слова, содержащего это видение, не был еще издан, когда о. Ланн писал свою статью, и поэтому он был вынужден цитировать пр. Симеона по Никите Стифату, т. е. по Житию, а значит неточно.

⁶⁵⁵ - Eth 5.287–316.

⁶⁵⁶ - Euch 1.164–180.

⁶⁵⁷ - Euch 2.132–137.

⁶⁵⁸ - Euch 2.150–155.

⁶⁵⁹ - Euch 2.175–180.

⁶⁶⁰ - Euch 2.265–269.

⁶⁶¹ - Eth 4.862–873.

⁶⁶² - Eth 4.673–677.

⁶⁶³ - Eth 1.12.169–172.

⁶⁶⁴ - Eth 1.3.99–103.

⁶⁶⁵ - Eth 5.276–277.

⁶⁶⁶ - Eth 5.255–256.

⁶⁶⁷ - Eth 5.263–269.

⁶⁶⁸ - Theol 3.137–144.

⁶⁶⁹ - Eth 10.19–35.

⁶⁷⁰ - Eth 1.5.79–83.

- 671 - Eth 1.12.129–133.
672 - Eth 13.266–269.
673 - Eth 3.289–292.
674 - Cap 2.17.
675 - Cap 2.18
676 - Eth 1.12.105–108.
677 - Cap 3.85.
678 - Cat 15.68–72.
679 - Cat 17.33–40.
680 - Cat 18.293–298.
681 - Cat 19.60–62.
682 - Cat 28.102–118.
683 - Относительно хронологии Гимнов см. Vie 37.11–15 и
111.7–10.
684 - Hymn 12.41–62.
685 - Hymn 13.1–2, 59–60.
686 - Hymn 50.31–43.
687 - Hymn 28.181–184.
688 - Hymn 50.143–146.
689 - Hymn 40.1–5.
690 - Hymn 40.6–18.
691 - Hymn 29.1–11.
692 - Hymn 32.84–85.
693 - Hymn 22.1–11.
694 - Hymn 22.14–25.
695 - Hymn 25.1–18.
696 - Hymn 25.33–39.
697 - Hymn 25.42–48.
698 - Hymn 25.49–53.
699 - Hymn 25.54–61.
700 - Hymn 27.64–67.
701 - Hymn 33.1–8.
702 - Hymn 33.45–46.

- 703 - Hymn 33.53–57
704 - Hymn 33.58–64.
705 - Hymn 33.89–90
706 - См. прим. 25.
707 - Hymn 33.130–143.
708 - Hymn 34.56–60.
709 - Hymn 34.78–82.
710 - Hymn 34.103–107.
711 - Hymn 38.70–74.
712 - Hymn 38.81–89.
713 - Hymn 39.56–66.
714 - Hymn 42.85–92.
715 - Hymn 45.1–6.
716 - Hymn 49.22–29.
717 - Hymn 51.1–10.
718 - Hymn 51.14–17.
719 - Hymn 51.35–46.
720 - Hymn 8.66–77.
721 - Hymn 1.38–40.
722 - Hymn 19.13–16.
723 - Hymn 55.6–11.
724 - Hymn 55.11–20.
725 - Hymn 55.115–118.
726 - Hymn 55.126–129.
727 - Eth 10.778–782.
728 - Eth 10.794–807.
729 - Eth 10.825–832.
730 - Eth 10.857–867.
731 - Hymn 28.73–83. См.: Часть III. Диалектика единения с Богом. Прим. 33. См. там же прим. 41.
732 - Hymn 50.91–100. См.: Часть III. Диалектика единения с Богом. Прим. 39.
733 - Eth 3.304–309.

