

ИГУМЕН ДИОНИСИЙ (ШЛЕНОВ)

ФРАГМЕНТ О ПРИОБЩЕНИИ
«ЗНАНИЮ И МУДРОСТИ» В ТРАКТАТЕ
«ОБ ИЕРАРХИИ» (32–40) ПРЕПОДОБНОГО
НИКИТЫ СТИФАТА И ЕГО КОНТЕКСТ¹

УДК 235.1 (276)

Аннотация

В данной статье анализируется фрагмент о приобщении «знанию и мудрости» в трактате «Об иерархии» (32–40) прп. Никиты Стифата, византийского аскетического писателя XI в., и его предшествующий и последующий контекст. Вслед за своим учителем, прп. Симеоном Новым Богословом, прп. Никита подчеркивает харизматический и духоносный характер подлинного подвижника, который по своему духовному состоянию может оказаться выше епископа. Данное утверждение не стремится ниспровергнуть иерархию или навести иной порядок в Церкви. Скорее, оно является напоминанием и призывом к святости для тех, кто избрал путь монашеского жития. Приобщение «знанию и мудрости» — это особая способность наиболее близких к Богу небесных чинов Херувимов, которые в силу своей особой способности к зрению² и стали символом духовного знания и близости к Богу. Фрагмент трактата «Об иерархии» (32–40) оказывается важным примером встречи античной и библейской традиций в XI в.

Ключевые слова: мудрость, ведение, небесные силы, Херувимы, монашество, иерархия, епископат, чистота, святость, мера приобщения, глаза, око души.

¹ Статья является значительно расширенным и исправленным вариантом доклада, прочитанного на научно-практической конференции «Монашество в истории. Актуальные проблемы и новые методы в исследованиях», проходившей в Московском Иоанно-Предтеченском ставропигиальном женском монастыре 6 февраля 2017 г.

² Иез. 10, 12.

И кому дан ум Христов в слове премудрости,
в тех обретається и необуреваемая животво-
рящая мертвенность в знании Бога.

Преподобный Никита Стифат.

Сотница 2, 20

В сочинениях аскетического греческого автора XI в. прп. Никиты Стифата (XI в.)³ неоднократно встречается описание того, как подвижник приобщается Божественным «мудрости» и «знанию». Это приобщение описывается не как интеллектуальный процесс, но как результат приближения к идеалу святости и обожения. Лейтмотив приобщения «мудрости» и «знанию» побуждает задуматься о его более широком контексте и конкретных источниках, так или иначе повлиявших на мысль автора. В качестве конкретного материала для исследования выбраны 9 глав из последнего трактата так называемой Трилогии «Об иерархии» (32—40)⁴, где особый акцент делается на том, что представитель низшего чина иерархии, в том числе и монах, может достичь больших «мудрости» и «знания», чем вышестоящие чины. Такое утверждение, с одной стороны, опровергает представления об идеальной иерархии, изложенные в основном открытом источнике Стифата по данному вопросу — в Архопагитиках⁵, однако подтверждает основные истины христианства о равнодоступности идеала святости для всех. Уяснение контекста данного отрывка позволяет глубже оценить учение о достижении святости прп. Никиты Стифата и его

³ О прп. Никите Стифате см.: ИАБ 6. № 169—202 (с. 319—322). Переводы всех трактатов так называемой «Трилогии» прп. Никиты Стифата выполнены автором статьи и опубликованы в издании: Дионисий (Шленов), игум. 2011. Переводы «Сотниц» приводятся по русскому «Добротолюбию» свт. Феофана в отредактированном варианте. Переводы текстов других писателей (с древнегреческого и латинского) также выполнены автором статьи.

⁴ См.: Rossum 1981; Alexander (Golitzin), hieromonk 1994.

⁵ См. подробнее: Alexander (Golitzin), hieromonk 1994; Лауритцен 2013.

учителя прп. Симеона Нового Богослова в контексте предшествующей библейской, античной и святотеческой традиции.

Предварительно можно отметить, что прп. Никита Стифат в течение всей своей жизни подвизался в Студийском монастыре, столичном строгом и многочисленном монастыре, находившемся у центральных Золотых ворот города, заново воссозданном прп. Феодором Студитом в IX в. В этом же монастыре ранее нес свои подвиги прп. Симеон Боговейный, а вслед за ним и по его благословию начинал свои монашеские подвиги прп. Симеон Новый Богослов, в свою очередь, старец и наставник для Никиты. Несомненно, что подобно тому, как прп. Симеон Новый Богослов видел идеал святости в лице Симеона Старшего, так и прп. Никита — в лице Симеона Младшего.

Оставляя в стороне все подробности в описании сложного процесса канонизации обоих Симеонов, харизматично совершавшейся вне зависимости от позиции чинов высшей иерархии Константинопольской Церкви, можно обратить внимание только на то, что в самом Студийском монастыре X—XI вв. — по мнению современного исследователя Д. Краусмюллера, опирающегося на анализ ряда византийских типиконов, — существовало три «иерархии»: монастырских служителей, рукоположенных монахов и монахов, носивших великую и малую схиму⁶. К служителям относились: *иконом, дохиар, экклезиарх, скевофилакс, аптекарий и носоком*⁷. Среди иеромонахов и иеродиаконов особо выделялся *протопресвитер*⁸, носитель, как и все другие лица в священном сане, великой схимы. «Однако, на другом уровне альтернативная иерархия давала о себе знать: носители великой схимы, которые не были рукоположены, находятся в связке со своими коллегами, возведенными в ранг диакона»⁹.

⁶ Krausmüller 2016.

⁷ Три последние должности в переводе на русский: хранитель сосудов или ризничий, кладовщик и заведующий больницей. См.: Krausmüller 2016. P. 101.

⁸ Krausmüller 2016. P. 102–103.

⁹ Цит. по: Ibid. P. 112.

В данном историко-каноническом контексте утверждение Стифата о приоритете достойного монаха по сравнению с недостойным представителем высшей иерархии обретает особое значение, хотя продолжает быть исключением — как и позиция прп. Симеона Нового Богослова, который в свободном выборе духовника мог так или иначе нарушать более строгие и формальные традиции Студийского монастыря¹⁰.

1. ФРАГМЕНТ “DE HIERARCHIA” (32–40)

В трактате «Об иерархии» прп. Никиты Стифата проводится параллель между девятью чинами небесной и девятью чинами земной иерархии, в основном под влиянием двух трактатов из Ареопагитского корпуса (начало VI в.) — «О небесной» и «О церковной иерархии», а также, возможно, в стремлении более точно передать византийскую табель о рангах на уровне церковной иерархии¹¹. В частности, о параллели между двумя высшими чинами двух иерархий — Херувимов и митрополитов — сказано так:

«Херувимы. Самым отличительным свойством Херувимов является обилие знания, изливание премудрости, способность к боговидению и созерцанию, восприимчивость высочайшего “светодаяния”, независтное дарование умудряющей благодати вторым после них.

Митрополиты. В свою очередь, сколь многие из митрополитов, священников и монашествующих по-херувимски обогатились их свойством в обилии знания, в изливании премудрости и созерцании Бога, став раздавателями умудряющей благодати, богословствуя тем, кто после них; они, скончавшись, с великой славой упокоились и будут покоиться в местах Херувимов, ведь в нашей иерархии они чинно занимали их место»¹².

¹⁰ См.: Krausmüller 2016. P. 95–96.

¹¹ В «Ареопагитиках» перечислялись только шесть чинов церковной иерархии, а недостающие два чина восполнялись указанием на три церковных Таинства.

¹² *Nicetas Stethatus. De hierarchia* 27. 28 (Darrouzès 1961. P. 330, 332. Рус. пер.: Дионисий (Шленов), игум. 2011. С. 153).

Однако во второй половине трактата последовательная подчиненность чинов церковной иерархии и, значит, данное соответствие нарушаются. В пятой части, озаглавленной «Что не все высшие и низшие силы равно причастны Божественной мудрости и знанию» (*Ὅτι οὐκ ἐπίσης αἱ ἄνω καὶ κάτω δυνάμεις πᾶσαι τῆς θείας μετέχουσι σοφίας καὶ γνώσεως*), прп. Никита дерзновенно пишет о том, что священник, служитель или простой монах, то есть представитель самого последнего чина церковной иерархии, духовно может быть больше епископа, входящего в триаду трех первых чинов.

«Но, может быть, некоторые сказали бы: “Но как понимать то, что у священников, служителей и монашествующих более заметна премудрость Бога Слова и небесное знание, сияющие как свет, а у епископов, которым было сказано: *«Вам есть дано ведати тайны Царствия Небесного, прочим же в притчах»*¹³ — и: *«Вы есте соль земли... свет мира»*¹⁴, меньше или совсем [отсутствуют]?” ...

Мы полагаем, что как по внешним знакам отличия, а именно: диадеме, пурпурной одежде, скипетрам и виссону — наблюдающие узнают царя... так и по большому излиянию премудрости и знанию тайн Царствия Небесного мы узнаем тех, кто обладает отличием священных и божественных достоинств, а не только по одному названию...»¹⁵.

После пространной цитаты из 12-й главы «О небесной иерархии»¹⁶ автор возвращается к вышесформулированному исключению, означая, что соподчинение внутри церковной иерархии нарушается. Данной теме автор посвящает пять глав и возвращается к ней в конце трактата. Основной акцент делается на том, что епископ, как относящийся к высочайшему чину церковной иерархии, является передатчиком света и знания, продолжает подтверждаться ссылками на Ареопагитский корпус.

¹³ Лк. 8, 10.

¹⁴ Мф. 5, 13.14.

¹⁵ *Nicetas Stethatus. De hierarchia* 32. 33 (Darrouzès 1961. P. 334. Рус. пер.: Дионисий (Шленов), игум. 2011. С. 154–155).

¹⁶ Подробнее см. ниже.

Прп. Никита Стифат пишет о харизматическом «рукоположении» и, по сути дела, отождествляет епископа, богослова, святого и монаха в одной идеальной и богоугодной личности.

«Но, может быть, некоторые снова спросят: если кто-нибудь не удостоился епископского сана, но по Божественному знанию и премудрости превосходит епископов? Об этом я снова повторю только что сказанное: кому через слово дано явление Духа, то его и озаряет слава епископского достоинства. Ибо если и не от людей принял рукоположение некий епископ, то он получил свыше — будь он священник, диакон или монашествующий — благодать апостольского достоинства, а именно: слово научения и знание тайн Царствия Небесного...

