

НЕИЗРЕЧЕННЫЕ ГЛАГОЛЫ (2 КОР. 12, 3–4) В ЭКЗЕГЕТИЧЕСКОЙ ПОЛИФОНИИ ПРП. СИМЕОНА НОВОГО БОГОСЛОВА: ОПЫТ МЕДЛЕННОГО ПРОЧТЕНИЯ ТРЕТЬЕГО «НРАВСТВЕННОГО СЛОВА»

Роман Сергеевич Соловьёв

кандидат филологических наук

старший преподаватель кафедры филологии Московской духовной академии

старший преподаватель кафедры Древних языков и древней христианской письменности Богословского факультета ПСТГУ
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
solorom@gmail.com

Для цитирования: Соловьёв Р. С. Неизреченные глаголы (2 Кор. 12, 3–4) в экзегетической полифонии прп. Симеона Нового Богослова: опыт медленного прочтения третьего «Нравственного слова» // Метафраст. 2023. № 1 (9). С. 87–120. DOI: 10.31802/METAFRAST.2023.9.1.005

Аннотация

УДК 2-277.2

В статье представлен анализ третьего «Нравственного слова» прп. Симеона Нового Богослова, выполненный методом медленного прочтения, что позволяет выявить его технику, динамику и содержательную глубину. Прп. Симеон не только интерпретирует природу неизреченных глаголов, услышанных ап. Павлом на третьем небе (2 Кор. 12, 3–4), но и размышляет о возможности подобного опыта для своих современников. В рамках исследования рассмотрено уникальное толкование Симеоном притчи о горчичном зерне, которое он связывает с духовной жизнью человека: зерно символизирует Святой Дух, а сад — сердце верующего. В попытке объяснить, как ап. Павел мог слышать

неизреченные глаголы, Симеон обосновывает существование в душе единого чувства, которое при взаимодействии с земным миром проявляется через пять органов восприятия. Найденные автором буквальные параллели к этой идее в творениях св. Диадокха Фотикийского опровергают прежние сомнения исследователей относительно их влияния на Симеона. На основе данной концепции Симеон выдвигает три толкования неизреченных глаголов. Первое истолковывает их как незримые видения славы и божества Сына Божия, раскрываемые через просвещение Святым Духом. Второе связывает глаголы с благами, уготованными верным по Втором пришествии (1 Тим. 4, 8). Третье толкование отождествляет их со Святыми Дарами Евхаристии, которые соединяют верующего со Христом. Эти идеи приводят Симеона к призыву искать Царство Божие не как место, а как состояние, выражающееся в царствовании Бога в душе человека. В статье на основании анализа языковых, семантических и структурных особенностей текста выделены отличительные черты экзегетического метода прп. Симеона. Это позволяет рассматривать его не только как мистика, но и как оригинального и глубокого интерпретатора Священного Писания.

Ключевые слова: прп. Симеон Новый Богослов, третье «Нравственное слово», неизреченные глаголы, медленное чтение, экзегеза.

Ineffable Words (2 Cor. 12, 3–4) in the Exegetical Polyphony of St. Symeon the New Theologian: An Attentive Reading of the Third ‘Ethical Discourse’

Roman S. Soloviev

ORCID: 0000-0002-0833-0624

PhD in Philology

Senior Teacher at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

Senior Teacher at the Department of Early Christian Literature at the St. Tikhon's

Orthodox University for the Humanities

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

solorom@gmail.com

For citation: Soloviev, Roman S. "Ineffable Words (2 Cor. 12, 3–4) in the Exegetical Polyphony of St. Symeon the New Theologian: An Attentive Reading of the Third 'Ethical Discourse'". *Metaphrast*, № 1 (9), 2023, pp. 87–120 (in Russian). DOI: 10.31802/METAFRAST.2023.9.1.005

Abstract. This article presents the findings of a meticulous reading of St. Symeon the New Theologian's third Ethical Discourse, offering insights into the text's precise techniques, dynamics, and profound significance. St. Symeon not only interprets the nature of the ineffable words (or verbs) heard by the Apostle Paul in the third heaven (2 Cor. 12, 3–4) but also addresses the question of whether Paul's experience is accessible to his contemporaries. He provides a unique patristic interpretation of the parable of the mustard seed, relating it to the spiritual life of humanity: the grain symbolizes the Holy Spirit, and the garden represents the heart of each individual. To explain how St. Paul could "see" ineffable words, St. Symeon posits the existence of a unified sense within

the soul, which fragments into hearing, sight, taste, smell, and touch only when directed toward earthly objects. This idea finds direct textual parallels in the writings of St. Diadochos of Photiki, whose influence on St. Symeon had previously been dismissed by scholars. Based on this teaching, St. Symeon offers three interpretations of the ineffable words. First, they are invisible visions of the unknowable glory and divinity of the Son of God, revealed through the illumination of the Holy Spirit. Second, drawing on 1 Tim. 4, 8, he identifies them as the blessings awaiting the faithful at the Second Coming. Third, he equates these blessings with the Holy Gifts that unite humanity with Christ. This analysis also highlights St. Symeon's view that knowledge of God encompasses not only the contemplation of God but also the process of becoming like Him. His call to seek the kingdom of God, not as a physical place but as the reign of God within the believer, underscores the transformative nature of spiritual life. Through linguistic, semantic, and structural analysis, the article illuminates the distinctive features of St. Symeon's interpretative method, positioning him not only as a mystic but also as an innovative exegete of Holy Scripture.

Keywords: St. Symeon the New Theologian, Third 'Ethical Discourse', Ineffable Words, Close Reading, Patristic Exegesis.

Введение

В предыдущем цикле статей мы рассмотрели современные подходы к изучению текстов прп. Симеона Нового Богослова, включая вопросы их датировки, рукописной традиции, адресата и названия всего корпуса «Нравственных слов». Особое внимание было уделено анализу языка и стиля его сочинений¹. Настоящая работа предваряет новый русский перевод третьего «Нравственного слова» и предлагает читателю возможность непосредственного погружения в текст автора.

В первую очередь представлена детализированная композиция произведения, после чего проводится последовательный анализ ключевых концепций с указанием параллелей и взаимодействий с предшествующей традицией разбираемого прп. Симеоном текста ап. Павла. Такой подход позволяет выявить логику развития мысли прп. Симеона и, насколько это возможно, реконструировать его авторский замысел. Таким образом, основная цель данной статьи — облегчить понимание текстов прп. Симеона.

Третье «Нравственное слово» знаменует переход от темы космического искупления, раскрытой в первых двух «Нравственных словах», к обсуждению путей, посредством которых верующий может принять спасение. Эти пути составляют основное содержание всех последующих 13-ти «Нравственных слов». Основываясь на опыте восхищения ап. Павла до третьего неба, где он слышал неизреченные глаголы, Симеон задаёт вопрос: каковы эти глаголы и доступно ли его современникам то, что некогда испытал ап. Павел.

Будучи экзегетическим по содержанию, т. е. посвящённым истолкованию того, что за неизреченные глаголы слышал ап. Павел, когда был восхищён в рай (2 Кор. 12, 3–4), слово даёт три варианта понимания благ, которые видел ап. Павел, когда был восхищён «до третьего неба» (ἕως τρίτου οὐρανοῦ).

1 Соловьёв Р. С. История изучения текстов прп. Симеона Нового Богослова в западной науке // Метафраст. 2019. Т. 1. № 1. С. 154–187; Соловьёв Р. С. «Нравственные слова» прп. Симеона Нового Богослова: вопросы датировки, рукописной традиции, адресата и названия // Метафраст. 2019. № 2 (2). С. 40–61; Соловьёв Р. С. Наблюдения за языком и стилем преподобного Симеона Нового Богослова на материале третьего «Нравственного слова» // Метафраст. 2020. № 1 (3). С. 139–155.

Композиция третьего «Нравственного слова»:

I. Введение (1–69)

1. Прямое и сокрытое в Священном Писании (1–33)
2. Притча как образ происходящего. Истолкование притчи о горчичном зерне (34–69)

II. Основная часть (70–698)

1. Призыв исследовать, чем были неизреченные глаголы (70–122)
 - 1.1. Таинственный смысл изречений ап. Павла (70–82)
 - 1.2. Доказательство того, что ρῆμα тождественно λόγος (83–97)
 - 1.3. Слово — Сын Божий, уста — Святой Дух (98–122)
2. Первое толкование: неизреченные глаголы — видение славы Сына Божьего, подаваемое Святым Духом (123–263)
 - 2.1. Объяснение противоречия: как слышание неизреченных глаголов может быть видением (123–256)
 - 2.1.1. Неизреченные глаголы — тайные и невыразимые созерцания славы и божества Сына Божия (123–140)
 - 2.1.2. Образ Бога — человеческая душа, наделённая единым чувством (141–197)
 - 2.1.3. Зрение в духовных вещах тождественно слуху (197–205)
 - 2.1.4. Цитата Аввак. 3, 2 как подтверждение вышеуказанного тезиса (205–231)
 - 2.1.5. Писание вместо слуха говорит о зрении и наоборот (232–256)
 - 2.2 Призыв очиститься и на опыте испытать то, что не выразить словами (257–263)
3. Второе толкование: неизреченные глаголы — обетования о райских благах (264–410)
 - 3.1. Павел видит уготованное верным по Втором пришествии (264–278)
 - 3.1.1. Благодеяния Слова Божьего можно называть неизреченными глаголами, которые не может выразить Симеон (279–292)
 - 3.1.2. Ап. Иоанн приоткрывает, что имел в виду Павел: знание, подобие, созерцание и познание — одно и то же (292–304)

- 3.2. Рай для праведника — Христос, Который стал для него всем (304–336)
 - 3.2.1. Христос — брачная одежда. Объяснение притчи о брачном пире (336–352)
 - 3.2.2. *Образ небесного* (1 Кор. 15, 48), который должен носить человек (353–374)
- 3.3. Призыв не отчаиваться и верить, что и в этой жизни возможно облечься во Христа (375–384)
 - 3.3.1. Путь спасения, возвещаемый Симеоном, позволит каждому быть предвосхищенным в рай (385–410)
- 4. Третье толкование: неизреченные глаголы — Евхаристические Дары (411–634)
 - 4.1. Призыв слушать и верить (411–425)
 - 4.2. Ап. Павел видел то, что видим и чему причащаемся мы сами (426–441)
 - 4.3. Подтверждение — слова Господа из беседы о Хлебе Жизни (442–455)
 - 4.4. Не верящие Симеону подобны иудеям, не веровавшим Господу (456–461)
 - 4.5. Невозможно прийти ко Христу, не будучи привлечённым и наученным Отцом (462–494)
 - 4.6. Кто будет воскрешён в последний день? (495–506)
 - 4.7. Единство верующего с Сыном подобно единству Ипостасей Святой Троицы, с единственным отличием по сущности/благодати (506–511)
 - 4.8. Объяснение, почему Христос — Хлеб, не сошедший, а сходящий с небес (512–553)
 - 4.8.1. Христос — Хлеб, сходящий с небес (512–528)
 - 4.8.2. Хлеб Евхаристии — не простой хлеб (529–540)
 - 4.8.3. Предупреждение от недостойного причащения. Роль Святого Духа в Евхаристии (540–553)
 - 4.9. Призыв причащаться, что даёт возможность самому слышать неизреченные глаголы (554–565)
 - 4.10. Бог призывает всех (566–634)
 - 4.10.1. Бог не замедлит посетить все народы (566–581)
 - 4.10.2. Призыв всем вообще и царям, патриархам, правителям и богачам в частности покаяться (582–606)

- 4.10.3. Почему правитель и богач не может быть подобным Господу, потому что не ищет Царства Небесного (607–634)
- 5. В чём заключается это Небесное Царство? (635–698)
 - 5.1. Бог — властитель всего (635–646)
 - 5.2. Царство Небесное — не место, а состояние (649–668)
 - 5.2.1. Образы воцарения и царствования Бога в верующем (646–659)
 - 5.2.2. Предпочсть земное небесному может только глупый (660–668)
 - 5.3. Призыв позволить Богу воцариться в своей душе (669–679)
 - 5.4. Результаты единения Бога и человека (679–698)

III. Заключение: Заключительный призыв к исполнению всего сказанного (699–708)

Смысловой анализ

Определив композиционную структуру произведения, переходим к детальному анализу его содержания.