- 734 - Eth 3.310–312.
- 735 - Cat 2.56–64.
- 736 - Cat 2.64–67.
- 737 - Cat 2.68–70.
- 738 - Cat 2.76–80.
- 739 - Cat 2.416–426.
- 740 - Cat 20.22–24.
- 741 - Cat 28.19–20.
- 742 - Cat 29.11–15.
- 743 - Cat 30.312–317.
- 744 - Cat 30.326–332.
- 745 - Cat 30.351–355.
- 746 - Cat 33.55–57.
- 747 - Более подробно см. в моем докладе на Съезде патрологов в Оксфорде в 1955 г.: Ὁ ἀνυπερήφανος Θεός. St. Symeon the New Theologian and early Christian popular piety. *Studia Patristica* II. Berlin, 1957, у. 485–494.
- 748 - Euch 1.156–161.
- 749 - Euch 2.137–141.
- 750 - Cat 7.51.
- 751 - Cat 7.442–459.
- 752 - Cat 6.301–303.
- 753 - Cat 6.303–341.
- 754 - Cat 6.342–352.
- 755 - Cat 6.353–359.
- 756 - Cat 6.359–368.
- 757 - Cat 27.335–370.
- 758 - Hymn 29.50–93.
- 759 - Hymn 29.128–133.
- 760 - Hymn 36.1–9.
- 761 - Hymn 36.12–16.
- 762 - Hymn 36.53–62.
- 763 - Hymn 36.63–69.

- 764 - Hymn 48.97–102.
765 - Hymn 40.72–83.Hymn 48.103–112.
767 - Hymn 40.90–95.
768 - Hymn 44.141–146.
769 - Hymn 50.247–254.
770 - Hymn 50.310–313.
771 - Hymn 44.378–393.
772 - Hymn 47.69–81.
773 - Hymn 51.143–153.
774 - Hymn 52.142–148.
775 - Hymn 52.149–152.
776 - Cat 18.288–290.
777 - Cat 19.151–160.
778 - Eth 1.3.52–64.
779 - Eth 1.5.120–124.
780 - Eth 2.7.57–64.
781 - Eth 4.260–269.
782 - Eth 4.269–279.
783 - Eth 5.412–417.
784 - Eth 7.356–369.
785 - Eth 7.371–383.
786 - Eth 10.751–753.
787 - Eth 7.425–429.
788 - Eth 7.453–457.
789 - Eth 9.463–482.
790 - Eth 10.873–888.
791 - Eth 14.285–290.
792 - Hymn 11.1–4.
793 - Hymn 11.17–19.
794 - Hymn 11.35–38.
795 - Hymn 11.44–49.
796 - Hymn 11.54–58.
797 - Hymn 11.75–79.

- 798 - Hymn 11.66–71.
- 799 - Hymn 15.44–50.
- 800 - Hymn 15.52–59.
- 801 - Hymn 20.13–16.
- 802 - Hymn 20.32–44.
- 803 - Hymn 20.181–184.
- 804 - Hymn 24.1–10.
- 805 - Hymn 27.96–106.
- 806 - Hymn 29.103–104.
- 807 - Hymn 42.48–55.
- 808 - Hymn 42.74–78.
- 809 - Hymn 41.19–30.
- 810 - Hymn 58.5–12.
- 811 - Theol 1.124–126.
- 812 - Theol 2.202–204.
- 813 - Theol 2.83–84.
- 814 - Theol 2.108–111.
- 815 - Theol 3.47–48.
- 816 - Theol 3.101–105.
- 817 - Я имею в виду замечание о. Даррузеса: Lorsque (Symeon) emploie la formule διὰ τοῦ Υἱοῦ, il s'agit de la mission ad extrā ce qui reviendrait equivalentement, pour la procession ad intra, a la formule photienne, non au diagrammē du Pere par le Fils. Traites Theologiques... T. I, p. 161 n. 2.
- 818 - Eth 1.10.129–132.
- 819 - Hymn 41.188–189.
- 820 - Eth 7.311–333.
- 821 - Eth 7.342–346.
- 822 - Hymn 47.1–29.
- 823 - Cat 9.1–25.
- 824 - Eth 4.388–390.
- 825 - Eth 3.43–45, 56–59.
- 826 - Eth 9.448–461.