Ибо тот является епископом пред Богом и Церковью Христовой, кого Святой Дух явил в ней богословом, — более, чем получивший епископское рукоположение от людей и еще испытывающий нужду в тайноводстве в тайны Царствия Небесного, угнетаемый неведением, живущий в крайнем неразумии и не удостоенный никакого небесного дарования, которое Бог подает верным, как священное Его гласит об этом речение: *“Веруй в Мя... реки от чрева его истекнут воды живы”*¹⁷, и снова: *“Веруй в Мя, дела, яже Аз творю, и той сотворит и болях сих сотворит”*¹⁸, и снова: *“Знамения же веровавшим сия последуют, именем Моим бесы ижденут, языки возглаголют новы, змия возмут, на недужныя руки возложат, и здрави будут”*¹⁹. Так и Павел: *“Овому бо Духом дается слово премудрости, иному же слово разума о томже Дусе, иному же дарования исцелений о томже Дусе”*²⁰ — и так далее.

Так вот, по-моему, епископ, как мною было сказано и как научает истина, есть тот, кто, преизобильно приобщившись Святому Духу, очистил ум от всякого неведения, богато просветился пресветлыми Его

¹⁷ Ин. 7, 38.

¹⁸ Ин. 14, 12.

¹⁹ Мк. 16, 17.18.

²⁰ 1 Кор. 12, 8.9.

озарениями, взошел в меру возраста исполнения Христова и усовершенствовался в мужа совершенна²¹, приобретает и ум [Христов] через познание богоначального приобщения...²².

Сказал же я об этом не между прочим, но будучи весьма осведомленным. Ибо священноначальник есть тот, кто посвящен в сокрытые таинства Божии, научая каждого из верующих, соразмерно его силам, познаниям божественных предметов, их священным свойствам и способностям. Если же он пребывает в неведении о них и ему нужно тайноводство в таковых со стороны тех, кто по достоинству ниже его, исполняется на нем слово Господа: *“Аще свет, — говорит [Господь], — иже в тебе, тма есть, то тма кольми?”*²³ — и он не епископ, но ложно носит это имя, как написано в “Апостольских постановлениях”²⁴. О том же, что епископ есть посвяtitель и тайноводитель в сокрытые таинства Божии, послушай богослова Дионисия, который любомудрствует в главе “О посвящении священннх [чинов]” в “Церковной иерархии”: “Итак, иерархический чин есть [чин], преисполненный совершительной силы, совершающий избирательно поставления священноначалия и разъяснительно посвящающий в познания священного и научающий соразмерным им священным свойствам и способностям”²⁵.

Так вот, тот, кто приобрел познание таковых [тайн], он, как только что я сказал, — священноначальник, он — истинный епископ, хоть и от людей он не был рукоположен во епископа и священноначальника, но принадлежит священническому, служебному или монашескому чину, как было сказано. А тот, конечно, кто не посвящен в них и нуждается в тайноводстве со стороны тех, кто на втором или третьем месте после него, на самом деле носит

²¹ Еф. 4, 13.

²² И далее цитата из «Ареопагитик». См.: *Dionysius Areopagita. De caelesti hierarchia* 7, 3 (Heil, Ritter 1991. S. 30:22–31:5).

²³ Мф. 6, 23.

²⁴ *Constitutiones apostolicae* 8, 2 // PG 1, 1068B.

²⁵ *Dionysius Areopagita. De ecclesiastica hierarchia* 5, 1, 6 (Heil, Ritter 1991. S. 108:5–8).

ложное имя, особенно если надмевается рукоположением и превозносится своим достоинством над всеми другими, осмеивает и преследует их²⁶»²⁷.

Однако далее в трактате «Об иерархии» прп. Никита пишет о соединении с Богом по мудрости и знанию как общем сотириологическом принципе: «Так вот, в том таинство нашей иерархии, чтобы мы, люди, по мере причастия боговидному свойству стали ангелами или богами и после кончины соединились, соразмерно Божественной премудрости и знанию, с небесными силами и Самим Богом»²⁸.

2. УЧЕНИЕ О МУДРОСТИ И ЗНАНИИ

В АСКЕТИЧЕСКОМ КОРПУСЕ ПРП. НИКИТЫ СТИФАТА

Прежде чем анализировать самый яркий и выразительный фрагмент трактата прп. Никиты «Об иерархии» и определять его место в контексте предшествующей и последующей традиций, постараемся найти параллели приобщению мудрости и знанию в других трудах Стифата.

Указание на мудрость и знание, по сути, — один из самых главных лейтмотивов всех сочинений Стифата, при этом остающийся незамеченным современными исследователями. Если кратко обобщить учение прп. Никиты Стифата о мудрости и знании и о приобщении таковым, то получится следующая картина. Приобщение мудрости и знанию — это удел высочайших духовных сил, Херувимов, которому призваны подражать ищущие духовного совершенства души. Мудрость и знание — Божественные дары, преподаваемые через высшие духовные силы. Приобщение мудрости и знанию Бога сопровождается или предворяет Божественное озарение. Оно совершается аксиологически и не имеет

²⁶ Ср.: *Symeon Neotheologus*. Hymnus 58: 96–97, 135–137 (A. Kambylis. B. — New York, 1976 (Supplementa Byzantina 3). S. 451, 453).

²⁷ *Nicetas Stethatus*. De hierarchia 36–40 (Darrouzès 1961. P. 338–345. Рус. пер.: Дионисий (Шленов), игум. 2011. С. 157–160).

²⁸ *Nicetas Stethatus*. De hierarchia 59 (Darrouzès 1961. P. 356, 358. Рус. пер.: Дионисий (Шленов), игум. 2011. С. 166–167).

ничего общего с человеческим *ratio* или рассудочной деятельностью. Подлинная мудрость противостоит ложной, а подлинное знание — псевдознанию. Несомненно, что во многом все данные мысли рождаются²⁹ как экзегеза известного речения ап. Павла о различных дарованиях («...овому бо Духом дается слово премудрости, иному же слово разума о томже Дусе, иному же дарования исцелений о томже Дусе»³⁰), которое цитируется неоднократно.

Так, в первом трактате трилогии «О душе» прп. Никита пишет о душе: «Разумным чувством она принимает науку небесной мудрости и знания. И, преодолев таким образом всякое внешнее чувство, она достигает того, что превыше чувства»³¹. Данное место особо значимо для учения об одухотворении чувств, которое отчасти разделял прп. Никита вслед за своим духовным учителем прп. Симеоном Новым Богословом³², хотя и не в такой степени, как тот.

В том же трактате «О душе» Стифат пишет об общении людей, достигающих духовного совершенства, и ангелов. При этом именно мудрость и знание оказываются определяющими для осуществления этого взаимобогащающего союза: «Ибо разумная человеческая природа достигает совершенства во всякой добродетели и, возвышаясь через всякое знание

²⁹ *Nicetas Stethatus. De hierarchia* 37 (Darrouzès 1961. P. 340. Рус. пер.: Дионисий (Шленов), игум. 2011. С. 157–158). См. также: *Nicetas Stethatus. Centuria* 3, 85, где цитируется 1 Кор. 12, 7–9.

³⁰ 1 Кор. 12, 8, 9.

³¹ *Nicetas Stethatus. De anima* 50 (Darrouzès 1961. P. 112. Рус. пер.: Дионисий (Шленов), игум. 2011. С. 39). Ср. сходное описание: «...умное чувство воспринимает познание небесной мудрости и знания, преодолев всякое чувство при посредстве озарений солнца правды...» (*Nicetas Stethatus. Centuria* 1, 11). См. также: «Кто при посредстве созерцания и бесстрастия прошел середину и преодолел обманчивость всемирного чувства и только что со словом разума и “воипостазированной” Премудрости Божией вступил во мрак богословия, тот силою смирения поднимает оружие против духа славолубия» (*Nicetas Stethatus. Centuria* 1, 42).

³² Подробнее см.: Дионисий (Шленов), игум. 2014.

и мудрость Духа, благодаря Божественным дарованиям сближается с высшими силами ангелов и сочетается соответственно с каждой из них, вступающая с ними в разумное общение и у всех извлекая им свойственное»³³.

Раскрытие приобщения мудрости и разуму продолжается и во втором трактате «О рае»: «Ведь в таком случае мы не только в разуме и мудрости благодати Божией вступим в умопостигаемый рай и точно исследуем природы, движения и логосы того, что находится в нем, но также насладимся его цветами и с благоговением займемся возделыванием бессмертных насаждений»³⁴. В данном случае разум и мудрость оказываются добродетелями разумной части души, не достаточными для полноценного восприятия рая без чувственного восприятия и деятельного начала. Но так же, как и в трактате «О душе», в трактате «О рае» автор — под влиянием вышеприведенной цитаты ап. Павла — пишет о мудрости и разуме как о дарованиях Святого Духа.

В трех «Сотницах» данная тема отчасти повторяется, а отчасти обогащается новыми деталями. Мудрость и разум как свойственны речам святых людей³⁵, так и являются эпитетами безмолвия, наряду с другими

³³ *Nicetas Stethatus. De anima* 71 (Darrouzès 1961. P. 132, 134. Рус. пер.: Дионисий (Шленов), игум. 2011. С. 51).

³⁴ *Nicetas Stethatus. De paradiso* 5 (Darrouzès 1961. P. 160. Рус. пер.: Дионисий (Шленов), игум. 2011. С. 64). В 45 главе трактата «О рае» говорится также о мудрости и знании Спасителя по Божеству и человечеству в составе свободной цитаты из прп. Иоанна Дамаскина. В 56 главе того же трактата говорится о мудрости и разуме как дарах Святого Духа. Ср.: «А ты, словно некий другой учитель, станешь ныне приоткрывать нам, твоим ученикам, тайны Царствия Небесного яснее, чем жившие ранее учителя Церкви, превосходя их Божественной премудростью и познанием сущих» (*Nicetas Stethatus. Epistula* 7, 4 (Darrouzès 1961. P. 276. Рус. пер.: Дионисий (Шленов), игум. 2011. С. 125), а также *Epistula* 7, 6 (Darrouzès 1961. P. 278. Рус. пер.: Дионисий (Шленов), игум. 2011. С. 126–127).

³⁵ См.: «Итак, в ком находятся и усматриваются [плоды] Святого Духа, в тех и Бог обитает, из них [исходит] и не мутный источник слова с премудростью и разумом...» (*Nicetas Stethatus. Centuria* 2, 31).

характеристиками беседы с Богом³⁶. Во втором варианте мудрость и знание подчеркивают тонкое словесное начало в человеке, одухотворенную разумность и обращенность к Богу. Прп. Никита обосновывает последовательность приобщения, во-первых, премудрости, а во-вторых, разуму³⁷ не только исходя из 1 Кор. 12, 8.9, но и со ссылкой на Притч. 1, 7, где воспевается премудрость, начало которой страх Божий³⁸, и на Дан. 2, 20–22³⁹.