1. Прямое и сокровенное в Священном Писании

Прп. Симеон с самого начала третьего «Нравственного слова» чётко разграничивает два способа передачи истины в Писании: прямой, буквальный, и иносказательный, выраженный через притчи. Для иллюстрации он приводит два библейских отрывка: Лк. 8, 10 и Ин. 16, 29, которые подтверждают существование этих двух способов передачи «тайн Царства Божия». Говоря о буквальном смысле, Симеон относит к нему заповеди из Нагорной проповеди, такие как призыв любить врагов (Мф. 5, 44), упоминание о блаженстве плачущих и горестной участи веселящихся, а также другие цитаты из Писания: призыв к покаянию (Мф. 3, 20), к погублению души ради Христа (Мф. 10, 39) и к отвержению себя (Мф. 16, 24). Все эти высказывания, по мнению Симеона, обладают

ясным смыслом и не содержат скрытых значений (φανερὰ καὶ μηδεμίαν ἐγκεκρυμμένην ἔννοιαν ἔχοντα)².

При переходе к иносказательному смыслу Симеон не даёт определения притчи, а сразу обращается к примерам из Евангелия, включая притчи о Царстве Небесном из Евангелия от Матфея: о горчичном зерне (Мф. 13, 31), о человеке в поисках хороших жемчужин (Мф. 13, 45) и о закваске (Мф. 13, 33). При этом он не придаёт притчам строго фиксированного смысла и не вводит терминологического различия между буквальным и иносказательным, предпочитая иллюстрировать разницу примерами в духе «притча — это так». Размышляя о необходимости притч³ в Писании, Симеон характеризует их как описание простых чувственных вещей или явлений, которые служат изображением реальностей, превосходящих человеческий разум, но существующих в действительности (αἱ γὰρ παραβολαὶ αὗται εἰκόνες τῶν γινομένων πραγμάτων εἰσί)⁴. Симеон обосновывает необходимость притч в Писании духов-

2 Здесь и далее в статье, если иное не оговорено специально, мы предлагаем собственные переводы греческих цитат.

3 Термин παραβολή встречается ещё у Исократа (*Isocrates*. Panathenaicus. 227, 2). Он происходит от глагола βάλλω («бросать») с приставкой παρα- («возле», «рядом») и измененной ступенью аблаута корня βάλλ- / βολ-, в результате чего образуется составное слово παραβολή. Из семантического гнезда этого слова для нас актуальны: 1) сопоставление двух вещей, сравнение и 2) размещение рядом, подобие (Παραβολή // *Δημητράκος Δ. Μέγα λεξικὸν ὅλης τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης*. Αθήναι, 1953. Т. 11. Σ. 5413). У Платона в «Филебе» (*Plato*. Philebus 33b2) термин применяется для обозначения сравнения различных типов жизни. Аристотель в «Риторике» (*Aristoteles*. Rhetorica II, 20, 1393b23) упоминает παραβολή, описывая привычку Сократа приводить примеры, которые иллюстрируют его мысли. В классической риторике слово стало техническим термином наряду с другими фигурами речи, такими как метафора, эпитет, сравнение, аллегория.

4 Данное определение впервые сформулировал свт. Кирилл Александрийский в толковании на Евангелие от Луки: «Притчи являются как бы образом вещей не видимых, но, скорее, умопостигаемых и духовных (εἰκόνες εἰσὶν ὥσπερ αἱ παραβολαὶ πραγμάτων οὐχ ὁρατῶν, νοητῶν δὲ μᾶλλον καὶ πνευματικῶν)» (*Cyrrillus Alexandrinus*. Commentarii in Lucam // PG. 72. Col. 624:41–42). В «Вопросоответах», приписываемых Кесарию Назианзину, но составленных значительно позднее (автор опирается на труды прп. Максима Исповедника) содержится схожее толкование. При объяснении христологических цитат из Ветхого Завета говорится: «Притчи оказываются аллюзиями и образами вещей (πάροδοι καὶ εἰκόνες τῶν πραγμάτων αἱ παραβολαὶ τυγχάνουσιν)» (*Pseudo-Caesarius*. Quaestiones et responsiones 35, 12). Интересную интерпретацию предлагает Никита Стифат, ученик прп. Симеона, в своём «Слове о душе». Утверждая реальность описываемого в притчах, он делает акцент на их связи с будущими событиями: «Ведь притча есть слово, указывающее на будущее, которое исходит из настоящего положения вещей, или есть образ грядущего события, или притча есть образ, сходный с будущими событиями, сопутствующее им отражение (Παραβολή ... ἐστὶ λόγος ἐξ ἐνεστώτων πραγμάτων μηνύων τὸ μέλλον ἢ μέλλοντος πράγματος γενέσθαι

ной справедливостью: неверные, недостойные благ Божиих, остаются в неведении, тогда как верные, постигшие истинный смысл притч, обретают истину и ощущают её действие на себе.

Здесь Симеон формирует оппозицию «верный — видящий — ощущающий действенность» против «неверного — недостойного — слепого — непричастного». Согласно его мысли, вера обязательно включает в себя как видение, так и ощущаемое переживание небесных благ.

2. Интерпретация притчи о горчичном зерне

Для подтверждения своих рассуждений Симеон обращается к притче о горчичном зерне, представленной во всех синоптических Евангелиях (Мф. 13, 31–32; Мк. 4, 30–32; Лк. 13, 18–19). По его интерпретации, горчичное зерно символизирует Самого Всесвятого Духа⁵, Который одновременно является и Царством Небесным. Человек в притче — это верующий христианин, стремящийся обрести это драгоценное зерно.

εἰκὼν ἡ παραβολὴ ἐστὶν ἐσομένων πραγμάτων ἐμφερὲς εἰκὼν καὶ παράλληλος ἔμφασις)» (*Nicetas Stethatus*. *Orationes* II, 75:9–13; рус. пер.: *Никита Стифат, прп.* Творения. Т. 1. Богословские сочинения / пер. игум. Дионисия (Шлёнова). Сергиев Посад, 2011. С. 54).

- 5 Ср. подобное мнение свт. Кирилла Александрийского: «Царством Божиим прекрасно называет он во Святом Духе богоприличное действие, или, быть может, Самого Духа (βασιλείαν ... Θεοῦ τὴν ἐν Πνεύματι τῷ ἁγίῳ θεοπρεπεστάτην ἐνέργειαν εὖ μάλα διακαλεῖ, ἢ καὶ αὐτὸ τάχα που τὸ Πνεῦμα)» (*Cyrillus Alexandrinus*. *De Sancta Trinitate dialogi* 654:17–19). Прп. Симеон в своём толковании притчи о горчичном зерне повторяет это понимание: «А зерно это есть благодать Святого Духа (ὁ δὲ κόκκος οὗτος ἔστιν / θείου πνεύματος ἡ χάρις)» (*Symeon Novus Theologus*. *Hymni* 17:733–734). Ср.: «Царство Небесное есть причастие Святому Духу. Именно об этом сказано: "Царство Небесное внутри нас есть", чтобы мы старались обрести и сохранять в себе Дух Святой (Ἡ δὲ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἡ μετοχὴ ὑπάρχει τοῦ Πνεύματος τοῦ Ἁγίου· τοῦτο γάρ ἐστι τὸ εἰρημένον ὅτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἐντὸς ἡμῶν ἐστίν, ἵνα τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον ἐντὸς ἡμῶν λαβεῖν καὶ ἔχειν σπουδάσωμεν)» (*Symeon Novus Theologus*. *Catecheses* 3, 113); «восприняв от Него Царство Небесное, которое есть Дух Святой (βασιλείαν παρ' ἐκείνου λαβόντες τῶν οὐρανῶν, ἥτις ἐστὶ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον)» (*Id*. *Catecheses* 31, 163); «плоть и кровь не наследуют Царства Божия, т. е. Святого Духа (σὰρξ δὲ καὶ αἷμα βασιλείαν Θεοῦ, ἥτις ἐστὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐ κληρονομεῖ)» (*Id*. *Capita theologica* 3, 44:8). Параллели можно найти и в трудах митр. Навпактского и Артского Дамаскина Студита (XVI в.). В своём сочинении «Сокровище» (1561 г.) он утверждает: «Царство Небесное внутри нас есть, т. е. Дух Святой, когда подаёт плач, пребывает внутри нас (Ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἐντὸς ἡμῶν ἐστίν· ἡγουν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὅπου προξενεῖ τὰ δάκρυα, μέσα μας εἶναι)» (*Damascenus Studita*. *Thesaurus* 22, 538). Связь особенно очевидна в свете того, что покаянный плач прп. Симеон рассматривал как способ соединения со святым Духом (*Symeon Novus Theologus*. *Catecheses* 5, 87–107; *Id*. *Capita theologica* 3, 23).

Сад, куда оно сеется, олицетворяет сердце каждого верующего⁶. После истолкования символов притчи Симеон переходит к описанию двух возможных сценариев её развития.

В первом случае, если человек охраняет себя духовно, зерно постепенно прорастает. На начальном этапе его рост остаётся незаметным, но затем появляется росток, который становится большим деревом, приносящим радость своему обладателю. Во втором случае, если человек не хранит себя, зерно отсутствует, и в саду души ничего, кроме колючек, не растёт. Здесь Симеон подчёркивает ключевую мысль: духовный рост возможен только при соединении семени — Святого Духа — с полем, то есть человеческой душой. Для иллюстрации этой идеи Симеон приводит аналогию с огнём, который воспламеняет лишь тогда, когда соприкасается с веществом.

3. Тайна неизреченных глаголов

После введения Симеон переходит к основной части своего произведения. Разъяснив и убедительно доказав, что Евангелие обращается к человеку как через ясные, так и через прикровенные формы изложения, он утверждает, что такой же принцип применим и к апостольским писаниям. Некоторая неопределённость «богодухновенных апостольских писаний» служит основанием для углублённого изучения скрытых смыслов. Такая темнота мысли не случайна: за ней сокрыты глубины Духа, которые с помощью этого Духа только и могут быть постигнуты⁷.

Отличительной чертой изложения Симеона является его диалогический подход. Он ставит вопросы от имени слушателей и сам же даёт на них ответы⁸. Центральным предметом рассмотрения Симеон избирает «неизреченные глаголы» (τὰ ἄρρητα ῥήματα)⁹, которые слы-

6 В «Гимнах» Симеона идентичное толкование: «Сад же есть сердце каждого человека (ὁ δὲ κῆπος ἡ καρδία ἡ ἐκάστου τῶν ἀνθρώπων)» (*Symeon Novus Theologus*. Hymni 17:775).

7 Глубина мыслей, содержащихся в Писании, тождественна глубине Духа. Это не единственный случай такого уподобления. Задача, которую Симеон ставит перед собой, заключается не только в рациональном постижении текста, но и в духовном уподоблении ему. Экзегеза, по мысли Симеона, направлена не на экстенсивное, рассудочное знание, а на приобщение Духу, Который является одновременно творцом и вдохновителем текста. Лишь обладая Святым Духом, можно по-настоящему заниматься толкованием Писания (см.: *Symeon Novus Theologus*. *Orationes ethicae* II, 2, 3; II, 13, 21; III, 76; *Id.* *Catecheses* VII, 157).

8 *Symeon Novus Theologus*. *Oratio ethica* III, 81–82.

9 *Ibid.* III, 82.

шал ап. Павел (2 Кор. 12, 4). Метод Симеона — последовательный анализ (καθ' ὁδόν ἐρχόμενοι)¹⁰, что предполагает поэтапное, систематическое исследование.

Исследование начинается с анализа термина ρῆμα¹¹. Симеон утверждает тождественность терминов ρῆμα и λόγος, основываясь на трёх библейских цитатах (Мф. 8, 8 — λόγος; Иов 2, 9 и Пс. 35, 4 — ρῆμα), где в сходных ситуациях используются разные термины с идентичным значением.