- 827 - Euch 1.223–237.
- 828 - Eth 5.407–409.
- 829 - Eth 10.481–490.
- 830 - Eth 8.202–207.
- 831 - Eth 8.207–216.
- 832 - Eth 11.700–722.
- 833 - Eth 12.184–188.
- 834 - Hymn 52.1–6.
- 835 - Eth 14.194–197.
- 836 - Eth 9.351–355.
- 837 - Hymn 47–17.
- 838 - Eth 7.509–537.
- 839 - Eth 3.104–112.
- 840 - Eth 3.115–122.
- 841 - Eth 3.361–374.
- 842 - Eth 3.558–560.
- 843 - Hymn 1.132–147
- 844 - Hymn 13.32–36.
- 845 - Eth 10.606–611.
- 846 - Eth 2.7.205–208.
- 847 - Theol 1.404–407.
- 848 - Eth 5.418–424.
- 849 - Eth 5.442–460.
- 850 - См. примечание 2 к настоящей главе.
- 851 - Eth 7.377–383. См.: Часть IV. Христос. Прим. 53.
- 852 - Cat 6.198–201.
- 853 - Eth 7.568–585.
- 854 - Hymn 51.88–104.
- 855 - Hymn 34.83–97.
- 856 - Eth 5.379–384.
- 857 - Theol 3.47–69.
- 858 - Hymn poem 1–23.
- 859 - Theol 1.156–161.

- 860 - Theol 2.196–218.
- 861 - Theol 2.238–246. См.: Часть III. Бог непознаваемый и явленный. Примечание 31.
- 862 - Theol 3.77–85.
- 863 - Eth 9.24–46. См.: Часть III. Бог непознаваемый и явленный. Примечание 5.
- 864 - Eth 10.466–470.
- 865 - Eth 9.80–103.
- 866 - Eth 4.605–607.
- 867 - Eth 10.891–894.
- 868 - Eth 8.99–123.
- 869 - Eth 8.124.
- 870 - Таково, во всяком случае, мнение о. Даррузеса, который думает, что видение пр. Симеона, подлинность которого он не оспаривает, могло быть окрашено «d'elements diffus de la speculation philosophique et theologique». Мы только скажем, что поскольку речь идет о видении, трудно различать в нем составные части тому, кто такого видения не имел. См.: Ethique T. II, p. 210 п. 2.
- 871 - Cat 27.142–151.
- 872 - Cap 1.7.
- 873 - Hymn 11.35–54.
- 874 - Hymn 2.75–85.
- 875 - Hymn 12.14–18.
- 876 - Hymn 12.19–27.
- 877 - Hymn 12.28–34.
- 878 - Hymn 21.491–499.
- 879 - Hymn 24.248–254.
- 880 - Hymn 29.150–153.
- 881 - Hymn 45.7–21.
- 882 - Hymn 44.1–17.
- 883 - Cat 33.177–192.
- 884 - Cat 33.193–202.
- 885 - Theol 3.8–29.

- 886 - Cap 3.2.
- 887 - Hymn 30.169–187.
- 888 - Hymn 44.35–54.
- 889 - Hymn 44.63–78.
- 890 - Hymn 44.79–95.
- 891 - Hymn 44.96–105.
- 892 - Hymn 44.106–112.
- 893 - Cat 9.382–392.
- 894 - Eth 6.137–178.

895 - Cat 15.72–77. Католические ученые эпохи контр-реформации, как Комбефис, любили находить в этом месте из пр. Симеона своего рода пантеистическую ересь, смешение человека и Бога. Каким бы странным ни казалось такое утверждение, не следует слишком ему удивляться. Тому, кто сформирован средневековой латинской схоластикой, с ее радикальным противопоставлением природы и благодати, «прибавленной» к человеку, трудно понять основную идею греческого святоотеческого учения о человеке, которое говорит, что благодать, хотя и несозданная, является «составной частью» человека, так как он был создан Богом, и что без благодати он не является вполне человеком. Становясь «триипостасным» – телом, душой и Богом, человек восстанавливается в свою первоначальную полноту.