В «Сотнице» 3, 1 мудрость и знание оказываются, наряду со светом и словом, свойствами самого Бога, преподающего их всем окружающим: «(Бог) Свет и источник благого света, мудрость, слово и знание и Податель мудрости, слова и знания»⁴⁰. Если вспомнить учение об основных законах иерархического посредства как передачи света и знания от высших чинов к низшим, то можно сказать, что данная кратчайшая формула предельно лаконично передает смысл церковной иерархии и ее служения в мире. Постепенно в третьей наиболее тайнозрительной сотнице возрастает роль духовной мудрости и знания как приобщения Богу. В «Сотнице» 3, 21 подвижник, получивший озарение от Бога,

³⁶ «Безмолвие есть несмущаемое состояние ума, тишина свободы и ликующей души, невозмутимое и необуреваемое волнами стояние сердца в Боге, созерцание света, знание тайн Божиих, слово премудрости из чистого разумения, бездна смыслов Божиих, восхищение ума, беседа с Богом, неусыпное око, молитва умная, легкое в тяжелых трудах упокоение и, наконец, единение и сочетание с Богом» (*Nicetas Stethatus. Centuria 2, 64*).

³⁷ Косвенное влияние прп. Никиты можно усмотреть в проповеди о мудрости современного греческого проповедника митр. Пантелеимона Коронейского, см.: Παντελεήμων Μητροπολίτης 2016, который описывает премудрость как добродетель значительно более высокую, чем знание (γνώσις) и опыт (ἐμπειρία).

³⁸ «Начавший со страха суда и преуспевающий в достижении чистоты сердечной слезами покаяния, исполняется премудростью, так как и ее начало — страх, по реченному (Притч. 1, 7), потом разумом и сразу за тем советом, при помощи которого избирает советование себе полезного» (*Centuria 2, 89*).

³⁹ *Nicetas Stethatus. Centuria 3, 67*.

⁴⁰ *Nicetas Stethatus. Centuria 3, 1*.

через мудрость и знание соединяется с Богом⁴¹. Мудрость и знание оказываются важнейшими этапами на пути духовного восхождения к Богу, притом что в несколько запутанном языке автора трудно различить, когда он говорит о мудрости и знании Бога, а когда — о мудрости и знании, приобретаемых подвижником⁴².

В «Сотнице» 3, 26 кратким образом пересказывается соответствующий раздел трактата «Об иерархии» в предельно лаконичной форме: «Души, достигшие предела чистоты и стремительно поднявшиеся на высоту великой мудрости и знания, непосредственно уподобились Херувимам, неким образом приближаясь своим познанием к источнику добрых и принимая оттуда в чистоте изъяснение правильного созерцания, которым и только [которым] силы Херувимов, как сказал некто⁴³, непосредственно и премного просвещаются от самого богочаalia согласно высочайшей устремленности»⁴⁴.

При этом в соответствии с более традиционной картиной приобщение мудрости и знанию предваряет приобщение Божественному свету:

⁴¹ «Осияния первого света, благодаря знанию посещающие очищенные души, не только делают их благими и световидными, но и возводят через природное созерцание на умопостигаемые небеса. И в них уже не останавливается Божественное действие, но завершается лишь тогда, когда они мудростью и знанием неизреченных [вещей] соединятся с Единым и станут в Нем единым вместо многих» (*Nicetas Stethatus. Centuria 3, 21*).

⁴² *Nicetas Stethatus. Centuria 3, 22*.

⁴³ Имеется в виду Дионисий Ареопагит, см. выше.

⁴⁴ *Nicetas Stethatus. Centuria 3, 26*. Ср.: «Достигший такого состояния глубочайшим смиренномудрием и умилением восхищен на третье небо богословия, словно некий другой Павел, и услышал неизреченные глаголы, их же не леть есть человеку, находящемуся под чувством, послушати (2 Кор. 12, 4), и вкусил неизреченных благ, их же око не виде и ухо не слыша (1 Кор. 2, 9), и сделался служителем тайн Бога, став Его устами, преподавая эти тайны людям словом и почивая в Боге блаженным упокоением, совершенный в совершенном Боге, вместе с богословами соединяясь с высочайшими силами Херувимов и Серафимов, которым принадлежит слово премудрости и вместе разума» (*Nicetas Stethatus. Centuria 3, 44*).

«Одно и первое основание стремящихся к преуспеянию — знание сущих, приходящее к ним от деятельного любомудрия. Второе — познание сокровенных таин Божиих, тайноводствуемое для них [при прохождении] природного созерцания. И третье — сочетание и смешение с первым светом, в коем основании [полагается] завершение всякого любомудрого преуспеяния и созерцания»⁴⁵. Мудрость, знание и свет оказываются этапами достижения духовного совершенства и идеала обожения⁴⁶.

В 3-й «Сотнице» обличаются мудрецы-клеветники, «отпадшие от мудрости Учителя» Христа. С учетом малоизвестного сочинения Стифата «Против обвинителей святых»⁴⁷, направленного, как известно, в защиту святости его духовного отца и старца прп. Симеона Нового Богослова, под этими клеветниками можно усмотреть противников как духовности прп. Симеона, так и других представителей византийского гуманизма XI в., например Михаила Пселла или Иоанна Итала. В главах 63 и 66 они описываются как «распаленные рвением на получивших благодать Духа благодаря мудрости и познанию Бога» и как «немые, поскольку отвергли истинные мудрость и познание Божественного Духа»⁴⁸. Скорее всего, адресаты инъектив Стифата в «Сотницах» и в трактате

⁴⁵ *Nicetas Stethatus*. Centuria 3, 31.

⁴⁶ «Кто высшей мудростью соединил себя с горними силами, и через это соединился с Богом, ибо он есть по подобию Божию, тот, любомудро сближаясь со всеми в слове и сожительстве, Божественной силой отсекает навыки у имеющих свое желание от внешних и разделенных на части [вещей] и, собирая их в духе для единообразной жизни, как себя самого, ибо он, конечно, подражатель Богу, возводит мудростью, знанием и озарением сокровенных вещей к созерцанию славы единого и первого света» (*Nicetas Stethatus*. Centuria 3, 48).

См. также: *Nicetas Stethatus*. Centuria 3, 47.56.

⁴⁷ Κατὰ ἀγιοκατηγόρων (S. A. Paschalides. Ὁ ἀνέκδοτος λόγος τοῦ Νικήτα Στηθάτου «κατὰ ἀγιοκατηγόρων» καὶ ἡ ἀμφισβήτηση τῆς ἀγιότητος στὸ Βυζάντιο κατὰ τὸν 11ο αἰῶνα // E. Kountoura-Galanaki (ed.). Οἱ Ἦρωες τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας. Ἀθ., 2004 (Ἰνστιτούτο Βυζαντινῶν Ἑρευνῶν: Διεθνὴ Σύμπόσια 15). Σ. 515—518).

⁴⁸ *Nicetas Stethatus*. Centuria 3, 63. 66.

«Об иерархии» во многом схожи. По крайней мере, двойное упоминание об идеале святого⁴⁹ как достигшего приобщения мудрости и знанию Бога позволяет сильнее сблизить данные фрагменты и отчасти их конкретизировать.

И, наконец, в «Сотнице» 3, 59 в сокращенной форме излагается союз души с небесными силами. Приобщение мудрости и знанию называется третьим заключительным этапом после первых двух, носящих более деятельный характер: «С этими силами разумная природа людей, через всякую добродетель совершенствуясь и через всякое знание и мудрость Духа и Божественного огня возвышаясь, сближается по своим Божественным дарованиям, снискав чистотою отличительную особенность всех. Ибо с последними она сближается служением и совершением заповедей Божиих, а со вторыми — состраданием к соплеменникам и покровительством им, да еще домостроительством великих и Божественных вещей и действиями Духа, и с первыми сообщается огненной мудростью слова и знанием божественных и человеческих вещей»⁵⁰.

3. ОСНОВНЫЕ ИСТОЧНИКИ

Таким образом, для того чтобы понять основную идею данного фрагмента и смысл образа приобщения мудрости и знанию, представляется важным выявить его источники, контекст, логику и определить ему точное место в традиции.

3.1. Прп. Симеон Новый Богослов

Каково происхождение основной идеи данного фрагмента из трактата «Об иерархии» прп. Никиты применительно к монахам? Совершенно очевидно, что стремление подчеркнуть несводимость святости к внешним иерархическим чинам было предельно ярко раскрыто у ду-

⁴⁹ Ср. о святом как имеющем дары мудрости и знания: *Nicetas Stethatus*. Centuria 3, 69.

⁵⁰ *Nicetas Stethatus*. Centuria 3, 59.

ховного наставника прп. Никиты — прп. Симеона Нового Богослова, в частности в его послании «Об исповеди»⁵¹. Прп. Симеон пишет, что приобщившиеся дарованиям мудрости и знания «сопричислены к лику апостолов»⁵². Указание на апостольское служение богоугодных подвижников-монахов оказывается своеобразными рамками для той кульминационной части, которая почти дословно предваряет мысль прп. Никиты. «...Дарование Духа сходит на монахов и познается через знамения, поскольку они проходят жизнь апостолов деятельно...»⁵³. Несомненно, что речь идет о духовном «рукоположении» как о своеобразном праве монаха-духовника прощать и разрешать грехи в силу собственной святости и высоты жизни.

Ключевые обличительные слова прп. Симеона суть следующие: «Ни по виду монахам, ни рукоположенным и поставленным на степень священства, ни почтённым достоинством архиерейства, а именно патриархам, митрополитам и епископам, просто за одно рукоположение и его достоинство не дано от Бога отпускать грехи, да не будет»⁵⁴. И далее о том, что «священнодействовать» разрешено только тем, кто «сопричислен ликам учеников Христа за чистоту»⁵⁵.

В первом богословском слове прп. Симеон Новый Богослов задает риторический вопрос: «Ибо что более нечистое, скажи мне, чем когда некто с надмением и гордостью пытается учить о Духе без Духа? Что более скверное, чем когда тот, кто не покаялся и не предпочистил себя, но, с одной стороны, дал себе в этом послабу, а с другой, пожелал

⁵¹ См.: Дунаев 2015. С. 23–33.

⁵² *Symeon Neotheologus*. Epistula de confessione et aliae epistulae. Ep. 1:360–364 (H. J. M. Turner. Oxford, 2009. P. 58).

⁵³ *Symeon Neotheologus*. Epistula de confessione et aliae epistulae. Ep. 1:330–332 (H. J. M. Turner. Oxford, 2009. P. 54. Ср. рус. пер.: Дунаев 2015. С. 31).

⁵⁴ *Symeon Neotheologus*. Epistula de confessione et aliae epistulae. Ep. 1:337–342 (H. J. M. Turner. Oxford, 2009. P. 54. Ср. рус. пер.: Дунаев 2015. С. 31).

⁵⁵ См.: *Symeon Neotheologus*. Epistula de confessione et aliae epistulae. Ep. 1:343–347 (H. J. M. Turner. Oxford, 2009. P. 54, 56. Ср. рус. пер.: Дунаев 2015. С. 31).