Далее Симеон выделяет два вида слова: человеческое, воспринимаемое слухом, и божественное, недоступное человеческому чувству. Следующим шагом¹² он отождествляет Сына Божия со Словом и Глаголом Божиим, а Святого Духа — с устами Божиими¹³. Для подтверждения этой мысли Симеон ссылается на Ис. 1, 20, где вместо привычного «Дух Господень» говорится «уста Божии»¹⁴.

10 Ibid. III, 84.

11 В переводе для различения понятий λόγος и ρῆμα первое мы переводим как «слово», а второе — как «глагол».

12 Следует отметить, что Симеон вводит своё утверждение с использованием выражения «κατὰ πρῶτην ἐπιβολὴν θεωρίας» (*Symeon Novus Theologus. Oratio ethica* III, 98). Это выражение встречается лишь у прп. Максима Исповедника: в начале его «Мистагогии» (*Maximus Confessor. Mystagogia* 1, 1–2) и в «Толковании на молитву Господню» (*Maximus Confessor. Expositio orationis dominicae* 634–635). А. И. Сидоров переводит это выражение как «первый уровень созерцания» (*Максим Исповедник, прп.* Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты / вступит. ст., пер. и коммент. А. И. Сидорова. М., 1993. С. 157). О роли ἐπιβολή в гносеологической системе прп. Максима см.: *Петров В. В.* Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М., 2007. С. 77 и далее.

13 Отождествление Духа Святого с устами Господа опираются на Пс. 32, 6: «Словом Господним небеса утвердишася, и Духом уст Его вся сила их». В святоотеческой традиции под «Духом уст Его», начиная с Оригена (*Origenes. Fragmenta in Psalmos* 32, 6–7), понимается Святой Дух. Этот стих использовался как подтверждение божественности Духа уже у свт. Афанасия Александрийского (*Athanasius Alexandrinus. Expositiones in Psalmos* 27, 164.55), Василия Великого (*Basilii Caesariensis. Homiliae super Psalmos* // PG. 29. Col. 333:33), Дидима Слепца (*Didymus Caecus. De Trinitate* 6, 19.5:8) и у других авторов. Прп. Симеон также обращается к этому псалму в «Огласительных словах»: «Словом Господним небеса утвердишася — это относится к явленному Сыну, и Духом уст Его — вся сила их — а это поднимается в отношении Святого Духа (τῷ Ἀλόγῳ Κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν, τοῦτο περὶ τοῦ Υἱοῦ δηλούμενον ἔγνωμεν, καὶ τῷ Πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν, περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος καὶ τοῦτο ὑπολαμβάνομεν)» (*Symeon Novus Theologus. Catecheses* 30, 209). Эта мысль находит отражение и в его «Гимнах»: «Ибо это сказал Отец чрез Сына и изрёк Дух, уста Владыки (τοῦτο γὰρ εἶπεν ὁ πατὴρ δι' υἱοῦ καὶ τὸ πνεῦμα / ἐλάλησεν, ὅπερ ἐστὶ τὸ στόμα τοῦ δεσπότου)» (*Id. Hymni* 41:188).

14 Аналогичное обоснование выдвигал свт. Афанасий Александрийский (*Athanasius Alexandrinus. Expositiones in Psalmos* // PG. 27. Col. 164.56–57).

Симеон подкрепляет своё толкование сравнением: как человек, желая сообщить что-либо, использует уста для произнесения слов, так и Сын Божий становится познаваемым через Святого Духа, «Уста Божии». При этом он предупреждает о возможных сомнениях в этой аналогии. Чтобы исключить представление о каком-либо ограничении всемогущества Бога, Симеон уточняет, что выражение «не может» (οὐ δύναται) следует понимать в смысле «не будет» (οὐκ ἐνδέχεται) или «не хочет» (οὐδὲ βούλεται), приводя в подтверждение Евр. 6, 18. Заключительный образ иллюстрирует эту мысль: если у человека закрыт рот, он не может произнести слова. Точно так же Слово Божие остаётся произнесённым, а значит, духовно непостижимым, если не откроются внутренние «Уста Божии», то есть если Святой Дух не просветит человеческий разум.

4. Первое толкование: Видение славы Сына Божия

Третье утверждение Симеона: неизреченные глаголы — это тайные и невыразимые созерцания, величественные неведомые знания, подаваемые в просвещении Святого Духа¹⁵. Симеон уточняет: эти глаголы представляют собой незримые видения пресветлой и непознаваемой славы и божества Сына и Слова Божия, а также «невыразимое содержание неизреченных глаголов и познание непознаваемых в своей непознаваемости вещей»¹⁶. Сводя воедино предшествующее рассуждение,

15 В «Богословских словах» Симеон развивает ту же мысль, связывая её с познанием Бога. Несмотря на невозможность полного постижения Божества, верующие, сообразно своей вере, обретают знание о Боге разнообразными способами: «Посредством знамений, тусклых зеркал, через таинственные и невыразимые действия, в Божественном откровении, в смутных озарениях, в созерцании логосов творения и во многом другом, из чего изо дня в день возрастает их вера и возвышается до любви Божией (δι' αἰνιγμάτων, δι' ἐσόπτρων, διὰ μυστικῶν καὶ ἀνεκφράστων ἐνεργειῶν, διὰ θείων ἀποκαλύψεων, δι' ἐλλάμψεων ἀμυδρῶν, διὰ θεωρίας τῶν λόγων τῆς κτίσεως, καὶ ἐτέρων πολλῶν ἐξ ὧν καθ' ἑκάστην αὔξει ἡ πίστις τῶν τοιούτων καὶ εἰς ἀγάπην Θεοῦ ἄνεισιν)». Прп. Симеон подчёркивает, что все знание о Боге и Его домостроительстве возможно исключительно через научение Святым Духом: «Мы способны знать, понимать и говорить, и узнаем это только от Святого Духа (εἰδέναι καὶ φρονεῖν καὶ λέγειν δυνάμεθα, διὰ μόνου τοῦ Πνεύματος ἐκδιδάσκονται)» (*Symeon Novus Theologus. Orationes theologicae* 1, 187–216).

16 Преподобный Симеон, описывая откровения, выражает их невыразимость через изысканный оксюморон: «αἱ τῶν ἀφθέκτων ῥημάτων ἀνήκοοι ἀκοαί, ἡ τῶν ἀκαταλήπτων πραγμάτων ἐν ἀκαταλήψιᾳ κατάληψις» (*Symeon Novus Theologus. Oratio ethica* III, 131–133). Использование антонимических конструкций с приставкой α-privativum, параллельных по структуре и с ассонансом на «а», подчёркивает сложность и тайну подаваемых откровений. Ср. подобное употребление в 10-м «Нравственном слове»: «...в виде безвидном,

Симеон заключает, что ап. Павел слышал о Сыне Бога Отца, Которого изрекает Святой Дух и в просвещении открывает достойным. Однако здесь возникает кажущееся противоречие: апостол слышал неизреченные глаголы, тогда как просвещение относится к зрительной способности человека. Дальнейшее рассуждение Симеона направлено на разрешение этого затруднения.

Начинается оно с определения Бога. Он — причина всего сущего, Он един, Он «Свет и Жизнь, Дух и Слово, Уста и Глаголы, Мудрость и Познание, Радость и Любовь, Рай и Царство Небесное, Небо небес, также именуется оно Солнцем солнц, *Богом богов*, невечерним днем»¹⁷. В этом описании акцент сделан на единстве Бога (εἷς ἐστὶ, τὸ ἐν τοῦτο). Бог — сущностное Благо, превосходящее всё видимое¹⁸. Он неделим, неизменен, самотождественен.

Человек, созданный по образу и подобию Божию, наделён великим даром — чувством. При этом субъектом чувства является не тело, а «душа, ум и разум». Чувство едино по своей природе, но в отношении чувственного мира оно «неразделимо делится» (διαιρουμένῃ

в облике без обличия, зримом незримо и понимаемом непонятно как (ἐν μορφῇ ἀμόρφῳ καὶ ἐν ἀνιδέῳ ἰδέα ἀοράτως ὁρώμενον καὶ ἀκατανοήτως κατανοούμενον)» (*Symeon Novus Theologus*. Orationes ethicae X, 888–889). Здесь вновь проявляется характерная для Симеона игра смыслов, задающая атмосферу мистического созерцания.

17 *Symeon Novus Theologus*. Oratio ethica III, 141–145.

18 *Symeon Novus Theologus*. Oratio ethica III, 184: «Итак, это единое, как сказано, есть полнота блага (τὸ οὖν ἐν τοῦτο πᾶν ἀγαθὸν ἐστὶν, ὥσπερ εἴρηται)». Последняя оговорка отсылает к стр. 151–152. Подобным образом Симеон описывает Бога в 45-м гимне: «... потому что это единое... есть полнота блага (τὸ ἐν γὰρ τοῦτο ... πᾶν ἀγαθὸν ὑπάρχει)» (*Symeon Novus Theologus*. Hymni 45:29–30; та же мысль в: *Id*. Orationes theologicae 3, 67–69, 202). Бог среди прочего описывается Симеоном как «благой, полнота блага, пребывающая над всяким благом (ἀγαθὸς καὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ ὑπὲρ πᾶν ἀγαθόν)» (*Symeon Novus Theologus*. Catecheses 28, 320). Подобную характеристику Бога как совершенного блага находим у свт. Григория Нисского: «Божество не содержит в себе одно какое-либо благо, но всё, что только можно соединить с понятием блага, всё это находится в Боге (τὸ θεῖον οὐχ ἐν τι μόνον ἔχει τὸν ἀγαθόν, ἀλλὰ πᾶν, ὅτι πᾶν ἐστὶ κατ’ ἐπίνοιαν ἀγαθόν)» (*Gregorius Nyssenus*. In diem Natalem Christi 1149, 4). Интересно отметить, что лексикон Симеона находит отклик у Николая Мефонского, богослова XII в. (см.: *Nicolaus Methonaeus*. Refutatio institutionis theologiae Procli 13, 6–8; 14, 54–56). Интересно было бы проследить влияние кружка Симеона на еп. Николая, одного из главных оппонентов возродившегося в то время неоплатонизма. Среди его сочинений, специально посвящённых придворным увлечениям языческими философами: «Опровержение “Начал теологии” философа-платоника Прокла» и «К соблазняющимся апостольскими словами: “Когда же всё покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему всё Ему, и да будет Бог всё во всем”».

ἀδιαρέτως)¹⁹ на пять частей: зрение, слух, обоняние, вкус и осязание. Каждое из этих чувств, «изменяясь без изменения» (ἀναλλοιώτως ἀλλοιούμενη), действует в гармонии с остальными. В духовном же мире, по словам Симеона, единому чувству души не требуется разделяться на пять частей, «на двери чувств»²⁰. Это единое чувство, неразрывно связанное с умом, включает в себя все пять чувственных способностей, оставаясь цельным и неделимым²¹.