- 896 - Eth 10.36–60.
- 897 - Eth 10.60–69.
- 898 - Eth 10.69–72.
- 899 - Eth 10.72–80.
- 900 - Euch 1.11–14.
- 901 - Eth 1.2.78–93.
- 902 - Eth 1.4.61–69.
- 903 - Eth 3.392–396.
- 904 - Eth 5.28–48.
- 905 - Eth 5.54–59.
- 906 - Eth 6.598–610.

- 907 - Eth 8.7–13.
908 - Eth 8.21–23.
909 - Eth 8.59–72.
910 - Eth 10.408–418.
911 - Eth 10.716–733. См. прим. 48 к настоящей главе
912 - Eth 10.738–743.
913 - Cap 3.88.
914 - Cap 3.58.
915 - Eth 13.75–89.
916 - Hymn 17.249–274.
917 - Hymn 55.138–141.
918 - Hymn 26.60–61.
919 - Hymn 50.184–189.
920 - Hymn 50.181–183.
921 - Hymn 32.86–93.
922 - Hymn 53.154–157.
923 - Eth 2.1.173–182.
924 - См. Григорий Богослов. Сл. 45.22. Пр. Симеон точно
следует здесь за св. Григорием, который, как и он, отказывается
отвечать на подобного рода вопросы.
925 - Eth 2.7.36–56.
926 - Hymn 52.141–143.
927 - Cat 5.326–331.
928 - Cat 5.350–352.
929 - Cat 5.381–394.
930 - Cat 5.427.
931 - Cat 9.120–127. См.: Часть II. Монашество и мир. Прим.
24.
932 - Cat 17.96–108.
933 - Cat 27.276–285.
934 - Cat 9.134–138.
935 - Cat 20.39–41.
936 - Cat 13.7–12.

- 937 - Cat 13.35–40.
- 938 - Cat 13.41–55.
- 939 - Cat 13.61–70.
- 940 - Cat 13.106–111.
- 941 - Cat 13.111–123.
- 942 - Cat 6.359–370.
- 943 - Eth 10.707–733.
- 944 - Eth 10.838–847.
- 945 - Eth 5.334–342.
- 946 - Eth 1.3.70–78.
- 947 - Eth 1.5.105–119.
- 948 - Cat 5.476–496.
- 949 - Eth 15.120–138.
- 950 - Eth 10.88–92
- 951 - Eth 10.119–126.
- 952 - Eth 10.132–143.
- 953 - Eth 1.3.1–18.
- 954 - Eth 1.3.19–27.

955 - Eth 1.9.42–51. Св. Иринеи Лионский пишет подобное о Марии, Новой Еве: «Как (Ева), преслушавшись, стала причиною смерти себе и всему человечеству, так Мария, имея предназначенного Ей мужа и, однако, Дева, послушавшись, стала причиною спасения себе и всему человечеству». Против ересей. 3.22.67–68. Однако, у св. Иринея нет богословия «ребра Адама». См. также: ук. соч. 4.33.11 и 5.19.1.

- 956 - Eth 1.9.52–70.
- 957 - Eth 2.2.64–73.
- 958 - Eth 2.2.100–108.
- 959 - Eth 2.2.109–114.
- 960 - Eth 2.4.9–19.
- 961 - Eth 2.5.8–21.
- 962 - Eth 2.7.114–136.
- 963 - Eth 2.7.144–157.
- 964 - Eth 2.7.210–215.

965 - Eth 1.10.11–13.

966 - Eth 1.10.17–20.

967 - О слове «существенно»: «Finalement Symeon ne veut pas affirmer autre chose que la verite et la realite de cette presence dans l'intime de notre etre par la grace». Даррузес, издатель Нравственных Слов. Т. II, стр. 252, прим. 1

968 - Eth 1.10.39–46.

969 - Eth 1.10.84–96.

970 - Eth 1.10.81–83.

971 - Eth 1.10.114–117.