богословствовать через лжеименное знание и внешнюю мудрость?»⁵⁶ И наоборот, те, кто каются, пропорционально очищаются и по мере очищения достигают подлинных мудрости и знания⁵⁷. Подлинный «пастырь овец Христовых» озаряет всех приближающихся к нему Божественной мудростью и знанием⁵⁸.

Необходимость опытного богопознания в наследии прп. Симеона Нового Богослова оказывается не только обличительным мотивом по отношению к другим, но и к самому себе. Так, он пишет о невозможности для себя занимать чин учителя, не имея «слова мудрости и знания свыше»⁵⁹.

В других сочинениях прп. Симеон пишет о мудрости и знании как об именах Христа наряду с Логосом и Светом⁶⁰. В отличие от Стифата, в описаниях прп. Симеона темы духовного познания и духовного озарения почти что тождественны: «Знание принадлежит тем, чей ум постоянно озаряется Святым Духом за чистоту души, чьи очи ясно отверзлись лучами солнца правды, кому принадлежит слово знания и слово мудрости через одного только Духа, чье мудрование и страх Божий через любовь и мир соблюдается в доброте и благодати нравов воздержанно в вере»⁶¹.

У самого прп. Симеона мысль о сопоставлении святых подвижников с Херувимами выражена предельно революционно: люди после аскетических усилий и мистических созерцаний просто становятся Херувимами: «Таким именно образом царствует Бог среди тех, над кем Он никогда не царствовал, кто очищен слезами и покаянием и совершенствуется благодаря мудрости и знанию Духа (τελειοούμενοις διὰ σοφίας καὶ γνώσεως

⁵⁶ *Symeon Neotheologus*. Oratio theologica 1:271–277 (J. Darrouzès. P., 1966 (SC 122). P. 116).

⁵⁷ См.: *Symeon Neotheologus*. Oratio theologica 1:315–321 (J. Darrouzès. P., 1966 (SC 122). P. 120).

⁵⁸ См.: *Symeon Neotheologus*. Cathech. 18:576–583 (B. Krivochéine and J. Paramelle. P., 1964 (SC 104). P. 310).

⁵⁹ *Symeon Neotheologus*. Oratio ethica 1:469–475 (J. Darrouzès. P., 1966 (SC 122). P. 306).

⁶⁰ *Symeon Neotheologus*. Oratio ethica 3:304–306 (J. Darrouzès. P., 1966 (SC 122). P. 412).

⁶¹ *Symeon Neotheologus*. Oratio ethica 9:68–75 (J. Darrouzès. P., 1967 (SC 129). P. 224).

τῆς τοῦ Πνεύματος). Также становятся Херувимами и люди, носящие на спине своей души (ἐπὶ τοῦ νότου τῶν ψυχῶν αὐτῶν) в этом мире Бога, Который над всеми»⁶². Указание на ношение Бога «на спине» подчеркивает силу сравнения между многочислыми Херувимами и людьми, стремящимися к Богопознанию.

3.2. *Ареопагитики*

Но главный источник — это трактат «О небесной иерархии» из «Ареопагитик», который впоследствии неоднократно цитировался средневизантийскими и поздневизантийскими авторами — включая прп. Никиту Стифата — в частности, при описании приобщения Херувимов и Серафимов особому Божественному знанию⁶³. Херувимы и Серафимы, как наиболее близкие Богу чины небесной иерархии, приобщаются мудрости и знанию полнее всех остальных чинов, которые могут приобщиться к ним через посредство первых чинов частично⁶⁴. Мудрость и знание — это две особые добродетели, или способности, принципиально важные для представления «Ареопагитик» об иерархии, ведь идея иерархического посредства, а именно приобщения Божественным энергиям и переноса таковых от высших чинов низшим, осуществляется путем передачи знания и озарения.

⁶² *Symeon Neotheologus. Oratio ethica 3, 1:655–659* (J. Darrouzès. P., 1966 (SC 122). P. 436).

⁶³ Ср. свободное цитирование-пересказ мысли Ареопагитского корпуса о приобщении премудрости и знанию в разную меру в «Катенах на послание к Римлянам»: *Catena in epistulam ad Romanos (typus Monacensis)* (e cod. Monac. gr. 412) (J. A. Cramer. Oxford, 1844 (Hildesheim, 1967). P. 299:1–8.

Прп. Каллист Ангеликуд цитирует Ареопагита для опровержения Фомы Аквината: «И всецелое приобщение мудрости и знанию является общим свойством всех боговидных умов, а непосредственное и первоначальное или второстепенное и ослабленное [приобщение] не является общим свойством...» (*Callistus Angelicudes. Refutatio Thomae Aquinae* // S. G. Papadopoulos. Άθ., 1970. Σ. 194:7–10).

⁶⁴ *Dionysius Areopagita. De caelesti hierarchia 12, 1.2* (Heil, Ritter 1991. S. 42:18–26).

В трактате «О небесной иерархии» Ареопагитского корпуса⁶⁵, на который ссылается прп. Никита, объясняется, в каком смысле священноначальник, то есть епископ, занимающий самый высокий чин церковной иерархии, именуется следующим самым низшим чином иерархии небесной, который, несмотря на свое скромное положение, оказывается все равно выше самого высокого чина. Данный вопрос закономерен исходя из того, что небесная иерархия при линейном соответствии ее чинов чинам церковной иерархии в единой поступательной шкале оказывается более высокой или, если допустимо такое сравнение, похожа на вторую, более высокую часть лестницы. При ответе на этот вопрос автор корпуса подробно объясняет своеобразное равенство всех иерархических чинов пред Богом в приобщении двум основным категориям — мудрости и знанию, каковое по преимуществу свойственно самому высокому чину Херувимов. Автор также формулирует основное отличие — каждый приобщается им в собственной мере.

Ниже предлагаем ключевое место («О небесной иерархии» 12, 1.2) в почти дословном изложении прп. Никитой:

«Любящие созерцать умопостигаемые изречения спрашивают еще и следующее: если последние [чины] непричастны высочайшим совершенствам, то по какой причине наш священноначальник именуется в изречениях *ангелом Господа Вседержителя*⁶⁶? Смысл этого, как я думаю, не противоположен принятым ранее определениям. Ведь мы говорим, что последние умы лишены только совершенной и превосходящей силы старших порядков и в меру причастны ей в силу единой для всех, стройной и связующей всех общности. Так, чин святых Херувимов причастен высшей премудрости и знанию, а порядки низших их сущностей тоже причастны премудрости и знанию, но частично и ослабленно, по сравнению с теми. Вообще, быть причастным премудрости и знанию

⁶⁵ Подробнее о законах иерархического посредства в «Ареопагитиках» и их несоблюдении при непосредственном богоявлении см. Дионисий (Шленов), игум. 2015.

⁶⁶ Мал. 2, 7.

доступно всем богоподобным из разумных [существ], но непосредственно уже не доступно, а как определено каждому по собственной мере»⁶⁷.

Возможность исключения из законов иерархического посредства подтверждается также возможностью обожения для любого члена любого иерархического чина:

«Стало быть, нет, как я полагаю, ничего неуместного, если богословие называет нашего священноначальника ангелом, ибо в меру своих сил он причастен истолковательной способности ангелов и устремляется, насколько это возможно людям, к уподоблению им, занимаясь разъяснением. И ты обнаружишь, что богословие⁶⁸ называет также богами небесные высшие нас сущности и боголюбивейших относящихся к нам священных мужей, хотя богоначальная таинственность пресущественно возвышена и превознесена надо всеми и никто из существ не может собственно и вполне именоваться подобным ей. Однако все те из умных и разумных [существ], кто изо всех сил всецело обращен к единению с ней и непрестанно стремится, насколько это возможно, к ее Божественным озарениям, тот посильным, если можно так сказать, богоподражанием удостоился и божественной соименности»⁶⁹.

В другом трактате — «О Божественных именах» — мудрость и знание оказываются в ряду многочисленных Божественных имен, которые являются общим источником для сочинений прп. Никиты Стифата и богословских интуиций прп. Симеона Нового Богослова. В данном трактате особо воспевается Божественная Мудрость как лежащая в основании всякой иной мудрости и знания — как «Сверхмудрая и Все-мудрая Вина»⁷⁰.

⁶⁷ *Dionysius Areopagita. De caelesti hierarchia* 12, 1.2 (Heil, Ritter 1991. S. 42:13–43:5). Цитируется: *Niceta Stethatus. De hierarchia* 34.

⁶⁸ См.: Исх. 4, 16; 7, 1. Пс. 81, 1. Ин. 10, 34.

⁶⁹ *Dionysius Areopagita. De caelesti hierarchia* 12, 2.3 (Heil, Ritter 1991. S. 43:8–19). Цитируется: *Niceta Stethatus. De hierarchia* 35.

⁷⁰ См.: *Dionysius Areopagita. De Divinis nominibus* (Suchla 1990. S. 194:16–21).

4. СООТНЕСЕНИЕ ХЕРУВИМОВ⁷¹
С МУДРОСТЬЮ И ЗНАНИЕМ

В 25 главе Исхода подробно описывается создание изображения двух Херувимов в ветхозаветном храме⁷²: *καὶ γυνωσθήσομαι σοὶ ἐκείθεν... ἀνὰ μέσον τῶν δύο χερουβίμ,*... что могло быть указанием и на особую добродетель знания... Образ Бога, «сидящего на Херувимах»⁷³, первоначально обозначал пребывание Бога на ковчеге завета, а потом — исключительную близость Бога этому высшему из чинов небесных сил. Видение пророком Иезекиилем Херувимов на реке Ховар⁷⁴ стало предметом еще более глубоких мистических святоотеческих толкований и, по сути, определяющим для представления о Херувимах как символах духовного зрения или мудрости и знания. Сам Иезекииль с иронией сравнивает царя Тира с Херувимом (он «полный мудрости» и «помазанный Херувим») ⁷⁵, предсказывая его будущее падение. В патристической и средневековой латинской литературе это сравнение использовалось для иллюстрации премудрости Херувимов⁷⁶, но это отдельная тема, выходящая за пределы статьи.

«Представление о Херувимах как о “приобщающихся знанию” или иные ассоциации их со знанием не имеют обоснования в этимологии самого имени, одно из главных значений которого “молиться, благословлять”»⁷⁷.

⁷¹ В греческой христианской литературе слово *Χερουβίμ* встречается 572 раза в IV в. (согласно статистике TLG on-line), что в несколько раз больше, чем в любом предшествующем или последующем веке.

⁷² Исх. 25, 22.

⁷³ Ср.: Пс. 79, 2; Пс. 98, 1; Дан. 3, 55.

⁷⁴ Иез. 10, 11.

⁷⁵ Иез. 28, 12, 14.

⁷⁶ См.: *Hieronymus Stridonensis. Commentaria in Ezechielem* // PL 25, 274C; *Rupertus Tuitiensis. De Trinitate et operibus eius* // PL 167, 212D.