Для ответа на вопрос, какие неизреченные глаголы слышал ап. Павел, Симеон, переходя к одному из толкований, дважды призывает читателя к вниманию (Καὶ σκόπει μοι ἐντεῦθεν... Πρόσεχε ἀκριβῶς...). Утвердив единство души (ψυχῇ), ума (νοῦς) и разума (λόγος) человека²²,

- 19 Свт. Григорий Палама воспроизводит идею прп. Симеона о единстве духовного восприятия: «Ибо духовное разделяется без разделения, отчего, несмотря на то, что существует пять телесных чувств, у души есть лишь одно чувство, разделяемое без разделения (ἀδιαρέτως γὰρ τὰ πνευματικὰ διαρεῖται· διὸ καὶ πέντε τῶν κατὰ σῶμα φαινομένων αἰσθήσεων οὐσῶν, μία ἐστὶν ἐπὶ τῆς ψυχῆς ἡ αἰσθησις ἀδιαρέτως διαρουμενή)» (*Gregorius Palamas. Homiliae* 44, 1, 14–16).
- 20 Этот образ впервые встречается у Климента Александрийского в «Педагоге»: говоря об отвержении удовольствий, сладострастия и невоздержания в зрении, вкусе, обонянии, Климент предупреждает от того, чтобы опять не впустить их в душу через чувства, как через неохранные двери: «чтобы через них, незаметно для самих себя, как бы через незапертые двери, не открывать чувственности доступа в душу (μὴ λάθωμεν ἣν ἐφυγαδεύσαμεν ἀκολασίαν, κάθοδον αὐτῇ διδόντες εἰς ψυχὴν διὰ τῶν αἰσθήσεων, οἷονεὶ διὰ θυρῶν ἀφρορητῶν)» (*Clemens Alexandrinus. Paedagogus* II, 8, 67). Василий Великий прямо называет чувства «дверями души»: «...ибо чувства есть поистине двери души (θυρίδες γὰρ ὄντως τῆς ψυχῆς αἱ αἰσθήσεις)» (*Basilius Caesariensis. De virginitate* // PG. 30. Col. 701:25).
- 21 Симеон развивает идею единства души, находящую параллели в 29-й «Главе» свт. Диадокха Фотикийского: «В душе по природе есть одно чувство, ибо пять наших телесных чувств — особое дело; они служат потребностям тела, как учит нас Святой и человеколюбивый Дух Божий (Μίαν ... αἰσθησιν εἶναι φυσικὴν τῆς ψυχῆς, αἱ γὰρ πέντε ἅπας ταῖς τοῦ σώματος ἡμῶν διαφέρουσι χρεαίαις, τὸ ἅγιον ἡμᾶς καὶ φιλόανθρωπον πνεῦμα διδάσκει τοῦ θεοῦ)» (*Diadochus. Capita centum de perfectione spirituali* 29.1–2). Также в 25-й главе: «У души есть одно разумное чувство... (μίαν μὲν αἰσθησιν εἶναι λογικὴν τῆς ψυχῆς...)» (*Ibid.* 25, 1). Известно, что прп. Симеон изучал творения Диадокха ещё до принятия монашества (*Nicetas Stethatus. Vita Simeonis Novi Theologici* 4, 15–17). Это позволяет утверждать, что идея единого чувства души, развиваемая Симеоном, непосредственно восходит к Диадокху, опровергая мнение о полном отсутствии цитирования его произведений в трудах Симеона (см., например: «Несмотря на это, у Симеона есть только две прямые цитаты из Лествичника, три из творений Марка Подвижника и ни одной из писаний Диадокха Фотикийского» (*Иларион (Алфеев), митр. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. М., 2017. С. 180–181*)).
- 22 Более привычной триадологической аналогией в восточно-христианской традиции является «ум — слово — дух» (*Thunberg L. Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology*

а также его интенциональность, реализуемую посредством необходимых в каждой конкретной ситуации чувств, Симеон отмечает сходство между единством души и единством Бога. По его мысли, единое в человеке — это чувство, которое позволяет познавать Бога одновременно всеми своими проявлениями. Такое чувственное восприятие Бога осуществляется в двухсторонней субъектно-субъектной парадигме: не только человек познаёт Бога, но и Бог познаёт человека²³. При этом ощущение, что Бог воспринимает человека (в познании, видении) становится залогом правильной духовной жизни. Видение Бога, по Симеону, является логическим следствием здорового состояния души. Этот топос, часто встречающийся в его произведениях²⁴, подчёркивает взаимность в отношениях Бога и человека, делая их осмысленными и осознанными — именно это служит предпосылкой духовной жизни²⁵.

of Maximus the Confessor. Lund, 1995. P. 129–132). В первом «Богословском слове» предподобный Симеон, размышляя о создании человека, утверждает, что, поскольку человек сотворён по образу Божию, он обладает умом (νοῦς), разумом (λόγος) и душой (ψυχή). Развивая аналогию души и Троицы, где ни одна Ипостась не существует раньше другой, т. к. триипостасный Бог никогда не обладал единством, предшествующим троичности, Симеон настаивает, что ум, разум и душа созданы одновременно и ни один из них не предшествует остальным (*Symeon Novus Theologus. Orationes theologicae* 1, 230–231). Такое деление человека, обоснованное триадологией, также встречается в «Гимнах» (*Id. Hymni* 30:188; 32:102 и 44:71). Свт. Григорий Богослов в «Послании к Кледонию» утверждает такое же деление (*Gregorius Nazianzenus. Epistulae* 101, 38). Далее это деление переходит к прп. Анастасию Синаиту. Для того, чтобы показать единое Божество в Троице, Анастасий разбирает, что значит «по образу и по подобию» в человеке, и приходит к выводу, что это «в свою очередь, наша душа, её разумное слово и ум (ἡ ἡμέτερα πάλιν ψυχή καὶ ὁ ταύτης νοερός λόγος καὶ ὁ νοῦς)» (*Anastasius Sinaïta. Sermo* I in constitutionem hominis secundum imaginem Dei 3, 4–5). Учитывая, что прп. Симеон был знаком с трудами прп. Анастасия Синаита (текстологические параллели см.: *Symeon Novus Theologus. Hymni* 21, 188; *Anastasius Sinaïta. Oratio altera in psalmum VI ex alio codice* // PG. 89. Col. 1096D), можно предположить, что эту аналогию прп. Симеон унаследовал именно от Анастасия Синаита.

- 23 *Symeon Novus Theologus. Oratio ethica* III, 190–193: «Бог становится видимым и слышимым, наполняет сладостью вкус, а обоняние — благоуханием, Он доступен осязанию и познанию, говорит и Сам доступен слову, обладает знанием и Его Самого познают; о Нем мыслят, что Он обладает разумом».
- 24 См., например: *Symeon Novus Theologus. Oratio ethica* IV, 659, где подчёркивается взаимозависимость видения человеком Бога и видения Богом человека. См. также: *Id. Orationes theologicae* 2, 311–315; *Id. Catecheses* 2, 421–424.
- 25 Эта концепция связана с убеждением Симеона в необходимости для спасения осознанного видения Бога уже при жизни, что он рассматривает как предвкушение обожения. При этом он признаёт, что совершенство обожения будет достигнуто лишь в эсхатологической перспективе: *Symeon Novus Theologus. Gratiarum actiones* 1, 28–47; *Id. Epistula*

Для подтверждения того, что высшее благо, познаваемое единым чувством, одновременно и едино, и множественно, Симеон обращается к пророку Аввакуму: *Господи! услышал я слух Твой и убоялся. Господи! уразумел я дела Твои и ужаснулся* (Авв. 3, 2). Симеон истолковывает первую часть стиха как подтверждение того, что для подвижников созерцание тождественно знанию, а слух равнозначен зрению.

Во-первых, эти слова относятся к подателю пророчеств — Богу. Во-вторых, двойное упоминание слуха (ἀκήκοα τὴν ἀκοήν) свидетельствует, что в просвещении Духа Аввакум познал Сына Божия и дела домостроительства, выражая услышанное, словно это были его собственные слова. Вторая часть стиха, присутствующая только в Септуагинте²⁶ («Среди двух животных будешь Ты познан; когда приблизятся годы, Ты будешь познан совершеннее; когда придет время, то явишься»), интерпретируется Симеоном как пророчество о Боговоплощении, осуществляемом поэтапно.

Из этой цитаты преподобный делает два вывода:

- 1) Аввакум называет свое видение «слухом» (ἀκοήν);
- 2) Аввакум обращается к Господу лицом к лицу, что видно:
 - а) из употребления вокатива Κύριε, характерного для непосредственного обращения;
 - б) из местоимения «Твой» (τὴν ἀκοήν σου), стоящего во втором лице и подразумевающего присутствие собеседника;
 - в) из уверенного тона, с которым пророк возвещает о Воплощении.

Два предыдущих аргумента служат основой для введения аналогии общения между приближённым и царём. Помещая пророка в диалогическую ситуацию с Богом, Симеон поясняет, что царь символизирует Бога, а слуга — пророка Аввакума. Пророк может пророчествовать лишь при условии, что знает Его замысел с полной уверенностью²⁷.

Симеон делает вывод, что в Писании термины «созерцание» и «слух» используются как синонимы. Поэтому ап. Павел свои созерцания назвал глаголами, которые он услышал и записал. Так, Павел говорит

de confessione 4, 392–399; *Id.* Orationes ethicae I, 12, 433–436; VIII, 99–123; X, 758–764, 774–775; XIII, 236–250; *Id.* Hymni 50:177–180; 190–197; 203–217.

26 В Вестминстерском Ленинградском Кодексе стих Авв. 3, 2 следующий: יהוה שמעתי שמעך יראתי יהוה פעלך בקרב שנים חייהו בקרב שנים תודיע ברגו רחם.

27 *Symeon Novus Theologus.* Oratio ethica III, 228.

о чрезвычайности откровений (*τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων*, 2 Кор. 12, 7), которые, согласно этимологии слова ἀποκάλυψις («откровение»), предполагают зрительное восприятие. Это воспринимаемое зрением откровение отождествляется с тем, что Павел слышал.

Симеон подкрепляет свой вывод примером царя Давида, который молится: *Открой очи мои, и увижу чудеса закона Твоего* (Пс. 118, 18). Поскольку слух и зрение, направленные на духовное, тождественны в своей функции, Симеон утверждает, что ап. Павел описывал своё состояние взятия на небо одновременно как созерцание и как слышание неизреченных глаголов²⁸. Симеон также отмечает, что ни слух, ни зрение не могут раскрыть качеств духовного предмета, если он не открывается сам. То, что воспринимается духовно, невозможно адекватно передать человеческим языком, как подчёркивает и сам Павел (2 Кор. 12, 4).

Сознавая неадекватность словесной передачи духовного опыта, Симеон призывает читателя самому направить свои чувства к Богу («все наши чувства, как одно, соединим с благим и превышающим благо Богом»)²⁹. Такое единение становится возможным через покаяние и смирение, благодаря чему невыразимое словами превращается в непосредственное опытное переживание.

5. Второе толкование: Обетования о райских благах

Симеон предлагает три толкования неизреченных глаголов. В качестве второго выступают будущие блага, с аллюзией на 1 Тим. 4, 8. Пророки, возвещая о пришествии на землю Господа задолго до событий Воплощения, говорили, что только слышат откровения о будущем. По аналогии Симеон утверждает, что Павел, из-за временной удалённости благ, обрётённых верными после Второго пришествия, говорил, что только слышит обетования о них. Отвечая на вопрос, почему Павел называет эти блага неизреченными глаголами, Симеон утверждает, что они исходят от Сына Божия, Слова Бога Отца. Эти блага являются Его действиями

28 Ibid. III, 250–251.

29 Нельзя не отметить явную параллель с «Лествицей» прп. Иоанна Лествичника: «Совершенно соединивший свои чувства с Богом таинственно научается от Него словесам Его (Ὁ Θεὸς τελείως τὰς αἰσθήσεις ἐνώσας τοὺς λόγους αὐτοῦ μυσταγωγεῖται ὑπ' αὐτοῦ)» (*Ioannes Climacus. Scala paradisi* 30 // PG. 88. Col. 1157:35). Иоанн Лествичник подчёркивает, что результат соединения чувств с Богом — то, что Сам Бог посвящает подвижника в знание божественных логосов (τοὺς λόγους αὐτοῦ μυσταγωγεῖται ὑπ' αὐτοῦ) — отождествим с результатом соединения по Симеону: знанием неизреченных глаголов, которые соответствуют логосам Лествичника (*Symeon Novus Theologus. Oratio ethica* III, 261).

в мире, оживотворяющими и наполняющими наслаждением разумные существа. Симеон приводит аналогию: как рассказ состоит из множества слов³⁰, так и слово, большое по объёму, уже не называется λόγος (слово), но ῥήματα (глаголы)³¹. Он подкрепляет этот аргумент примером из псалма: *Услышь, Господи, глаголы мои, уразумей вопль мой, вонми гласу моления моего* (Пс. 5, 2).