972 - Eth 1.10.140–147.

973 - Eth 1.10.147–165.

974 - Eth 1.10.166–171.

975 - Eth 1.10.175–184.

976 - Eth 1.10.185–187.

977 - Eth 13.139–155.

978 - Cat 22.77–79.

979 - Cat 22.151–156.

980 - Euch 2.265–269.

981 - Euch 2.10–13.

982 - Eth 1.6.3–6.

983 - Eth 1.6.31–34.

984 - Eth 1.6.136–144. См.: Часть II. Святая Евхаристия.

Прим. 5.

985 - Eth 1.6.154–173.

986 - Eth 1.7.3–8.

987 - Eth 1.7.11–15.

988 - Eth 1.7.19–25.

989 - Eth 1.8.1–23.

990 - Eth 1.8.40–50.

991 - Eth 1.8.51–64.

992 - Eth 2.3.84–91.

993 - Eth 2.7.33–37.

- 994 - Cap 3.50.
- 995 - Hymn 21.329–331.
- 996 - Hymn 49.141–163.
- 997 - См.: Часть II. Монашество и мир. Прим. 28.
- 998 - Hymn 58.64–144.
- 999 - Hymn 58.64–72
- 1000 - Hymn 58.78–96.
- 1001 - Hymn 58.118–138.
- 1002 - Hymn 58.145–400.
- 1003 - Hymn 58.160–162.
- 1004 - Hymn 58.192–211.
- 1005 - Hymn 58.262–279
- 1006 - Hymn 58.287–290
- 1007 - Hymn 58.303–309.
- 1008 - Hymn 58.310–323
- 1009 - Ep 3.121–124.
- 1010 - Ep 3.125–157.
- 1011 - Ep 3.158–167
- 1012 - Ep 3.168–176.
- 1013 - Ep 3.177–183.
- 1014 - Ep 3.603–611.
- 1015 - Ep 3.610–623.
- 1016 - Ep 3.577–582.
- 1017 - Ep 3.713–733.
- 1018 - Климент Римский. Послание к Коринфянам. Гл. 42–44.
- 1019 - См.: Часть IV. Видение света.
- 1020 - Cat 16.12–17.
- 1021 - Cat 16.43–44.
- 1022 - Cat 16.83–84.
- 1023 - Cat 16.85–89.
- 1024 - Cat 16.89–92
- 1025 - Cat 22.109–110.
- 1026 - Euch 2.221–222.

- 1027 - Euch 2.166–172.
- 1028 - Euch 2.255–259
- 1029 - Cat 1.74–76.
- 1030 - Cat 2.359–364.
- 1031 - Cap 3.21.
- 1032 - Cap 3.54.
- 1033 - Hymn 11.78–91.
- 1034 - Hymn 17.168–173.
- 1035 - Hymn 17.344–379.
- 1036 - Hymn 17.373–379.
- 1037 - Hymn 47.47–52.
- 1038 - Hymn 49.68–80.
- 1039 - Hymn 49.83–86.
- 1040 - Hymn 49.87–89.
- 1041 - Hymn 50.1–23.
- 1042 - Eth 1.12.329–339.
- 1043 - Eth 1.12.351–363.
- 1044 - Eth 1.12.363–377.
- 1045 - Eth 1.12.406–415.
- 1046 - Eth 1.12.416–417.
- 1047 - Eth 1.12.417–426.
- 1048 - Eth 1.12.426–433.
- 1049 - Eth 1.12.433–436

1050 - Для меня остается просто непонятным, как Деппе, в своей ученой диссертации, сверх меры насыщенной цитатами и ссылками, совершенно замалчивает несколько раз повторенные высказывания пр. Симеона об относительно несовершенном характере экстаза, который свойственен скорее новоначальным в духовной жизни и превосходится спокойным и сознательным видением несказанных тайн Божиих, приобретаемым святыми не только в будущей жизни, но уже здесь. Почему Деппе совершенно молчит об этой важной черте духовности пр. Симеона? Я не могу все же допустить, что он поступает так потому, что позиция пр. Симеона противоречит основному

тезису его диссертации о пр. Симеоне, которого он считает экстатическим экстремистом.