⁷⁷ Древнееврейское слово כִּרְבִּיב (kəṛḇīḇ) имеет корень כִּרְב (krb), который в других формах в библейском иврите не представлен. В аккадском языке соответствующее слово kārību (kārībtu) с тем же корнем представляет собой причастие глагола karābu, означающего «молиться, посвящать, благословлять» (BDB, HALOT). Подробное изложение этимологии

Таким образом, ключевой вопрос для выяснения контекста фрагмента прп. Никиты Стифата о том, что приобщаются мудрости и знанию монахи и другие представители низших чинов церковной иерархии в меру высших чинов той же иерархии по аналогии с иерархией небесных сил и исключениями, которые происходят и на ее уровне, — это вопрос о выяснении истоков представления о Херувимах как о знании⁷⁸.

4.1. Многоочитость Херувимов как их особое свойство

Если отождествить четырехликие существа из Иер. 1 с Херувимами из Иез. 10, то эпитет «многоочитые» (*πολύοῦμοι*) станет ключевым. Стих: «И все тело их, и спина их, и руки их, и крылья их, и колеса кругом были полны очей, все четыре колеса их»⁷⁹ — оказывается ключевым для представлений о Херувимах как о многоочитых духовных существах⁸⁰. В александрийской экзегезе Херувим — мудрость или знание. В традиции Александрийской богословской школы, которая во многом

логии слова כִּרְבָב см. в издании: Freedman, O'Connor 1995, особо Р. 308–310. Согласно этому исследованию, в семитских языках имеется три корня с буквенным составом krb и с различным значением: 1) «благословлять» (аккадский и, возможно, южносемитские языки), 2) «пахать» (арамейский и южносемитские), 3) «приближать, сплетать, соединять» (арамейский, арабский, южносемитские). Первые два корня могут дать этимологию слова כִּרְבָב, представляя собой, вероятно, один исходный корень (Freedman, O'Connor 1995. Р. 310). Отметим, что в классическом сирийском глагол כִּרַב (*krab*), наряду с основным значением «пахать», имеет и переносное значение «размышлять» (Payne Smith 1879. Col. 1808). А одним из значений аналогичного древнееврейскому כִּרְבָב существительного כְּרֻבָּה (*krūbā*) является, по указаниям средневековых словарей, «зеница ока» (*oculi pupilla*) (Payne Smith 1879. Col. 1809–1810).

⁷⁸ На ветхозаветные аллюзии у прп. Никиты Стифата, связанные с видением Божественного света и мудростью, но в других контекстах, особое внимание обратил иером. (ныне епископ) Александр (Голицин). См., например: Alexander (Golitzin), Alexander (Golitzin), hieromonk 2002. Р. 132.

⁷⁹ Иез. 10, 12.

⁸⁰ См. также Ис. 6, 2–3, где говорится о Серафимах как о закрывающих свое лицо двумя крылами при взирании на Бога.

основывалась на методологии нехристианского автора I в. Филона, получили особое развитие представления о соотношении пяти телесных чувств и пяти сил, или чувств, души⁸¹. Достаточно распространенная общая схема соотношения чувств тела и души по Псевдо-Гиппократу такова:

| | |
|------------------------|---------------------|
| разум (νοῦς) | зрение (ὄρασις) |
| помысел (διάνοια) | обоняние (ὄσφρησις) |
| мысль (δόξα) | слух (ἀκοή) |
| воображение (φαντασία) | вкус (γεῦσις) |
| чувство (αἰσθησις) | осязание (ἅφή) |

В этом соотношении, возможно уходящем корнями в пифагореизм («а преемники Пифагора, говорящие о том, что тело смешано из пяти элементов (ибо к четырем они добавили эфир), сказали о том, что равночисленны им и силы души. И их назвали: разум, и мудрование, и наука, и мнение, и чувство»⁸²), высшее из пяти человеческих чувств — зрение — соотносилось с высшей частью человеческой души — разумом. Многоочитость Херувимов — их отличительная черта в сравнении с шестокрылатыми Серафимами — стала характерной чертой этих ангельских чинов, максимально близких Богу. Херувимы в церковной традиции оказываются не только исполненными очей, но и «единым оком», устремленным к Богу. Классические слова Филона Александрийского об Израиле как об «уме/разуме, зрящем Бога»⁸³, получившие широкую траекторию в аскетической

⁸¹ *Ps.—Hippocrates. Epistula ad Ptolemaeum regem de hominis fabrica* 287:1–7 (F. Z. Ermerins. Leiden, 1840 (Amst., 1963). P. 287); *Joannes Damascenus. De virtutibus et vitiis (fragmenta)* [Sp.] // PG 95, 85:5–8. Ср.: *Nicetas Stethatus. De anima* 2, 50:1–3. (J. Darrouzès. P., 1961 (SC 81). P. 112).

⁸² *Aëtius. De placitis reliquiae* (Theodoret et Nemesii excerpta) 390:15–18 (H. Diels. B., 1879 (B., 1965). S. 390).

⁸³ См., например: *Philo Judaeus. Legum allegoriarum liber* 3, 186:6–9 (L. Cohn. Vol. 1. B., 1896 (B., 1962). S. 154).

литературе Египта⁸⁴, позволяют провести особо тесную параллель именно с Херувимами, имеющими аналогичное предназначение.

Ориген писал о Херувимах, что они всецело исполнены очей и изнутри, и снаружи: «Если же ты и иным образом желаешь, прежде чем я перейду к умопостигаемым, понять чувственные предметы, возвысься до Иезекииля и увидь, как там Бог всех управляет и восседает на так называемых Херувимах, которые являются четырехлицыми: ибо в Херувимах содержится образ льва, и агнца, и орла, и человека. И они окрылены и через все и во всем наполнены глазами, ибо *изнутри и снаружи полны очей*»⁸⁵.

Блж. Феодорит в «Толковании на пророка Иезекииля» в том же ключе писал: «Ведь спины их, он говорит, были полны очей, то есть были исполнены познания. Это видно и из толкования “Херувим”, ведь в передаче на греческий их имя толкуется как “множество знания”»⁸⁶. В этом же «Толковании» содержится объяснение альтернативного, но более динамичного выражения «умножение знания» как раскрывающего образ быстрых двойных крыльев Херувимов: «Он сказал, что Херувимы имеют одно, а здесь восемь крыльев. Не природа не претерпела изменение, а на пользу изложено созерцание, ведь пророк получил большее знание от Божественного слова: крылья указывают на остроту знания, а происшедшее с ним умножение знания обозначается через двойные крылья Херувимов, как показано...»⁸⁷.

⁸⁴ Согласно посланиям прп. Антония Великого монах — истинный израильтянин, «ум, взирающий на Бога» (*intellectus aspiciens ad Deum*) (*Antonius. Epistula 3 // PG 40, 1006B*), или «разум, видящий Бога» (*mens videns Deum*) (*Antonius. Epistula 6 // PG 40, 996D*).

⁸⁵ *Origenes. Homilia in Psalmos 17, 2:11–16.* (L. Perrone et al. Vol. 13. B. — Munich — Boston, 2015 (GCS n. f. 19). S. 343).

Ср. аналогичную эгзегезу Дидима Слепца: «...и всесвятые Херувимы, на которых пребывает Бог, согласно видению Иезекииля всецело зрящие, о них сказано, что они полны очей, так что и спины их, и передние части имеют очи, которые видят сверхъестественные и великие созерцания» (*Didymus Caecus. Commentarii in Zacchariam* (L. Doutreleau. P., 1962 (SC 83). Vol. 1. P. 332:2–8)).

⁸⁶ *Theodoretus. Interpretatio in Ezechielem // PG 81, 829:40–44.*

⁸⁷ *Theodoretus. Interpretatio in Ezechielem // PG 81, 896:35–43.*

А свт. Иоанн Златоуст предлагает дальнейшую интерпретацию Серафимов и Херувимов, чья многоочитость должна пониматься не дословно, но в смысле знания, ибо «Бога никто не постиг по сущности...»: «И когда ты услышишь о Серафимах, что они отвращали очи и закрывали зрение, и о Херувимах, что они, в свою очередь, совершали то же самое, не представляй ни очей, ни воззрений, ибо это внешность по плоти, но через это верь, что пророк загадочно указывает на знание»⁸⁸. Эгзегеза свт. Иоанна Златоуста, исключаящая видение Бога Херувимами, является альтернативной по отношению к представлению о Херувимах как о видящих и потому знающих Бога. Так или иначе им приписывается и видение и знание или знание, соответствующее зрению.

4.2. Монахи-тайнозрители и Херувимы

В монашеской традиции содержатся характерные представления о монахе как об «оке», по сравнению с Херувимами. Так, в «Апофтегмах» сказано: «Авва Виссарион, умирая, говорил, что монах должен быть, как Херувимы и Серафимы, всецелым оком»⁸⁹. Также и у прп. Варсанофия и Иоанна находим: «Служащий должен быть как Херувимы всецелым оком, всецелым разумом, размышляя и раздумывая о горнем, в страхе, трепете и славословии»⁹⁰. И прп. Евфимий Великий дает аналогичное, но более развернутое назидание исцеленному по его молитвам монаху: «Внимай себе более чутко, и не пренебрегай Божественными словесами и учением отцов, и стань всецелым оком, как мы слышали о Херувимах. Ибо таковым подобает быть монаху, смотря на себя внимательно со всех сторон, и иметь негасимый взор души для хранения самого себя, поскольку

⁸⁸ *Joannes Chrysostomus. De incomprehensibili Dei natura homilia 4:222–228 (= Contra Anomoeos, homiliae 1–5) (A.-M. Malingrey. P., 1970 (SC 28 bis). P. 246).*

⁸⁹ См.: *Apophthegmata patrum (collectio alphabetica). Visarion 11 // PG 65, 141:46–48.*

⁹⁰ *Barsanuphius, Joannes. Epistula 241:11–13 (F. Neyt, P. de Angelis-Noah. P., 2000 (SC 450). P. 186, 188).*

всегда идет среди сетей»⁹¹. Кратко резюмируя вышеприведенные примеры из аскетической и агиографической литературы⁹², можно отметить, что в сознании монахов-подвижников, соответственно представителей Египетской, Газской и Палестинской монашеских традиций, Херувимы воспринимались как «всецелое око» (*ὄλος ὁ ὀφθαλμός*) — символ бдения, созерцания, безмолвия, уединения, предстояния Богу.

4.3. Херувимы как символ духовного знания

Естественно, что в богословских текстах появляется характерная эгзегеза «Херувимы — знание»⁹³. Она станет настолько привычной, что будет использоваться не только при эгзегезе пророка Иезекииля, но в совершенно независимых контекстах. Впоследствии в церковной традиции приобщенность Херувимов Божественному знанию станет самоочевидной реальностью и первым звеном передачи этого знания более низким чинам небесной и церковной иерархии в терминологии «Ареопагитик» и впоследствии Стифата.