Эти «глаголы» прп. Симеон понимает как блистания и просвещения Божества, которые Слово Божие дарует верным. Исходя из тождественности опыта апп. Павла и Иоанна Богослова, Симеон сопоставляет слова Павла: «Я слышал неизреченные глаголы...» и Иоанна: «...когда откроется, будем подобны Ему» (1 Ин. 3, 2), добавляя от себя: «и увидим Его совершенней». У ап. Павла Симеон находит ещё одну идентичную по смыслу цитату: «Теперь знаю я отчасти, а тогда я буду знать так же, как Он знает меня» (1 Кор. 13, 12).

Схожесть содержания этих трёх текстов позволяет Симеону заключить, что знание, подобие (1 Ин. 3, 2), созерцание (равное слуху, согласно 2 Кор. 12, 14), и познание (1 Кор. 13, 12)³² в духовных вещах тождественны. Таким образом, знание Христа равнозначно уподоблению Ему. И тот, кто достигает подобия Христу, уже в этой жизни может вкушать часть уготованных ему благ, то есть слышать и понимать неизреченные глаголы.

30 В нашем переводе мы вынуждены разводить значения λόγος (слово) и ῥήμα (глагол). Однако сам Симеон неоднократно подчёркивал их взаимозаменяемость. Вопрос, по его мнению, заключается не в различии значений, а в противопоставлении единственного и множественного числа.

31 *Symeon Novus Theologus*. Oratio ethica III, 285–286: «...так как слово, разросшееся до рассказа, уже называется не словом, а глаголами рассказа (ὁ γὰρ λόγος εἰς μῆκος διεκχυνθεὶς διηγῆσεως οὐκ ἐστὶ λόγος, ἀλλὰ διηγῆσεως ῥήματα λέγεται)». Это мнение согласуется с античной грамматической традицией. Ср.: *Ammonius*. De adfinium vocabulorum differentia 139. Подобная мысль встречается и в «Слове о покаянии» «Греческого Ефрема»: «...чтобы слово своими размерами не превратилось в рассказ (ἵνα μὴ ὁ λόγος ἐπὶ μῆκος ἐξῆλθῃ εἰς διήγησιν)» (*Ephraem Graecus*. De paenitentia 99, 11–12).

32 Прп. Иоанн Дамаскин разделяет понятия «знания» (γνῶσις) и «познания» (ἐπίγνωσις): «Ибо одно — знание, а другое... — познание... Ведь знание — это знать сущее или возникающее... а познание — это приходящее после ложного истинное знание (Ἄλλο γάρ ἐστι γνῶσις ... καὶ ἄλλο ἐπίγνωσις ... Γνῶσις μὲν γάρ ἐστι τὸ εἰδέναι τὰ ὄντα ἢ τὰ γινόμενα, ... ἐπίγνωσις δὲ ἐστὶν ἢ μετὰ ψευδῆ γνῶσιν ἐπίγνωμένη ἀληθῆς γνῶσις)» (*Ioannes Damascenus*. Contra Manichaeos 78, 13–17). Никита Стифат, разумеется, принимает точку зрения прп. Симеона и описывает созерцание в идентичных выражениях: *Nicetas Stethatus*. Orationes 3, 54, 6–11. Для подтверждения синонимичности понятий λόγος и ῥήμα у Симеона см.: *Symeon Novus Theologus*. Orationes theologicae 1, 205–206; *Id*. Capita theologica 15, 3–4; *Id*. Orationes ethicae IX, 11–12; *Catecheses* 2, 221–224.

Для праведника рай — это Сам Христос, Который становится для него всем: «знанием, мудростью, словом, светом, просвещением, подобием, созерцанием, познанием»³³. Христос является для праведника также самими уготованными благами: «одеждой, венцом, обувью, радостью, сладостью, пищей, питьем, трапезой, ложем, сном, невыразимой красотой созерцания³⁴ или же чем-то иным, что нужно для наслаждения, славы, веселья»³⁵. Рай — место, где нет болезни, печали и воздыхания (Ис. 35, 10; 51, 10). Если пребывающий в раю не находит всего этого во Христе, то недостаток чего-либо мог бы вызвать скорбь, что невозможно для райского состояния. Рай — это пиршество в Царстве Христовом, а Христос есть пища и питье, наполняющий все чувства возлежащих на этом пиру. Симеон описывает Христа как Того, «Кто с преизбытком наполняет все чувства» (ὁ ὑπερπερισεῖς ἅς καὶ ὑπερεμπιπλῶν τὰς αἰσθήσεις ἀλάσας), что создаёт непрерывность опыта земной и райской жизни. Только тот, кто научился в земной жизни вкушать эти блага, то есть Самого Христа, сможет наслаждаться ими и в райской жизни.

Совершенное богопознание, преисполняющее чувства святых, становится основой совершенно реального богообщения: святой ощущает взгляд Бога, беседует с Ним и чувствует Его поцелуй. Бог для него становится и венцом за победу (ср.: 1 Кор. 9, 24–27; 2 Тим. 2, 3. 5; 2 Тим. 4, 7–8), и одеждой, в которую нужно облечься, чтобы войти на брачный пир.

33 *Symeon Novus Theologus*. Oratio ethica III, 305–306.

34 Метафора «θεωρίας κάλλος ἀμήχανον», используемая Симеоном, относится не к процессу созерцания, а к его объекту — славе Господней (*Symeon Novus Theologus*. Hymni 49:80). Сама метафора κάλλος ἀμήχανον имеет давнюю историю. У Платона он связан с идеей блага (*Plato*. Respublica 509a6: «Каким же ты считаешь его несказанно прекрасным, если, по твоим словам, от него зависят и познание, и истина, само же оно превосходит их своей красотой! (Ἀμήχανον κάλλος, ἔφη, λέγεις, εἰ ἐπιστήμην μὲν καὶ ἀλήθειαν παρέχει, αὐτὸ δ' ὑπὲρ ταῦτα κάλλει ἐστίν)»). Плотин также употребляет его при описании блага: «как кто-либо может созерцать неизреченную красоту... (Πῶς τις θεάσεται κάλλος ἀμήχανον...)» (*Plotinus*. Enneades 1, 6, 8, 2). В христианской традиции этот термин впервые встречается у Григория Нисского при описании рая (*Gregorius Nyssenus* [spuria]. De paradiso 77, 3), при описании иступления Давида, созерцавшего это невыразимое благо (*Id*. De virginitate 10, 2, 6). У Василия Великого в длинном перечне эпитетов Божиих встречается и указанный термин (*Basilius Caesariensis*. De fide // PG. 31. Col. 465:35). Однако наибольшее число раз он встречается у свт. Иоанна Златоуста — 27 раз. В «Священных параллелях» встречается при длинном описании свойств божественной природы (*Ioannes Damascenus* [spuria]. Sacra parallela // PG. 95. Col. 1073:12). У самого прп. Симеона метафора встречается 11 раз, причём исключительно в «Гимнах» и «Нравственных словах».

35 *Symeon Novus Theologus*. Oratio ethica III, 312–316.

Прп. Симеон истолковывает брачную одежду из притчи о брачном пире как «одежду Его Божества»³⁶ (Мф. 22, 12–13). Это понимание одежды, в которую нужно облечься,³⁷ основано на концепции постепенного откровения Божия, которое Симеон связывает с пророчеством Аввакума (Авв. 3, 2). Симеон подкрепляет своё толкование словами ап. Павла: *Мы будем носить образ небесного, потому что каков Небесный, таковы и небесные* (1 Кор. 15, 48–49). Для поддержания иллюзии диалога он вводит вопрос от имени слушателя: что есть образ небесного? В ответ Симеон приводит комбинированную цитату Евр. 1, 3 и 2 Кор. 4, 4: «*Тот, Который есть сияние славы, и начертание ипостаси и совершенный образ Бога Отца*». Эту мысль он дополняет цитатой из святого Иоанна Дамаскина³⁸: «εἰκόων τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱός, εἰκόων δὲ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον» и достроенная самим Симеоном цитата Ин. 14, 9: «*Видевший Сына видел Отца; видевший Духа Святого видел Сына*».

Симеон далее использует инверсивное истолкование 2 Кор. 3, 17, где «Господь есть Дух» превращается в утверждение божества Духа: «Дух есть Господь». Ещё одно подтверждение он находит в пневматологической интерпретации комбинированной цитаты из Рим. 8, 26 и Гал. 4, 6, где слова «Авва, Отче» приписаны не верующим, получившим Духа Божия, а Самому Духу. Это подчёркивает ключевую роль обретения Святого Духа в духовной жизни: Дух Святой необходим для того, чтобы тело стало мёртвым для греха и воскресло для Бога, а сами святые стали сыновьями Божиими. Симеон особо подчёркивает, что откровение и созерцание Сына Божия возможно только через обладание Святым Духом. Сын не являет Себя вне Духа, более того, именно благодаря единству с Ним Сын взывает «Авва, Отче!»³⁹

36 Яркой текстологической параллелью у самого Симеона служит 7-е «Нравственное слово», где, рассуждая о всеильном действии Божиим, оживотворяющем «мертвые кости» — лежащего во грехах человека, — Симеон описывает выздоровление как соединение со Светом, который прогоняет тьму, дарует жизнь и т. д. В этом контексте одевание святого рассматривается как слава Божества, облачаясь в которое, мы соединяемся и носим в себе неопикуемого Бога (*Symeon Novus Theologus. Oratio ethica VII, 364*).

37 Метафора духовной жизни как облачения имеет библейские корни. Так, цитата Ис. 61, 10 была переосмыслена в контексте облечения во Христа: Гал. 3, 27. Это подразумевает совлечение ветхого человека и облечения в нового: Кол. 3, 9–10. Вторая часть стиха Ис. 61, 10 толкуется в святоотеческой письменности как метафора брака души с Богом, что, по Иоанну Златоусту, есть духовное торжество, в котором души сделались причастницами Бога.

38 *Joannes Damascenus. Expositio fidei 13, 75.*

39 Ср. прямую параллель с *Symeon Novus Theologus. Catecheses 33, 154–160*, где становится очевидной скрытая цитата Гал. 4, 6. Верующие благодаря раскаянию и очищению от грехов

Сложное для понимания место из Oratio ethica III, 368–374⁴⁰ становится яснее благодаря тематической параллели с 33-м «Огласительным словом». Рассуждая о Духе Святом, названном им ключом, Симеон утверждает: благодаря этому ключу открывается дверь, и становится очевидным, что дверь — это свет. Дверь, в свою очередь, учит, что в доме обитает неприступный свет. Эти образы указывают не на различные светы, а на один и тот же свет, которым является Бог. Метафора объясняется через переименование Лиц Троицы. Сын представляется как дом, что подтверждается цитатами Ин. 17, 21 и Ин. 14, 20. Дух Святой также трактуется как дом, на что указывают слова Ин. 14, 23, если отнести их к Духу, и 1 Кор. 3, 16, где говорится, что Дух Святой устраивает Себе жилище в душах верующих.

Далее мы видим буквальное совпадение в 33-м «Огласительном» и 3-м «Нравственном слове»: Господь есть Дух потому, что Сын Божий созерцается и видится в Духе Святом. Отсюда видно единство Троицы: всё, что сказано об Отце или Сыне, применимо и к Духу, и наоборот. Всё, что сказано об Отце или Сыне, применимо и к Духу, и наоборот. Единственное различие между Ипостасями соответствует их личным свойствам: Отец рождает Сына и изводит Духа; Сын рождается; Дух исходит от Отца. В остальном любые имена или свойства применимы ко всем Лицам Троицы.

Осознавая возвышенность раскрываемого богословия, Симеон обращается к слушателю и воспроизводит его полные разочарования слова: «Я этого не знаю и узнать не смогу. Никогда не достичь мне и не возвыситься до такого знания, созерцания и чистоты!»⁴¹ Продолжая говорить от лица слушателя, он резюмирует: в Царство Божие войдет лишь тот, кто здесь, на земле, облекся во Христа, взирает только на Него и стал Его жилищем. Симеон призывает следовать его учению, подчёркивая, что ничто не может помешать верующему стать сыном

обретают свет ведения, получают крещение свыше, становятся чадами Божьими, обретают посланный Богом Дух Его Сына, который и взывает в сыновьях Божиих: «Авва, Отче!»