¹⁰⁵¹ - θάπ᾽ ἄθειας (бесстрастие) у древних греческих отцов см. статью под этим словом в Patristic Greek Lexicon Г. В. Лампе.

¹⁰⁵² - Cap 3.33.

¹⁰⁵³ - Cap 3.35.

¹⁰⁵⁴ - Cap 3.87.

¹⁰⁵⁵ - Eth 4.3–9.

¹⁰⁵⁶ - Eth 4.18–21.

¹⁰⁵⁷ - Eth 4.28–38.

¹⁰⁵⁸ - Eth 4.61–63.

¹⁰⁵⁹ - Eth 4.65–68.

¹⁰⁶⁰ - Eth 4.85–88, Cap 1.91.

¹⁰⁶¹ - Eth 4.114–119, Cap 1.92.

¹⁰⁶² - Eth 4.119–123, Cap 1.98.

¹⁰⁶³ - Eth 4.686–700.

¹⁰⁶⁴ - Eth 4.769–788.

¹⁰⁶⁵ - Eth 6.196–198.

¹⁰⁶⁶ - См.: Часть II. Святая Евхаристия. Прим. 55 и 56.

¹⁰⁶⁷ - Eth 6.1–19.

¹⁰⁶⁸ - Eth 6.24–30.

¹⁰⁶⁹ - Eth 6.36–48. Пр. Симеон прав, ссылаясь на Жития святых. В Житии св. Симеона Юродивого (VI век) немало подобного рода убедительных примеров. См.: L. Ryden. Das Leben des Heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis. Uppsala. 1963 (греческий текст Жития стр. 121–170)

¹⁰⁷⁰ - Eth 6.104–106.

¹⁰⁷¹ - См.: Часть III. Диалектика единения с Богом. Прим. 44–46.

¹⁰⁷² - Eth 6.202–212.

¹⁰⁷³ - Eth 6.360–368.

¹⁰⁷⁴ - Eth 6.454–469.

¹⁰⁷⁵ - Eth 6.469–474.

¹⁰⁷⁶ - Cat 4.349–350.

- 1077 - Cat 20.205.
- 1078 - Ep 4.387–384.
- 1079 - Ep 4.402–412.
- 1080 - Hymn 9.19–43.
- 1081 - Hymn 46.29–36. См.: Часть V. Божественный Эрос.

Прим. 9

- 1082 - Hymn 15.205–214.
- 1083 - Hymn 15.215–219.
- 1084 - См.: прим. 19 к настоящей главе.
- 1085 - Пр. Симеон не упоминает о нем, ограничиваясь указанием на мученика Хрисанфа как на пример бесстрастия.
- 1086 - Cat 1.78–98.
- 1087 - Hymn 39.1–14.
- 1088 - Hymn 39.15–19.
- 1089 - Hymn 39.30–38.
- 1090 - Hymn 29.315–348.
- 1091 - Hymn 30.373–378.
- 1092 - Hymn 20.29–31.
- 1093 - Hymn 42.74–78.
- 1094 - Hymn 46.29–36.
- 1095 - Hymn 46.44–45.
- 1096 - Hymn 13.63–84.
- 1097 - Hymn 16.23–33.
- 1098 - Hymn 16.34–39.
- 1099 - Eth 6.110–129.
- 1100 - Eth 1.9.74–80.
- 1101 - Eth 8.144–154.
- 1102 - Cap 3.12.
- 1103 - Cap 3.47.
- 1104 - Cat 20.206–209
- 1105 - Hymn 27.49–56.
- 1106 - Как, например, католиков «доброго старого времени», каким был покойный о. Жюжи. Но уже в 1603 году Понтанус в

своем латинском переводе части Гимнов опустил некоторые места 115-ого Гимна, шокированный некоторыми выражениями (*silentiam praetermitendam latinisque auribus non satis dignam censuimus P. G. 120. 531 D*).