⁹¹ *Cyrrillus. Vita Euthymii* (E. Schwartz. Leipzig, 1939 (TU 49.2). S. 31:25–34). См. более поздний пересказ: *Menologii imperiales. Vita abbatis Euthymii* (BHGn 649a) (e cod. Baltimorensi 521) 53:9–13 (F. Halkin. Br., 1985 (SH 69). P. 318–319).

⁹² См. еще одно аналогичное описание: «...монах всецело есть благочестие во всем, и должен быть, как Херувимы, всецелым оком, и совершенно не рассеиваться» (*Vita Georgii Chozebitae* (sub auctore Antonio eius discipulo) 3, 14:11–13 (C. Houze. Sancti Georgii Chozebitae confessoris et monachi vita auctore Antonio eius discipulo // *Analecta Bollandiana*. 1888. Т. 7. P. 110)).

⁹³ В статье мы ограничиваемся только обзором греческой христианской литературы. В латинской патристике тема о соотношении Херувимов и знания отчасти повторяет подход греческих авторов («Посему они стали называться Херувимами, что по-латински объясняется как умножающееся знание или множество знания (*multiplicata scientia, sive scientiae multitudo*)» (*Veda. De templo Solomonis* // PL 91, 764B)), но и имеет свои оригинальные интуиции. В частности, блж. Августин писал о том, что Херувимы означают «умножающееся знание» (*multiplicata scientia*), будучи престолом Бога (*Augustinus Hippoensis. De Genesi ad litteram* // PL 34, 443:52–54).

Филон Александрийский в трактате «О Херувимах» предлагает разные интерпретации имени «Херувим» и смысла их служения, включая параллели с устройством мира. В частности, он пишет о том, что Херувимы являются символами двух сил — начала и благодати⁹⁴. У Филона содержится максимально схожее и самое древнее описание: Херувимы, «как сказали бы элины, — познание и большая наука». Однако он связывает его с двумя пространствами, напоминающими полусферы, под землей и над землей, имея в виду небо как место обитания крылатых птиц⁹⁵. Климент Александрийский — в очевидной зависимости от Филона — писал о Херувимах как о «большом познании»⁹⁶.

В сочинении, приписываемом Оригену, дается определение Херувимов как «знание и разумение» (γνῶσις καὶ σύνεσις)⁹⁷. Евагрий Понтийский пишет о Херувимах как о «много созерцающих» «во множестве умного познания»⁹⁸. В творениях свт. Афанасия Александрийского, у которого встречаются заимствования из Оригена, находим изъяснение Херувимов и Серафимов, входящих в первые чины небесной иерархии, как «множество знания о Боге и Царе»⁹⁹. Дидим Слепец пишет о том, что Херувимы загадочно обозначают «умножение знания»¹⁰⁰ или «мно-

⁹⁴ *Philo Judaeus*. De Cherubim 28:1–2 (L. Cohn. Vol. 1. B., 1896 (B., 1962). S. 176–177).

⁹⁵ *Philo Judaeus*. De vita Mosis 2, 97.98.99 (L. Cohn. Vol. 4. B., 1902 (B., 1962). S. 223–224).

⁹⁶ *Clemens Alexandrinus*. Stromata 6, 35, 6.7 (L. Früchtel, O. Stählin, U. Treu. B., (GCS 52 (15)). S. 449).

⁹⁷ *Origenes*. Fragmenta in Psalmos 1–150 [Dub.] Ps. 17, 10, 11:4–5 (J. V. Pitra. Vol. 2. P., 1884. P. 471).

⁹⁸ См. рус. пер. с сирийского: *Евагрий Понтийский*. О Серафимах и Херувимах. С. 422. См. также перевод с армянского: Там же. С. 418–419.

⁹⁹ *Athanasius*. Sermo in annuntiationem deiparae [Sp.] // PG 28, 940:12–15.

¹⁰⁰ *Didymus Caecus*. Commentarii in Zacchariam 1, 332:6–7 (L. Doutreleau. P., 1962 (SC 83). P. 368).

Ср.: *Didymus Caecus*. Commentarii in Octateuchum et Reges (in catenis) // PG 39, 1112:45–47.

жество знания»¹⁰¹. В том же ключе и свт. Иоанн Златоуст вопрошает и отвечает: «Чем являются Херувимы? Умножающимся знанием» (Πεπληθυσμένη γνώσις)¹⁰².

А в Ареопагитском копусе всего лишь повторяются данные ранее определения: «множество знания или изливание мудрости» — так понимают наименование «Херувимы» знатоки еврейского языка¹⁰³.

Впоследствии прп. Максим Исповедник также писал о толковании имени «Херувимы» как «множество знания»¹⁰⁴. Это толкование было широко распространенным. Оно встречается, например, у св. Анастасия Синаита, который осмелился в эгзегезе назвать Самого Бога именем этого высшего чина небесных сил¹⁰⁵. Также и в лексиконе Суды: «Херувимы... истолковываются как умножающееся знание» (γνώσις πεπληθυσμένη)¹⁰⁶. А у свт. Геннадия Схолария вместо «множества знания» используется своеобразное выражение — «полнота знания» (πλήρωμα γνώσεως)¹⁰⁷.

¹⁰¹ *Didymus Caecus*. In *Genesim Codex* P. 113:16–17 (L. Doutreleau, P. Nautin. Vol. 1. P., 1976 (SC 233). P. 266).

¹⁰² *Joannes Chrysostomus*. De incomprehensibili Dei natura homilia 3:329 (= Contra Apomoeos, homiliae 1–5) (A.-M. Malingrey. P., 1970 (SC 28 bis). P. 214). Михаил Глика почти дословно цитирует свт. Иоанна Златоуста: *Michael Glycas*. *Annales* (I. Bekker. Bonn, 1836 (Corpus scriptorum historiae Byzantinae). P. 148:10–11).

¹⁰³ ...Τὴν δὲ τῶν Χερουβὶμ πληθὺς γνώσεως ἢ χάσιν σοφίας (*Dionysius Areopagita*. De caelesti hierarchia 7, 1 (Heil, Ritter 1991. S. 27:6–8)).

¹⁰⁴ «Херувимы же толкуются как множество знания, а через знание в нас возникает стремление к Богу...» (*Maximus Confessor*. *Quaestiones et dubia* 158:8–10 (J. H. Declerck. Turnhout, 1982 (CCSG 10). P. 110)).

¹⁰⁵ «Но поскольку Херувимы толкуются как множество знания, а Бог есть Господин знания, ибо Он знает все существа до их бытия и никто не знает Отца, если не Сын, постольку по справедливости и Творец Херувимов толкуется как Херувимы...» (*Anastasius Sinaita*. In *Hexaemeron anagogicarum contemplationum libros duodecim* 1:119–125 (J. D. Baggarly, C. A. Kuehn. R., 2007 (OCA 278). P. 8)).

¹⁰⁶ *Suda*. *Lexicon*. X 216:1–3 (A. Adler. Leipzig, 1935 (Lexicographi Graeci 1.4.). S. 799).

¹⁰⁷ *Gennadius Scholarius*. *Epitome primae partis Summae theologiae Thomae Aquinae* 7, 108:41–42 (M. Jugie, L. Petit, X. A. Siderides. Vol. 5. P., 1931. P. 490).

Следует отметить, что формулировка Стифата с обоюдным вниманием и к знанию, и к мудрости дословно повторяет именно Ареопагита¹⁰⁸. Акцент «Ареопагитик» на приобщении не только знанию, но и мудрости как Херувимов, так и тех, кто им подражает, объясняется через библейские тексты и их экзегезу.

5. О ДАРАХ МУДРОСТИ И ЗНАНИЯ:

ЭКЗЕГЕЗА КОЛ. 2, 3

В христианской традиции связь мудрости¹⁰⁹ и знания и раскрытие этих понятий происходит прежде всего в экзегезе Священного Писания Ветхого — в «Притчах» Соломона и «Экклезиасте»¹¹⁰ — и Нового Завета. Наиболее ярко данная тема раскрывается в посланиях ап. Павла¹¹¹. Известное место о дарованиях («одному дано слово мудрости, другому слово знания»¹¹²) у некоторых авторов стало сводиться только к дарованиям мудрости и знания. Но самым ключевым можно считать стих: «...в Нем все сокровища мудрости и знания сокрыты» (ἐν ᾧ εἰσιν πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ἀπόκρυφοί)¹¹³ — как относящийся к Божественной мудрости и знанию. Богатая святоотеческая экзегеза Кол. 2, 3 еще более подчеркивает этот основной смысл.

Во-первых, в соответствии с дословным пониманием данного стиха ап. Павел говорит о мудрости и знании Второй Ипостаси Святой Троицы — Господа нашего Иисуса Христа. Причем это мудрость не только

¹⁰⁸ *Nicetas Stethatus. De hierarchia* 5, 27:1–2 (Dagrouzès 1961. P. 330. Рус. пер.: Дионисий (Шленов), игум. 2011. С. 153).

¹⁰⁹ С античных времен мудрость описывалась не только как умение сделать что-то, но как знание о Боге, Божественная истина.

¹¹⁰ См.: Притч. 2, 6; 8, 10.11; 30, 3; Эккл. 1, 16–18.

¹¹¹ См. Рим. 11, 33: Ἦ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ.

¹¹² 1 Кор. 12, 8: ᾧ μὲν γὰρ διὰ τοῦ πνεύματος δίδεται λόγος σοφίας, ἄλλω δὲ λόγος γνώσεως κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα.

¹¹³ Кол. 2, 3.

свойственная Ему при жизни, но и та мудрость, которая приоткроется в конце времен¹¹⁴.

Во-вторых, данные слова могут пониматься как относящиеся к Троичному Богу¹¹⁵.

В-третьих, как относящиеся к сокрытым смыслам текстов Священного Писания¹¹⁶.

В-четвертых, и это очень важно, — к людям, стремящимся к духовному совершенству. Данное значение имеет особую важность для темы статьи. Если ангелы приобщаются мудрости и знанию, по определению, без труда, то удел человеческого рода совсем другой: духовное совершенствование возможно через большие каждодневные труды и аскетические усилия. Особо ярко данная мысль выражена в «Главах о любви» у прп. Максима Исповедника: «Если Христос вселится в сердца наши через веру, как говорит апостол, то все сокровищницы мудрости и в Нем будут сокрыты. Ведь все сокровищницы мудрости и знания в наших сердцах сокрыты. И они становятся сердцу явными пропорционально каждому, через заповеди очищения»¹¹⁷.

В ряде вышепротитированных текстов мудрость и знание перечисляются как два близкие друг другу дара без указания, чем один отличается от другого. Однако в самой последовательности перечисления у апостола заложена некая аксиология, характерная в целом для библейского отношения к мудрости, как ключевой добродетели, и знанию, как одухотворенной способности ума. Иными словами, дар мудрости, с одной стороны, тождественен дару знания, но, с другой стороны, выше его...