40 Симеон поясняет: «Не потому что Сын есть Дух — да не будет! — но потому что во Святом Духе открывается и созерцается Сын Божий, так что никогда Сын не является никому без Духа, а Дух — без Сына. Наоборот, Сам Сын в Самом Духе и благодаря Духу взывает: “Авва, Отче!”».

41 Симеон мастерски воспроизводит разговорную интонацию разочарования: инверсия предиката и объекта (ταῦτα... οἶδα, μαθεῖν δύναμαι, φθάσαι καὶ ἀνελθεῖν ἰσχύω), осложненная синтаксическим параллелизмом отрицаний (οὐτε... οὐτε... οὐτε), усиленным неопределённым местоименным наречием ποτέ, которое при отрицании изменяет семантику на «никогда», что встречалось еще в аттическом диалекте.

Божиим, причастником Божества и Царства. Вера является основой духовной жизни, из которой вырастают стремление к обретению благ и само обретение⁴². Он настаивает, что Писание нужно не только читать и исследовать, но и воплощать в своей жизни. В процессе осмысления и вживания в смыслы Писания человек осознаёт, что в нём самом уже заложено всё необходимое для духовной жизни, без каких-либо упущений⁴³. Однако духовная жизнь приносит подвижнику гораздо больше, чем он мог ожидать. Благодаря твёрдой вере он может пережить тот же опыт, что и ап. Павел: обрести блага, *которых не видел глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что уготовал Бог любящим Его*, видеть и слышать неизреченные глаголы, будучи предвосхищенным в Рай, куда Христос вошёл с разбойником.

6. Третье толкование: Евхаристия как источник благодати

Прп. Симеон вводит третье толкование благ, упомянутых в 1 Кор. 2, 9, с предостережением против недоверия к его словам. Он напоминает, что ап. Павел умолчал о сущности виденных им благ, чтобы избежать осуждения тех, кто не поверит. Симеон обращается к читателю с призывом: если тот не готов внимать словам с верой, лучше остановиться и не читать дальше⁴⁴. Симеон делает смелое заявление: его слова

42 Симеон перестраивает цитату Мф. 7, 7 «αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν / ζητεῖτε καὶ εὕρεσθε», состоящую из двух синтагм (знаком / обозначена тактовая пауза), на «ζητεῖτε ... καὶ λήψετε / αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν». Тем самым мы видим отождествление εὕρεσθε («найдёте») и λήψετε («получите») и перестановку синтагм. Прагматика замены лексического значения, как мы полагаем, вызвана влиянием следующего стиха, где тот же глагол встречается уже в настоящем времени: «ибо всякий просящий получает» (πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει...).

43 *Symeon Novus Theologus*. Oratio ethica III, 401.

44 Выражение στήθι μέχρι τοῦτου («Остановись здесь») у Симеона встречается дважды: в 3-м «Богословском слове» и в данном фрагменте. В первом случае оно относится к исследованию сущности Троицы и призывает довольствоваться тем, что Бог открыл людям (*Symeon Novus Theologus*. Orationes theologicae 3, 131). Само употребление глагола ἵστημι в данной форме (аор. imperat. act. 2 sg.) встречается у Симеона 13 раз. Однако, за исключением разбираемого места, все они относятся к регламентированию келейного чтения (*Id*. Catecheses 26, 274) и молитвенного правила (*Id*. 4, 305; 30, 147, 171, 173; *Id*. Orationes ethicae 11, 231), благоговеяного пребывания в храме (*Id*. Catecheses 4, 227; 26, 118, 258; 30, 148) и предстояния перед лицом Божиим и собеседования с Ним (*Id*. Hymni 52:79). В данном случае Симеон, возможно, призывает к остановке чтения для осмысления услышанного. На это также намекают выражение τῷ τῆς διανοίας ὀφθαλμῷ («око ума») и наречие ἐμπροσθεν, имеющее значение «впереди, далее» преимущественно в пространственном смысле. Кроме того, он предупреждает, что непонимание и отвержение слов повлекут суд Божий: Слово будет судить такого человека за то, что он услышал

происходят от Бога⁴⁵. Такая формулировка, крайне редкая в святоотеческой письменности, указывает на исключительную уверенность Симеона в истинности своих утверждений. Это утверждение могло вызывать критику со стороны его оппонентов, возможно, из круга Стефана, еп. Никомидийского⁴⁶. Однако в традиции пустынников дерзновение и прямота часто сочетались с глубоким смирением, что подтверждается примерами из «Лавсаика» Палладия. Схожая уверенность в собственных словах встречается в «Вопросоответах» Варсонофия и Иоанна, где Варсонофий призывает к терпению, утверждая, что его слова — это слова Самого Господа. Прп. Симеон прямо заявляет, что он сам и его слова — от Бога⁴⁷.

Третье толкование, предложенное Симеоном, отождествляет блага со Святыми Дарами, которые находятся перед слушателями⁴⁸ и которые они ежедневно вкушают⁴⁹. Единственный способ проверить истинность слов преподобного — через исполнение заповедей стать святым и лично причаститься этих благ. Только через собственный опыт богообщения можно понять смысл Писания. В подтверждение этой мысли приводится отрывок из беседы о Хлебе Жизни (Ин. 6, 32–35. 41–44 и т. д.), и далее на протяжении долгого времени слово опирается на этот евангельский текст.

и не поверил (ἀκούσας ἠπίστησας), поэтому Симеон призывает слушать себя, отвергнув сомнения (ἄκουε ἀδιστακτως).

45 *Symeon Novus Theologus*. Oratio ethica III, 419–420.

46 Многие произведения Симеона, включая корпус «Нравственных слов», имеют полемическую направленность. Однако прямо утверждать, что именно он и его круг — главные оппоненты Симеона, затруднительно. Введение в проблематику споров, их причины и ход можно найти в статьях Т. А. Шукина и В. М. Лурье (Шукин Т. А. Задача с неизвестными: исторический контекст «Богословских слов» Симеона Нового Богослова // EINA. 2015. Т. 4. № 1/2. С. 446–458; Лурье В. М. Audiatur et altera pars: Стефан Никомидийский и его круг // Вестник РХГА. 2008. Т. 9. № 1. С. 281–285).

47 *Barsanuphius et Ioannes*. Quaestiones et responsiones (Epistulae 1–223) 13, 33.

48 Из текста третьего «Нравственного слова» становится ясным, что оно произносится в храме, видимо, во время божественной литургии: αὐτὰ δὲ τὰ... ἀγαθὰ... ἐμπροσθέν σου καὶ πρὸ τῶν ὀφθαλμῶν σου εἰσι (*Symeon Novus Theologus*. Oratio ethica III, 427, 431–432).

49 Отметим яркую параллель третьего, евхаристического, толкования с 4-й гомилией Макарьевского корпуса, где автор призывает подвижника потрудиться и стать благоугодным Богу (ἀγωνίζεσθω... εὐάρεστος... γίγνεσθαι), что позволит ему опытно и осязательно увидеть небесные блага (πεῖρα καὶ αἰσθήσει ὄψεται ἀγαθὰ ἐπουράνια), которых не видело око (и далее по цит. 1 Кор. 2, 9), Духа Господня, который для душ станет упокоением, радованием, наслаждением и вечной жизнью. А всё это возможно благодаря Евхаристии (σωματοποιεῖ γὰρ ἑαυτὸν καὶ εἰς βρῶσιν καὶ πόσιν... ἵνα ἀναπαύσῃ ἀνεκλαλήτως καὶ ἐμπλήρῃ εὐφροσύνης πνευματικῆς τὴν ψυχὴν), что Макарий обосновывает идентичными прп. Симеону цитатами из евангельской беседы о Хлебе Жизни (*Pseudo-Macarius*. Homilia 4, 185–198).

7. Предостережение от неверия: параллель с иудеями

Симеон вкладывает в уста своих слушателей реплику, в которой выражено удивление сомнение: как то, что ежедневно видимо и привычно, может быть величайшими благами, уготованными человеку?

Симеон предостерегает слушателей от уподобления иудеям, которые не верили в божественность Христа и спрашивали друг друга: «не Иисус ли это, сын Иосифов, Которого отца и Мать мы знаем? Как же говорит Он: “Я шел с небес”?» (Ин. 6, 43–44). Это уподобление оформлено не только на смысловом уровне, но и через лексико-синтаксический параллелизм, отражающий структуру слов иудеев и недоверчивых слушателей Симеона:

| Беседа о хлебе жизни (Ин. 6, 42 и далее) | Oratio ethica III, 457–461 | Синтаксис | Семантика |
|--|---|---|---|
| <p>Οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς Ἰωσήφ οὗ ἡμεῖς οἶδαμεν τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα;</p> <p><i>(Не Иисус ли это, сын Иосифов, Которого отца и Мать мы знаем?)</i></p> | <p>Οὐχὶ ὁ ἄρτος οὗτός ἐστιν ἐν τῷ δίσκῳ καὶ ὁ οἶνος ἐν τῷ ποτηρίῳ ὃν ἡμεῖς καθ’ ἐκάστην ὁρῶμεν καὶ ἐσθίομεν ἅμα καὶ πίνομεν;</p> <p><i>(Разве не этот хлеб на дискосе и вино в чаше мы каждый день видим, вкушаем и пьём?)</i></p> | Идентичный синтаксис: отрицательный вопрос в главной части, за которым следует придаточное относительное предложение. | Сын Иосифа уподобляется Хлебу и Вину. Знание Его отца и матери соответствует ежедневному причащению, что выражено через три глагола: <i>видим, вкушаем, пьём.</i> |
| <p>Πῶς οὖν λέγει οὗτος ὅτι ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβέβηκα;</p> <p><i>(Как же говорит Он: Я шел с небес?)</i></p> | <p>Πῶς οὗτος λέγει ὅτι τὰ ἀγαθὰ ἐκεῖνα ἃ ὀφθαλμοῖς οὐκ εἶδε καὶ οὐς οὐκ ἤκουσε καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη ταῦτά εἰσιν;</p> <p><i>(Как он говорит, что это и есть те блага, которых не видел глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку?)</i></p> | Главные части идентичны с инверсией субъекта и предиката. Придаточное изъяснительное предложение. | Хлеб сошедший с небес, отождествляется с уготованными Богом благами. |

8. Евхаристия как источник единства со Христом

Прп. Симеон приводит слова Господа из Ин. 6, 43–44 и от имени Христа раскрывает их истинный смысл. Он подчёркивает, что познать божественность Христа может лишь тот, кого привлечёт Отец. Это привлечение (ἐλκυσμός), по Симеону, осуществляется без насилия, а через откровение, данное тем, кого Бог предузнал и предопределил⁵⁰. Далее Симеон сначала своими словами, а затем цитатой из Евангелия (Ин. 6, 45–55) говорит о необходимости вкушать Плоть и Кровь Христовы. Обобщая эту мысль, он утверждает, что причащение, как истинная пища и питье, отождествляется с жизнью вечной. Бог воскресит всех: одних — в жизнь вечную, других — в муку смерти. Основываясь на Ин. 6, 56–57, Симеон поясняет, что причащение создаёт единство верующего со Христом, сравнимое с единством Сына и Отца. Единственное отличие — в сущности единства: внутри Троицы оно природное (φυσικῶς ἦν ὡται), а у верующего со Христом — по благодати (κατὰ χάριν).

Симеон подчёркивает, что Евхаристия не сводится к видимому хлебу. Чтобы это доказать, он отходит от последовательного истолкования текста Евангелия. Вместо ожидаемого Ин. 6, 51 он цитирует Ин. 6, 33. Это изменение связано с его желанием отождествить евхаристический хлеб, которым ежедневно причащаются верующие, с Хлебом, постоянно сходящим (καταβαίνων) с небес, а не только однажды сошедшим (καταβάς), как сказано в Ин. 6, 51. Через зримый хлеб Господь возводит нас к незримой славе Своего воипостасного Божества. Симеон вновь цитирует Ин. 6, 33, добавляя слова «дающий жизнь миру»⁵¹. В Таинстве Евхаристии не следует усматривать ничего земного и телесного, потому что евхаристический хлеб обожен и полностью подобен Хлебу, сходящему с небес.