¹¹⁰⁷ - Hymn 15.141–148.

¹¹⁰⁸ - Hymn 15.149–159.

¹¹⁰⁹ - Hymn 15.160–177.

¹¹¹⁰ - Hymn 15.220–231.

¹¹¹¹ - Hymn 15.235–239.

¹¹¹² - О св. Григории Нисском см. третью главу, «Экстатическая любовь», книги J. Danielou «Platonisme et Theologie mystique». Paris. 1944. Стр. 274–326. У пр. Иоанна Лествичника «любовь» находится на высшей ступени «Лествицы».

¹¹¹³ - См. об этом в начале предыдущей главы.

¹¹¹⁴ - Cat 1.53–60.

¹¹¹⁵ - Cat 1.60–64.

¹¹¹⁶ - Cat 1.67–69.

¹¹¹⁷ - Cat 1.73.

¹¹¹⁸ - Cat 1.78–98. См.: Часть V. Божественный эрос. Пр. 1.

¹¹¹⁹ - Cat 1.99–104.

¹¹²⁰ - Cat 1.104–109.

¹¹²¹ - Cat 1.148–132.

¹¹²² - Cat 1.121–130.

¹¹²³ - Cat 1.130–134.

¹¹²⁴ - Cat 1.137–139.

¹¹²⁵ - Cat 1.143–145.

¹¹²⁶ - Euch 2.269–272.

¹¹²⁷ - Euch 2.273–284.

¹¹²⁸ - Euch 2.313–338.

¹¹²⁹ - Eth 4.491–499.

¹¹³⁰ - Eth 4.515–526.

¹¹³¹ - Eth 4.535–544.

¹¹³² - Eth 4.548–554.

- 1133 - Eth 4.561–562
1134 - Eth 4.579–585.
1135 - Eth 4.563–571.
1136 - Eth 4.586–599.
1137 - Eth 4.605–608.
1138 - См.: Часть V. Обожение. Пр. 7. Часть IV. Пресвятая
Троица.
1139 - Eth 4.776–782.
1140 - См.: Часть V. Бесстрастие. Пр. 14
1141 - Eth 8.72–90.
1142 - Eth 8.90–98.
1143 - Eth 8.99–123.
1144 - См.: Часть IV. Пресвятая Троица. Пр. 10.
1145 - В этом Гимне пр. Симеон постоянно пользуется
словом αὐάπη.
1146 - Hymn 17.
1147 - Hymn 17.131–138.
1148 - Hymn 17.194–197.
1149 - Hymn 17.198–204.
1150 - Hymn 17.210–217.
1151 - Hymn 17.236–242.
1152 - Hymn 17.289–292.
1153 - Hymn 17.311–317.
1154 - Hymn 17.319–343.
1155 - Hymn 17.344–385. См.: Часть V. Экстаз. Пр. 18.
1156 - Hymn 17.383–387.
1157 - Hymn 17.388–407.
1158 - Hymn 17.408–418.
1159 - Hymn 17.474–478.
1160 - Hymn 17.483–490.
1161 - Hymn 17.495–498.
1162 - Hymn 18.8–13.

¹¹⁶³ - Hymn 18.14. Сходная терминология, «рука-энергия», уже встречается у св. Григория Нисского. Нот. 11 in Cant p. 332, 11–13 (ed. Jaeger). См. мою статью: *Simplicite de la nature Divine et les distinctions en Dieu selon S. Gregoire de Nysse, Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale*. 1975. Pp. 154–156

¹¹⁶⁴ - Hymn 52.13–20.27.

¹¹⁶⁵ - Hymn 5.24. См.: пр. 2 к настоящей главе.

¹¹⁶⁶ - Hymn 5.24.

¹¹⁶⁷ - Об обожении см. статьи Θεοποίησις Θεώσις в Lampe. A Patristik Greek Lexicon. Там много цитат из святых отцов.