¹¹⁴ См.: *Eusebius. De ecclesiastica theologia* 1, 8, 3:4–8 (G. C. Hansen, E. Klostermann. Bd. 4. V., 1972 (GCS 14). S. 66).

¹¹⁵ См.: *Basilii Caesariensis. De Spiritu Sancto* 8, 20:20–25 (B. Pruche. P., 1968 (SC 17 bis). P. 142).

¹¹⁶ Ориген понимает этот стих таким именно образом в большинстве случаев. Ср.: *Origenes. De principiis* 4, 3, 11:272–279 (H. Crouzel, M. Simonetti. P., 1980 (SC 268). P. 382).

¹¹⁷ *Maximus Confessor. Capita de caritate* 4, 70 (A. Ceresa-Gastaldo. R., 1963. P. 224).

В Макариевском корпусе та же мысль представлена просто как приобретение премудрости и знания без прямой ссылки или аллюзии на Кол. 2, 3 или другой конкретный стих Священного Писания: «И таким образом вселившись в нее, всякое очищение и святыня и добродетель и понимание и знание и мудрость духа там будет, и таковой благодати удостоившись, тогда честь Царства Небесного утвердится»¹¹⁸.

Так, и в «Лавсаике» Палладия в 38 житии повествуется об авве Евагрии, который «за пятнадцать лет крайне очистив ум, удостоился дара знания и мудрости и различения духов»¹¹⁹.

6. ВОПРОС О ВИДЕНИИ/НЕВИДЕНИИ БОГА ХЕРУВИМАМИ В ПАЛАМИТСКИХ СПОРАХ

В паламитских спорах Херувимы, как символы боговидения и духовного знания, оказались своеобразным камнем преткновения. Иоанн Кипариссиот в «Антипаламитском томосе» писал о том, что если Херувимы по своей немощи не видели Бога, то и людям в силу их немощи Его видеть не дано¹²⁰. А свт. Феофан Никейский писал о Херувимах как о «многообразном оке», подтверждающем возможность видения Бога для очищенных душ¹²¹.

Также и стих Кол. 2, 3 стал камнем преткновения в паламитских спорах: антипаламиты видели в нем исключительно указание на Божественную сущность, а сторонники свт. Григория Паламы — на Божественную многоименность. В частности, император Иоанн Кантакузин, опровергая

¹¹⁸ *Ps.-Macarius. Sermones* 64 (collectio B) 29, 2, 9:7–9 (H. Berthold. B., 1973 (GCS). S. 265).

¹¹⁹ *Palladius. Historia Lausiaca* (recensio G) 38, 10:5–7 (G. J. M. Bartelink. Verona, 1974. P. 200).

¹²⁰ *Ioannes Cyparissiotos. Contra Tomum Palamiticum* 6, 18:211–216 (K. Liakouras. Aθ., 1991. Σ. 339).

¹²¹ *Theophanes III. Sermo in sanctissimam Deiparam* 6 (M. Jugie. R., 1935 (Lateranum. N. S. 1). P. 80:17–20).

иером. Прохора Кидониса¹²², писал о невозможности отождествления мудрости и знания Бога с Его сущностью¹²³ как раз со ссылкой на Ареопагита. А свт. Григорий Палама ссылался на другой Павлов стих о дарах мудрости и знания как на доказательство того, что все призываются к причастию Божественным энергиям в разной мере¹²⁴.

Впоследствии один из сторонников и последователей свт. Григория Паламы Иосиф Калофет писал о том, что приобщение мудрости и знанию не имеет ничего общего с методами рационалистического богословия, но с приобщением «тайному непостижимому богословию»¹²⁵.

7. ПРИМЕР ПРП. СИМЕОНА НОВОГО БОГОСЛОВА

Монахи, о которых писал прп. Никита, — скорее всего, были списаны с тех особо святых мужей, которых он видел в Студийском монастыре, прежде всего с его духовного наставника и учителя прп. Симеона Нового Богослова.

Прп. Симеон Новый Богослов и является идеальным примером по-настоящему богомудрого монаха. Он внес вклад в самые разные жанры христианской литературы: от «Гимнов Божественной любви» до богословских экзегетических трактатов и специфически монашеских «Сотниц». Его собственное житие — пример подлинного любомудрия. Его отношение к светской культуре и к схоластическому богословию, обусловленное строгим ригоризмом его собственной личности и необходимостью создания здорового противовеса представителям византийского гуманизма XI в., более тонкое и пластичное, чем может показаться на первый взгляд. Во вступлении

¹²² См. обратное утверждение иером. Прохора: *Prochorus Cydones. De lumine Thaborico* 21:9–16 (J. Polemis. Turnhout, 2012 (CCSG 76). P. 353).

¹²³ *Joannes VI Cantacuzenus. Refutationes duae Prochori Cydonii* 2, 9:12–20 (F. Tinnefeld, E. Voordeckers. Turnhout, 1987 (CCSG 16). P. 122). В данном случае император Иоанн в конце своего рассуждения ссылается на Дионисия Ареопагита.

¹²⁴ *Gregorius Palamas. Orationes dogmaticae* 4, 48:1–11 (G. Mantzarides. «Πραγματεῖαι» // P. K. Chrestou (ed.). ГПΣ. Т. 2. Thessalonica, 1994. Σ. 210–211).

¹²⁵ *Josephus Caloithetus. Orationes antirheticae contra Acindynum et Barlaam* 9:156–160 (D. G. Tsames. Thessalonica, 1980 (Θεσσαλονικεῖς Βυζαντινοὶ Συγγραφεῖς 1). Σ. 309).

к «Гимнам» прп. Симеона прп. Никита в основном и по преимуществу цитировал списки Божественных имен из Ареопагитского корпуса, среди которых, естественно, было и Божественное знание и Божественная мудрость.

«И точно так же, как и тот (Дионисий), испытывая воздействие Божественного Духа, сей обладающий возвышенным разумом муж (Симеон), подобно Дионисию, блистательно воспел Бога “как Виновника всего во многих именах из всего обусловленного [Им]... как Благого¹²⁶, Добро-го¹²⁷, Мудрого, Возлюбленного¹²⁸, Бога богов¹²⁹, Господа *господей*¹³⁰, «Святого святых», Вечного¹³¹, Сущего¹³², Виновника веков, Подателя жизни, Мудрость¹³³, Ум¹³⁴, Слово¹³⁵, Знающего, Обладающего изначально всеми сокровищами всяческого знания¹³⁶, Силу, Властителя, Царя царствующих, Ветхого деньми¹³⁷, Нестареющего, Неизменного, Спасение, Праведность¹³⁸, Освящение, Искупление¹³⁹, Превосходящего всех величием и Находящегося в дуновении тонком¹⁴⁰, Сущего в душах, и в телах, и в умах¹⁴¹, и на небе, и на земле и одновременно и там и там Одного и Того же, Пребывающего в мире, рядом с миром, превыше мира, Пренебесного, Пресущественного, Солнце, Звезду, Огонь, Воду, Дух, Росу, Облако, Самоцвет и Камень, Все сущее, Ничто из сущего”»¹⁴².

А сам прп. Симеон был в его глазах, возможно, новым Ареопагитом, только не в прозе, а в стихах. При описании дарований прп. Симеона

¹²⁶ См. Мф. 19, 17.

¹²⁸ Ис. 5, 1.

¹³⁰ Пс. 135, 3.

¹³² Исх. 3, 14.

¹³⁴ 1 Кор. 2, 16.

¹³⁶ Ср.: Кол. 2, 3.

¹³⁸ Ср.: Иер. 23, 6.

¹⁴⁰ 3 Цар. 19, 12.

¹⁴¹ Ср. порядок слов у Ареопагита: «и в умах, в душах, и в телесах».

¹⁴² *Nicetas Stethatus*. *Introductio* 4 (См. рус. пер.: Дионисий (Шленов), нером. 2005–2006. С. 161–164). Ср.: *Dionysius Areopagita*. *De Divinis nominibus* 1, 6 (Suchla 1990. P. 118:13–119:9).

¹²⁷ Пс. 26, 4.

¹²⁹ Пс. 49, 1.

¹³¹ Втор. 33, 27.

¹³³ Притч. 9; Откр. 1, 30.

¹³⁵ Ин. 1, 1.

¹³⁷ Дан. 7, 9.

¹³⁹ Откр. 1, 30.

прп. Никита уделяет совершенно особое место мудрости и знанию, что максимально сближает преподобного с дерзновенным пассажем из трактата «Об иерархии»:

«...Посему хотя он совершенно не вкусил от словес внешнего знания и не научился оным, но по свободному течению слов и по избытку и насыщенности мыслей поднялся на высоту мудрости, превзойдя всякого ритора и мудреца, как истинный мудрец и искуснейший в вещах божественных богослов.

И неудивительно! *Мудрость Божия проходит*, согласно рекшему, и проникает сквозь все посредством чистоты, так как является дыханием силы Божией и чистым изливанием славы Вседержителя. Она одна, — говорит [Соломон], — но может все и, пребывая в себе самой, все обновляет, и переходя из рода в род в святые души, она prepares друзей Божиих и пророков; ибо Бог никого не любит, кроме живущего с мудростью¹⁴³. Посему и возжелавший словес мудрости неудержимо возлюбил ее красоту. И возлюбив, по Соломону, взыскал трудами любомудрия и подвижничества и обрел ее¹⁴⁴. И, обретя, молился со слезами неустанно, и было дано ему разумение. Воззвал он с верою твердою, и сошел на него дух мудрости¹⁴⁵. По этой причине в течение всей своей жизни он сохранял негасимым просто исходящее от нее сияние, через которое и сошли на него вместе все блага вечной жизни и неисчислимое богатство мудрости и знания...¹⁴⁶»¹⁴⁷.

Прп. Никита пишет о самой жизни и учении прп. Симеона как о высочайшем богословии, доступном только посвященным, то есть достойным: «...мы всё сие, как наученные им (Симеоном) и познавшие высоту,

¹⁴³ Прем. 7, 24–25, 27–28.

¹⁴⁴ Ср.: Прем. 6, 11–12; 8, 2.

¹⁴⁵ Прем. 7, 7.

¹⁴⁶ Ср. Прем. 7, 10–11.

¹⁴⁷ *Nicetas Stethatus*. Introductio 7, 8 (См. рус. пер.: Дионисий (Шленов), иером. 2005–2006. С. 165–167).

глубину и широту его мудрости¹⁴⁸, согласно сказанному и в настоящей речи, удаляем от совершенно грубых и непосвященных и хотим, чтобы оно было для них недоступным...»¹⁴⁹.