Если человек, причащаясь, не верит, что принимает Самого Бога — истинный небесный Хлеб, он умирает от духовного голода, так как не вкушает того, что Христос назвал Хлебом, Который Отец дал верным. Для обретения истинной жизни человек должен ощутимо (εὐαίσθητως)⁵² иметь в себе Христа через Евхаристию. Симеон

50 Этой теме посвящено второе «Нравственное слово».

51 Ср.: *Symeon Novus Theologus*. Oratio ethica IV, 285–291, 691–694.

52 Ключевое понятие богословия Симеона — «ощутимость» благодати. Он настаивает, что видение Бога — это не посмертная награда, а доступный опыт в земной жизни. Причастие Богу, видение Христа и восприятие Бога всеми чувствами возможно уже здесь (ср.: *Symeon Novus Theologus*. Catecheses 2, 421–424; 6, 358–368). Архиеп. Василий (Кривошеин) находит параллели этому учению в творениях древних отцов, в частности

подчёркивает роль Духа Святого, который претворяет хлеб в Тело Господне, очищает нас⁵³ и делает нас достойными причащаться. Однако тот, кто не понимает сути Евхаристии и слов Симеона, причащается во осуждение, поскольку не рассуждает о Теле Господнем⁵⁴.

9. Призыв к восхищению на третье небо

Завершив толкование благ как Святых Даров, Симеон обращается к тем, кто осознаёт величие Таинства Евхаристии. Он призывает их приступить к Причастию, что, по его словам, ведёт к восхищению на третье небо, то есть к Самой Святой Троице⁵⁵. Таким людям, причащающимся небесного Хлеба, уже не нужны пространные разъяснения Симеона. Они сами, во всей полноте своего духовного опыта, способны видеть, слышать, ощущать вкус и запах, касаться руками души Бога — неизреченного Блага, уготованного им на небе. Отметим явную параллель этого описания с 16-м словом Макарьевского корпуса⁵⁶. Там они — Симеон и верные⁵⁷ — воспоют Богу песнь благодарения за то, чего Он их

у прп. Макария Египетского, что объясняет как реакцию Симеона на формализаторскую тенденцию в агиографии (деятельность Симеона Метафраста), так и на отсутствие подлинного стремления к духовным высотам у его современников, что продолжалось уже несколько столетий (моралистичность «Огласительных слов» прп. Феодора Студита) (см.: *Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022)*. Париж, 1980. С. 28).

53 Ср.: *Symeon Novus Theologus*. Hymni 8:42.

54 В тексте прямая цитата 1 Кор. 11, 29.

55 «Давайте и мы будем восхищены в Духе на третье небо, а лучше сказать – будем восхищены духовно на само небо Святой Троицы (Εἰς τρίτον οὐρανὸν καὶ ἡμεῖς ἀρπαγώμεν ἐν Πνεύματι, μᾶλλον δὲ εἰς αὐτὸν πνευματικῶς τῆς ἁγίας Τριάδος τὸν οὐρανόν)» (*Symeon Novus Theologus*. Oratio ethica III, 558–560).

56 *Pseudo-Macarius*. Homilia 16, 6, 2–5: οἱ δίκαιοι ἐν τῇ βασιλείᾳ καὶ φωτὶ καὶ δόξῃ ὄντες οὐδὲν ἄλλο ἐνорῶσιν ἢ τὸν Χριστὸν... ἀπὸ τοῦ νῦν εἰς ἐκεῖνον τὸν αἰῶνα ἀρπαγέντες καὶ αἰχμαλωτισθέντες πάντα τὰ ἐκεῖ κάλλη καὶ τὰς ἐκεῖ θαυματουργίας ἐνорῶσιν. Перевод МДА: «Праведники будут жить в царстве во свете и в славе, не видя ничего иного, кроме Христа... так и эти, ныне ещё восхищенные и отведённые пленниками в оный век; созерцают все тамошние красоты и чудеса». Как видим, Пс.-Макарий учит, что праведники будут созерцать в раю только Христа, а уже в этом мире могут быть восхищены к Богу и созерцать райские красоты и чудеса, которые Симеон также в этой жизни призывает увидеть, услышать, ощутить вкус и запах и коснуться руками души (*Symeon Novus Theologus*. Oratio ethica III, 554–565).

57 Нельзя не заметить умелого перехода с 2 pl. на 1 pl.: Вы — приступите и мы с вами будем восхищены. Такая уверенность и авторитетный тон речи подтверждают духовную зрелость Симеона, поэтому это слово, лишённое полемической остроты «Огласительных

удостоил. Далее Симеон призывает слушателей обратиться к «братьям», в число которых входят не только монахи, но «живущие в миру, богатые и бедные, рабы и свободные, юноши и старцы, люди всякого возраста и происхождения»⁵⁸.

Симеон начинает обращение к собеседникам, которые пока далеки от идеала, с риторических, даже парадоксальных вопросов⁵⁹, что весьма для него характерно, которые подразумевают решительно отрицательный ответ:

- Бог не ψεύστης, не ἄδυνατος;
- Он посетит все народы⁶⁰, и никто не сможет укрыться от Его взора⁶¹;
- Невозможно выдержать откровение Его славы, не став должным образом подготовленным⁶²;
- Без должной подготовки никто не сможет пережить День пришествия Бога (ср. Мал. 3, 2).

Симеон описывает страх и ужас, который охватит грешников перед лицом славы, превосходящей всякое человеческое созерцание⁶³. Далее, объединяя в одну реплику слова пророков Иеремии, Исаии и два стиха из Псалтыри (Иер. 25, 5; Ис. 1, 17; Пс. 68, 33; Пс. 36, 27), он призывает послушаться Святого Духа, наставляющего прекратить творить зло и искать Бога. Эта комбинированная цитата становится своеобразным вступлением к более конкретным наставлениям, адресованным царям, патриархам, правителям и богачам.

Цари, по мысли Симеона, должны украшать себя не внешними атрибутами власти — диадемой и пурпуром, — а добродетелями: целомудрием, справедливостью, милосердием, истиной и благочестивой верой. Особый интерес вызывает различие в риторических обращениях

слов», предположительно написано в бытность игуменом обители Св. Макрины, где его окружало множество учеников.

58 *Symeon Novus Theologus*. Oratio ethica III, 567–569.

59 В данном случае отрицательная частица μή, с которой начинается прямой вопрос, задаёт отрицательный ответ. Примеры вопросительных предложений, вводимых μή: *Symeon Novus Theologus*. Orationes ethicae II, 1.56; III, 223; III, 569, 571, 572, 573; V, 470; X, 877; XI, 333, 335.

60 Прямая цитата из Пс. 58, 6. Глагол ἐπισκέψασθαι, как и в Псалтыри, употреблен эвфемистично: посетить — значит поразить.

61 Неотмеченная издателем аллюзия на Сир. 39, 25.

62 Ср.: *Symeon Novus Theologus*. Oratio ethica X, 82.

63 Ср.: *Symeon Novus Theologus*. Catecheses 29, 310–312.

Симеона к разным категориям адресатов. Призыв к царям выражен в форме прямого императива (φορεῖν ποθήσατε), тогда как к патриархам он обращается через императив, усложнённый условным придаточным предложением⁶⁴. Это предложение уточняет, какими должны быть патриархи: друзьями Божиими, сынами, богами по положению и подобными Богу по благодати. Только достигнув состояния, отражающего образ Божий, патриархи могут приступать к священнодействию. В противном случае Бог, как *огонь поядающий*, истребит⁶⁵ не «друзей и возлюбивших Его», но тех, кто отверг Его, когда Он пришёл как свет⁶⁶.

Правителей и богачей Симеон призывает стать подвластными и бедными, обосновывая свой призыв ссылкой на Мф. 19, 23; 20, 25–26 и Мк. 9, 35.

Спасение, по Симеону, возможно лишь через уподобление Богу. Правитель, стремящийся к почестям, власти и исполнению собственной воли, представляет собой противоположность Христу, Который учил смирению и послушанию. Симеон задаёт риторический вопрос: «Кто же из верующих в Него, но исполняющих не Его волю, а свою собственную, сможет спастись?» Ответ категоричен: «Никто и никогда».

Из этого Симеон выводит, что человек, ищущий славу Божию и стремящийся исполнять Его волю, не стремится к господству. Даже если такой человек поставлен властителем, он ощущает себя последним из всех и слугой тех, кому вверен. Напротив, те, кто одержимы

64 «Патриархи! Если вы не друзья Божии... оставьте троны и пойдите сами научитесь от божественных Писаний (Οἱ πατριάρχαι, εἰ μὴ φίλοι ἐστέ Θεοῦ... τῶν θρόνων ἀπόστητε καὶ ... ἑαυτοὺς ἀπὸ τῶν θείων Γραφῶν νοουθετήσατε)» (*Symeon Novus Theologus. Oratio ethica* III, 590, 593–594).

65 Отметим, что в 10-м «Нравственном слове» прп. Симеон, рассуждая, почему Страшный суд назван Днем Господним, среди прочего замечает, что подвижник приобретает благодать Божию, которая становится светом внутри христианина; он крестится огнём и духом, становится сыном света и дня, поэтому уже не будет судим, потому что уже в этой жизни прошёл суд, не входит в огонь, потому что уже испытан, не думает, что наступит день Господень, потому что сам он стал ясным и светлым днем (см.: *Symeon Novus Theologus. Oratio ethica* X, 104–126).

66 Явная аллюзия на Ин. 1, 9: *Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир* (ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον). Этот стих в истории экзегезы понимался трояко, в зависимости от того, к чему относили «ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον» — к «ἄνθρωπον», к «τὸ φῶς», или же к «ἦν». Отметим, что Симеон относит «ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον» не к «πάντα ἄνθρωπον», как в Синодальном переводе, а к «τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν»: «был свет истинный, который просвещает всякого человека, приходя в мир». Варианты толкования этого стиха и возникшую дискуссию см.: *Dods M. The Gospel of St. John. New York, 1891. P. 687.*

славой, богатством и удовольствиями, по сути являются язычниками, поскольку ищут земного, а не Царства Божия и Его правды (Мф. 6, 33).

10. Образ Божьего царствования в душе верующего

Определив, что должен искать христианин, Симеон переходит к толкованию Царства Божия. Имитируя диалог и призвав слушать внимательно, Симеон сперва отвергает отнесение этого Царства к эсхатологическим временам⁶⁷. Мы должны искать, чтобы Бог, царствующий над всем, существующим и несуществующим, царствовал над каждым из нас с праведностью, знанием и истиной.