¹¹⁶⁸ - См. ряд интересных статей М. Лот-Бородиной в *La doctrine de la deification dans l'église grecque jusqu'au XI siècle*. *Revue de l'histoire des religions*, 1932–1933.

¹¹⁶⁹ - Eth 1.3.37–44.

¹¹⁷⁰ - Eth 11.82–89.

¹¹⁷¹ - Cat 20.117.

¹¹⁷² - Cat 24.76–80.

¹¹⁷³ - Eth 4.586–594.

¹¹⁷⁴ - Eth 10.314–317.

¹¹⁷⁵ - Eth 1.12.284–287.

¹¹⁷⁶ - Eth 1.12.307–313.

¹¹⁷⁷ - Euch 1.207–208.

¹¹⁷⁸ - Euch 1.216–217.

¹¹⁷⁹ - Eth 13.60.

¹¹⁸⁰ - Hymn 13.11–19.

¹¹⁸¹ - Hymn 1.168–176.

¹¹⁸² - Hymn 1.180–190.

¹¹⁸³ - См. об этой черте духовности св. Григория Нисского главу *Erectase* в уже упомянутой книге Даниелу. Стр. 309–326.

¹¹⁸⁴ - Hymn 27.90–95.

¹¹⁸⁵ - Hymn 6.5.

¹¹⁸⁶ - Hymn 19.51–55.

¹¹⁸⁷ - Hymn 30.358–361.

- ¹¹⁸⁸ - Hymn 30.439–462.
- ¹¹⁸⁹ - Hymn 30.467–472.
- ¹¹⁹⁰ - Hymn 34.474–487
- ¹¹⁹¹ - Hymn 36.58–62.
- ¹¹⁹² - Может быть, это возражение в споре или желание отличить себя от мессалиан, учивших, что истинные христиане получают новую душу при своем обращении к вере.
- ¹¹⁹³ - Hymn 44.147–165.
- ¹¹⁹⁴ - Hymn 44.336–346.
- ¹¹⁹⁵ - Hymn 51.111–113.
- ¹¹⁹⁶ - Hymn 50.177–180; 190–197; 203–217.
- ¹¹⁹⁷ - Hymn 52.50–60.
- ¹¹⁹⁸ - Мы имеем в виду главным образом новогреческое издание Дионисия Загорейского (Венеция, 1790), преднамеренно опустившего 21-ое Огласительное Слово (О смерти ученика пр. Симеона Антония), чрезвычайно важный отрывок 34-го Огласительного Слова о «братолюбивом нищем», 15-ый Гимн о бесстрастии, 21-ый Гимн против Стефана Никомидийского и т. д. Все эти тексты были в рукописях, использованных Дионисием Загорейским, но он опасался «смутить» читателей, издав их.
- ¹¹⁹⁹ - Составленная тогда Никодимом Святогорцем, она была издана только в 1877 году в Спросе.
- ¹²⁰⁰ - Отметим новое издание греческого текста Гимнов, только что полученное нами, но пришедшее слишком поздно, чтобы мы могли его использовать: Symeon Neos Theologos. Hymnen. Prolegomena, kritischer Text, Indices, besorgt von Athanasios Kambylis CCCLXXXI-II †573 Berlin. 1976. Настоящий подвиг учености. Пожелаем, чтобы этот огромный том нашел читателей, у которых хватит терпения дочитать его до конца.
- ¹²⁰¹ - Он упоминает только, не цитируя их, Житие пр. Симеона Никиты Стифата и писания пр. Симеона Нового Богослова вообще, но главным образом имеет в виду Слово о трех образах молитвы, не принадлежащее пр. Симеону. См.

Gregoire Palamas. Defense des saints hesychastes. Triades 1.2.12
ed. J. Meyendorff. T. 1, p. 99. Louvain 1959.

¹²⁰² - Хотя пр. Симеон скончался 12 марта, память его
празднуется 12 октября, чтобы не совпадало с Великим Постом,
но и этот день проходит почти незаметно.