8. ВЫВОДЫ

Итак, в середине XI в. монах Студийского монастыря прп. Никита Стифат в духе своего духовного учителя и наставника прп. Симеона Нового Богослова написал о полном приобщении низших чинов церковной иерархии «мудрости и знанию» в меру большую, чем менее достойные высшие чины. Невольно он опирался на древнюю александрийскую экзегезу, проводившую параллель между чувством зрения и силой разума, получившую оригинальное раскрытие при толковании образа Херувимов, описанного пророком Иезекиилем.

Способность Херувимов видеть, их многоочитость послужили формированию представлений об особой мудрости и знании. Сама параллель между знанием и зрением имеет более античные, нежели библейские, истоки. Тем интереснее особый акцент в святоотеческой литературе на мудрости и знании, как на дарах Святого Духа, имеющих, очевидно, библейское происхождение из текстов Ветхого и Нового Завета. Фрагмент прп. Никиты показателен как пример встречи античной и библейской традиций после периода длительной рецепции в предыхастском аскетическом богословии XI в.

Дальнейшее изучение темы соответствия телесных чувств и душевных сил может привести к уточнениям, но не переосмыслению полученной и описанной картины.

В качестве духовного вывода можно предположить, что темы боговидения, богопознания, созерцания должны оставаться приоритетными и для современного монашества, обязанного сочетать приобретаемые богословские знания с высокими принципами духовной жизни.

¹⁴⁸ Ср. Еф. 3, 18.

¹⁴⁹ *Nicetas Stethatus*. *Introductio* 14 (См. рус. пер.: Дионисий (Шленов), пером. 2005–2006. С. 172).

БИБЛИОГРАФИЯ

- Дионисий (Шленов), игум. 2014 — *Дионисий (Шленов), игум.* Исаак Сирин и Симеон Новый Богослов как учителя безмолвия // Прп. Исаак Сирин и его духовное наследие: материалы Первой международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия, Москва, 10–11 окт. 2013 г. / Под общей редакцией Илариона, митр. Волоколамского. М., 2014. С. 333–348. [*Dionysius (Shlenov), hegumen.* Isaak Sirin i Simeon Novyi Bogoslov kak uchiteli bezmolviia (Isaac the Syrian and Simeon the New Theologian as teachers of silence) // *Prepodobnyi Isak Sirin i ego dukhovnoe nasledie: materialy Pervoi mezhdunarodnoi patristicheskoi konferentsii Obschetserkovnoi aspirantury i doktorantury im. sviatykh Kirilla i Mefodiia*, Moskva, 10–11 oktiabria 2013 goda (Saint Isaac the Syrian and his Spiritual Legacy: materials of the First International Patristic Conference of the Chisinau Post-Graduate and Doctoral Studies. Sts. Cyril and Methodius, Moscow, October 10–11. 2013) / *Pod obshchei redaktsiei Ilariona, mitropolita Volokolamskogo.* Moscow, 2014. P. 333–348.]
- Дионисий (Шленов), игум. 2015 — *Дионисий (Шленов), игум.* Иерархическое посредство и непосредственность теофании по «Ареопагитикам» // БВ. 2015. № 16–17. Вып. 1–2. С. 69–97. [*Dionysius (Shlenov), hegumen.* Ierarkhicheskoe posredstvo i neposredstvennost' teofanii po “Areopagitikam” (Hierarchical mediation and immediacy of theophany in “Areopagitics”) // *Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald)* 2015. № 16–17. Vypusk 1–2. P. 69–97.]
- ИАБ — Исихазм: Аннотированная библиография [= ИАБ] / Общ. ред. [и указ.]: С. С. Хоружий; [Сост.: А. Г. Дунаев, С. С. Хоружий и др.]. М., 2004. [Isikhazm: Annotirovannaia bibliografiia [= IAB] (Hesychasm: Annotated Bibliography [= IAB]) / *Obshchaia redaktsiia [i ukazaniia]:* S. S. Khoruzhii; [Sostaviteli: A. G. Dunaev, S. S. Khoruzhii i drugie]. Moscow, 2004.]
- Лауритцен 2013 — *Лауритцен Ф.* Ареопагитики у Сифата: хронология интереса // БВ. 2013. Т. 72. № 97. С. 199–215. [*Laurittsen F.* Areopagitiki u Sifata: khronologiia interesa (Areopagitics inb the works of the Stethatus: chronology of interest) // *Vizantiiskii Vestnik (Byzantine Herald)*. 2013. Tom 72. № 97. P. 199–215.]
- Freedman, O'Connor 1995 — *Freedman, O'Connor.* כְּרִיב (kəṛīb) // TDOD. 1995. Т. 7. P. 307–319.

- Alexander (Golitzin), hieromonk 1994 — *Alexander (Golitzin), hieromonk*. Hierarchy versus anarchy? Dionysius Areopagite, Simeon the New Theologian, Nicetas Stethatos, and their common roots in ascetical tradition // SVTQ. 1994. Vol. 38.2. P. 131–179.
- Alexander (Golitzin), hieromonk 2002 — *Alexander (Golitzin), hieromonk*. “Earthly Angels and Heavenly Men”: The Old Testagoliment Pseudepigrapha, Niketas Stethatos, and the Tradition of “Interiorized Apocalyptic” in Eastern Christian Ascetical and Mystical Literature // *Dumbarton Oaks Papers* / A.-M. Talbot. 2002. № 55. P. 125–153.
- BDB — The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon (электронное издание).
- HALOT — Koehler-Baumgartner Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (электронное издание).
- Krausmüller 2016 — *Krausmüller D.* Multiple Hierarchies: Servants and Masters, Monastic Officers, Ordained Monks, and Wearers of the Great and the Small Habit at the Stoudios Monastery (X — XI Centuries) // *Byzantinoslavica. Revue internationale des Études Byzantines*. 2016. Vol. 74. № 1–2. P. 92–114.
- Michl 1962 — *Michl G.* Engel IV (Chrislich) // *Reallexicon für Antike und Christentum*. 1962. Bd. 5. (Endelechius-Erfinder). S. 176–178.
- Payne Smith 1879 — *Thesaurus Syriacus* / Ed. R. Payne Smith. Oxford, 1879 (2007). Т. 1
- Παντελεήμων Μητροπολίτης 2016 — *Παντελεήμων Μητροπολίτης*. Σοφία // *Μητροπολίτης Κορωνείας Παντελεήμων Καθρεπίδης*. Ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ καινὰ καὶ παλαιά. Ἀθ., 2016. Σ. 29–33.
- Rossum 1981 — *Rossum J. van*. Reflections on Byzantine ecclesiology: Nicetas Stethatos “On the Hierarchy” // SVTQ. Vol. 25.2. 1981. P. 75–83.

ИЗДАНИЯ И ПЕРЕВОДЫ

- Дионисий (Шленов), иером. 2005–2006 — *Никита Стифат, прп.* Вступление к книге Божественных гимнов [прп. Симеона Нового Богослова] / Вступительная статья и перевод иером. Дионисия (Шленова) // БВ. 2005–2006. № 5–6. С. 151–176. [*Nikita Stifat, prepodobnyi*. Vstuplenie k knige Bozhestvennykh gimnov [prepodobnogo Simeona Novogo Bogoslova] (Introduction to the book of the Divine Hymns [St. Simeon the New Theologian]) / Vstupitel'naia stat'ia i perevod ierom. Dionisiia (Shlenova) // *Bogoslovskii Vestnik* (Theological Herald). 2005–2006. № 5–6. P. 151–176.]

Дионисий (Шленов), игум. 2011 — *Никита Стифат, прп.* Творения. Т. 1. Богословские сочинения / Пер. с древнегреч. Дионисий (Шленов), игум. Сергиев Посад, 2011. [*Nikita Stifat, prepodobnyi.* Tvoreniia. Tom 1. Bogoslovskie sochineniia (Works. Vol. 1. Theological writings) / Perevod s drevnegrecheskogo Dionysius (Shlenov), hegumen. Sergiev Posad, 2011.]

Дунаев 2015 — *Прп. Симеон Новый Богослов.* Послания / Пер. с древнегреч. и предисловие А. Г. Дунаева // БТ. 2015. Вып. 46. С. 21–65. [*Prepodobnyi Simeon Novyi Bogoslov.* Poslaniia (Epistles) / Perevod s drevnegrecheskogo i predislovie A. G. Dunaeva // Bogoslovskie Trudy (Theological Works). 2015. Vypusk 46. P. 21–65.]

Евагрий Понтийский. О Серафимах и Херувимах — *Евагрий Понтийский.* О Серафимах и Херувимах / Предисловие, публикация и перевод древнеармянского текста диак. Сергия Пантелеева, перевод с сирийского диак. Николая Шаблевского // БВ. 2016. № 22–23. Вып. 3–4. С. 407–425. [*Evagrii Pontiskii.* O Serafimakh i Kheruvimakh (About the Seraphim and the Cherubim) / Predislovie, publikatsiia i perevod drevnearmianskogo teksta diakona Sergiia Panteleeva, perevod s siriiskogo diakona Nikolaia Shablevskogo // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald). 2016. № 22–23. Vypusk 3–4. P. 407–425.]

Darrouzès 1961 — *Nicetas Stéthatos.* Opuscules et Lettres / Ed. J. Darrouzès. P., 1961 (SC 81).

Heil, Ritter 1991 — *Corpus Dionysiacum ii: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae* / G. Heil, A. M. Ritter. B., 1991 (PTS 36).

Suchla 1990 — *Corpus Dionysiacum i: Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus* / B. R. Suchla. B., 1990 (PTS 33).

Abstract

Dionysius (Shlenov), hegumen. A fragment concerning participation to “knowledge and wisdom” in the treatise “On the hierarchy” (32–40) of Saint Nicetas Stethatus and its context

In this article, The A. analyzes a fragment about the accession to wisdom and knowledge in the treatise “On the hierarchy” (32–40) of St. Nicetas Stethatus, a Byzantine ascetic writer of the XI century, looking at its original and subsequent context. Following his teacher, St. Simeon

ИГУМЕН ДИОНИСИЙ (ШЛЕНОВ)

the New Theologian, St. Nicetas emphasizes the charismatic and spiritual nature of a true ascetic who, contrary to hierarchical laws, may be higher than a bishop. This statement does not seek to overthrow the hierarchy or to introduce a different order in the Church. Rather, it is a reminder and a call to holiness for those who chose the path of monastic life. The acquisition of wisdom and knowledge is the special ability of the cherubim, who are closest among the angels to God, who by virtue of their multiplicity (Ez. 10, 12), have become a symbol of spiritual knowledge and closeness to God. The fragment of the treatise “On the Hierarchy” (32–40) is an important example of a meeting point of ancient and 19th century biblical traditions.

Keywords: wisdom, knowledge, heavenly powers, Cherubim, monasticism, hierarchy, episcopate, purity, holiness, measure of initiation, eyes, eye of the soul.