В ответ на вопрос, как именно Бог будет править, Симеон приводит яркий образ: Бог будет восседать на нас, как на колеснице, а в поводах будет держать желания наших душ. Может показаться, что здесь аллюзия на платоновский образ души-колесницы⁶⁸, однако в первом слове «Духовных слов и посланий» прп. Макария Египетского (собрание Н)⁶⁹ находится явную параллель: обсуждая видение пророка Иезекииля, Макарий уподобляет душу колеснице, в которой шествует Бог, восседая на ней, и правя браздами духа, и направляя её, как Сам знает. Колесница, запряженная животными, шествует не сама по себе, а повинувшись воле управляющего ей. Указав на тождество образов обсуждаемых текстов, обозначим и лексико-семантические тождества:

67 *Symeon Novus Theologus. Oratio ethica III, 636–637.*

68 *Plato. Phaedrus 247a–248b.*

69 *Pseudo-Macarius. Homilia 1, 68–72.*

| <p><i>Symeon.</i> Oratio ethica III, 648–654</p> | <p><i>Macarius Aegyptius.</i> Hom. 1.68–72</p> | <p>Лексико- семантические тождества</p> |
|---|--|--|
| <p>Ὡς ἐπὶ ὀχήματός τιнос ἐφ' ἡμᾶς ἐποχούμενος καὶ ὡς ἡνίας τὰ θελήματα κρατῶν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν, ὃς καὶ ἄξει ἐν οἷς ἂν βούληται ἡμᾶς εὐηνίους εὐρῶν καὶ εἰς τὸ ἐκείνου θέλημα οἷα δὴ ἵπποις χρήσεται ἡμῶν τοῖς θελήμασιν, ὑπέικουσι προθύμως ταῖς αὐτοῦ νομοθεσίαις καὶ ἐντολαῖς.</p> <p>«Восседая на нас, словно на колеснице, и в руке Своей удерживая, словно поводья, желания наших душ. Когда Он почувствует, что нами легко управлять, то поведет нас, послушных Его воле, куда захочет, пользуясь нашими желаниями как конями, совершенно послушными Его велениям и заповедям».</p> | <p>Ἄγεται τοίνυν καὶ φέρεται ὁ ἐποχούμενος ὑπὸ τοῦ ἄρματος καὶ τοῦ θρόνου τῶν ὀλοφθάλμων ζῶων (ἥτοι ὑφ' ἐκάστης ψυχῆς γιγνομένης αὐτῷ θρόνου καὶ καθέδρας καὶ οὔσης ὀφθαλμοῦ καὶ φωτός), ἐπιβεβηκὼς αὐτῇ καὶ ἡνιοχῶν ταῖς ἡνίαις τοῦ πνεύματος καί, καθὼς ἐπίσταται, ὀδηγῶν αὐτήν.</p> <p>«Сидящий на колеснице и на престоле всеочитых животных, то есть, в каждой душе, соделавшейся престолом и седалищем Его, ставшей оком и светом, шествует и носится, восседая на ней, и правя браздами духа, и направляя её, как Сам знает».</p> | <ul style="list-style-type: none"> • ἐπὶ ὀχήματός = ὑπὸ τοῦ ἄρματος; • ἐποχούμενος (2); • ἡνίας = ἡνίαις; • ἄξει = Ἄγεται; • τῶν ἡμετέρων ψυχῶν = ὑφ' ἐκάστης ψυχῆς; • ἐν οἷς ἂν βούληται = καθὼς ἐπίσταται, ὀδηγῶν αὐτήν. |

Царство Божие, которого призывает искать Симеон, — это власть Бога в душе верующего. Подобно херувимам, истинные христиане на спинах своих душ носят Бога. Симеон заключает, что только духовно неразумный может пренебречь величиим Божией славы, ради которой создан человек, и променять её на земные почести, власть и богатство.

11. Активное единение Бога и человека

Подводя итог сказанному, Симеон предостерегает слушающих от того, чтобы отвергнуть идущего воцариться в них Христа. Он призывает предпочесть небесное земному: отдать предпочтение Подателю богатств вместо временных сокровищ, Владыке ангелов вместо земных родственников, сладости истинной жизни вместо похоти и вечной славы вместо скоропроходящей. Единство подвижника с Богом Симеон иллюстрирует яркими, экспрессивными образами, акцентирующими активное участие Бога в мистическом единении⁷⁰. Приведем характерные выражения из *Oratio ethica* III, 669–697:

| Познаваемость Бога | Непознаваемость Бога |
|--|---|
| <ul style="list-style-type: none"> • περιῶντι τῷ Χριστῷ καὶ βασιλεῦσαι ζητοῦντι ἐπὶ πάντας ἡμᾶς (Когда Христос подступает и старается воцариться над всеми нами); • ὅλον αὐτὸν μεθ’ ἑαυτοῦ λαβών, ἀχώριστον ἔξει ἐν ἡμέρᾳ τε καὶ νυκτί (чтобы каждый из нас, всего Его восприняв в себя, и днём, и ночью обладал Им, невместимым); • ἐν οἰκίᾳ τε συνεισερχόμενον (чтобы Он вместе с ним входил в дом); • ἐπὶ τῆς κλίνης συνανακείμενον (возлежал на постели); • τῷ ἀστέκτῳ φωτὶ περιπλεκόμενον τε ὁμοῦ καὶ ἀρρήτως κατασπαζόμενον (обнимал Своим неприступным светом и неизъяснимо лобзал). | <ul style="list-style-type: none"> • πλουτοδότην Θεὸν καὶ ποιητὴν τοῦ παντός (Бога, подателя богатств и Творца всего); • τὸν Δεσπότην τῶν ἀγγέλων (Владыку ангелов); • τὸν ὑπεράνω πάσης ὄντα ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ παντός ὀνόματος ὀνομαζόμενον (Тот, Кто превыше всякого начала, и власти, и всякого имени именуемого); • λάμποντα τῷ ἀπρόσιτῳ φωτὶ (сияющим неприступным светом). |

Начиная иллюстрацию любовной лексикой: «ἐπὶ τῆς κλίνης συνανακείμενον καὶ τῷ ἀστέκτῳ φωτὶ περιπλεκόμενον τε ὁμοῦ καὶ ἀρρήτως κατασπαζόμενον»⁷¹, — Симеон переходит к плодам любви Бога и человека: облегчение болезней, отгнание горестей и бесов, радость и слезы, исцеление страстей, разрушение смерти, возрастание жизни, а после смерти — возведение на небеса небес.

70 Это не единственное место в творениях Симеона, описывающих единство монаха и Бога как союз влюбленных. Как пример приведём: *Symeon Novus Theologus*. Hymni 15:171–174; 15:220–225; 16:23–33; *Id.* *Oratio ethica* X, 235–273.

71 *Symeon Novus Theologus*. *Oratio ethica* III, 689–690.

То, что описал на протяжении всего слова Симеон, необходимо испытать и узнать всеми чувствами души (ἐν αἰσθήσει πάση ψυχῆς) уже здесь. Вознесение на третье небо, — то, к чему призван подвижник, — становится залогом того, что Бог будет вечно царствовать в подвижнике. Это вознесение становится символом единства и соработничества Бога и человека: «всегда возносящий тебя в небо, и всегда носимый тобой над всеми Бог»⁷². Завершается слово традиционным славословием Святой Троице⁷³.

Подводя итог анализу содержания, ещё раз кратко резюмируем всё вышесказанное. Определив во введении мотивы, по которым Господь говорил притчами, Симеон приводит примеры притч и указывает, что скрытый смысл распространяется не только на Евангелие, но и на апостольские послания. В основной части Симеон переходит к разбору релевантного места и решает проблему того, как ап. Павел мог видеть неизреченные глаголы. Для этого он доказывает наличие в душе единого чувства, которое лишь применительно к земным вещам расслаивается на слух, зрение, вкус, обоняние и осязание. Это позволяет Симеону выдвинуть *первое* толкование: неизреченные глаголы есть незримые видения непознаваемой славы и божества Сына Божия, подаваемые в просвещении Святым Духом. Во *втором* толковании Симеон отождествляет неизреченные глаголы с теми благами, которые верные получают по Втором пришествии. А поскольку знание о Боге есть не только созерцание Бога, но подобие Ему, то весь рай для праведника заключается во Христе, Который и есть уготованное верным благо. В *третьем* толковании Симеон отождествляет блага со Святыми Дарами, которые и соединяют человека со Христом. Это позволяет Симеону подвигнуть слушателей искать Царства Божия не как некоего места, но как состояния царства Божия: царствования Бога внутри нас, ощущение чего будет залогом вечной жизни и пребывания с Ним.

Заключение

Анализ третьего «Нравственного слова» показывает, что это произведение занимает одно из центральных мест в творческом наследии

72 *Symeon Novus Theologus. Oratio ethica. III, 703–705.*

73 Отметим, что почти везде главным Лицом, которому воздаётся «слава, честь и поклонение», является Христос, с Которым (σὺν, μεθ' οὗ) также восхваляется Отец и Святой Дух. В 11-м «Нравственном слове» честь воздается только Богу Отцу; только Сыну — в конце 2-го, 7-го, 9-го, 10-го «Нравственного слова».

прп. Симеона Нового Богослова. Начав с попытки решить частный экзегетический вопрос, Симеон поднимает повествование до уровня онтологических обобщений. Однако даже в таком контексте он сохраняет практическую направленность, ориентируясь на применение своих идей в духовной жизни, что является отличительной чертой его творчества.

Программной задачей Симеона была борьба за восстановление подлинного, практического богословия, укоренённого в личном духовном опыте. Он видел угрозу в интеллектуализации богословия, которая могла превратить его в отвлечённую дисциплину, лишённую внутреннего переживания благодати. Для Симеона ощущение и переживание благодати были не только основой, но и содержанием истинного богословия. Цель третьего «Нравственного слова» — преодолеть объективизм и внешний формализм в богословии, вернуть его к церковной жизни и духовной практике. Это необходимо не для самого богословия, а для спасения тех, кто, занимаясь утончёнными богословскими изысканиями, упускает личный опыт богообщения и видение славы Божией, которые дают право на подобные занятия.

Данное слово прп. Симеона Нового Богослова представляют собой не просто призыв к христианской практике как самоцели, но стремление побудить верующих к жизни в рамках живой библейской традиции. Эта традиция, по его мнению, сохраняет свою актуальность и плодотворность на протяжении всех времён. Симеон подчёркивает, что духовное наследие Церкви не ограничивается достижениями древних святых и апостолов. Напротив, оно продолжает проявляться в подвижничестве современных ему святых, таких как его наставник Симеон Благоговейный, и самого прп. Симеона для его учеников. В богословии Симеона древние святые, современные подвижники и ап. Павел, удостоившийся созерцания неизреченных глаголов, рассматриваются как равноценные и значимые фигуры в процессе духовного роста и совершенствования.

Источники

Anastasius Sinaita. Oratio altera in psalmum VI ex alio codice // PG. T. 89. Col. 1116–1144.

Athanasius Alexandrinus. Expositiones in Psalmos // PG. T. 27. Col. 60–545.

Basilius Caesariensis. De fide // PG. T. 31. Col. 464–472.

Basilius Caesariensis. De virginitate // PG. T. 30. Col. 669–809.

Basilius Caesariensis. Homiliae super Psalmos // PG. T. 29. Col. 209–494.

Joannes Climacus. *Scala paradisi* // PG. T. 88. Col. 632–1164.

Joannes Damascenus [spuria]. *Sacra parallela* // PG. T. 95. Col. 1040–1588.

Syméon le Nouveau Théologien. *Traité théologiques et éthiques*. T. 1 [Theol. 1–3 — Eth. 1–3] / éd. par J. Darrouzès. Paris: Cerf, 1966. (SC; vol. 122).

Максим Исповедник, прп. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты / вступит. ст., пер. и коммент. А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1993.

Литература

Арранц М. Избранные сочинения по литургике. Т. 1. Таинства Византийского Евхология. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2003.

Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022). Париж: YMCA-Press, 1980.

Иларион (Алфеев), митр. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. М.: Издательский дом «Познание»; Изд. МП РПЦ, 2017.

Лурье В. М. *Audiat et altera pars*: Стефан Никомидийский и его круг // Вестник РХГА. 2008. Т. 9. № 1. С. 281–285.

Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М.: ИФРАН, 2007.

Соловьёв Р. С. История изучения текстов прп. Симеона Нового Богослова в западной науке // Метафраст. 2019. Т. 1. No 1. С. 154–187.

Соловьёв Р. С. «Нравственные слова» прп. Симеона Нового Богослова: вопросы датировки, рукописной традиции, адресата и названия // Метафраст. 2019. № 2 (2). С. 40–61.

Соловьёв Р. С. Наблюдения за языком и стилем преподобного Симеона Нового Богослова на материале третьего «Нравственного слова» // Метафраст. 2020. № 1 (3). С. 139–155.

Шукин Т. А. Задача с неизвестными: исторический контекст «Богословских слов» Симеона Нового Богослова // EINA. 2015. Т. 4. № 1/2. С. 446–458.

Δημητράκος Δ. Μέγα λεξικὸν ὅλης τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης. Т. 11. Ἀθήναι: Βραβεῖον Ἀκαδημίας, 1953.

Dods M. *The Gospel of St. John*. New York: A. C. Armstrong And Son, 1891.

Thunberg L. *Microcosm and Mediator*. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Lund: Open Court, 1995.