

Игумен Иларион (Алфеев)

АНТРОПОЛОГИЯ ПРЕПОДОБНОГО СИМЕОНА НОВОГО БОГОСЛОВА В СВЕТЕ ПАТРИСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

В настоящем докладе нам предстоит рассмотреть учение преподобного Симеона Нового Богослова (949–1022) о природе и назначении человека, указывая на связь между этим учением и традиционной для восточного христианства антропологией.

Необходимо сделать несколько предварительных замечаний. Прежде всего отметим, что антропология отцов Церкви имеет двойные корни: она основана как на библейском откровении, так и на греческой философии. В частности, святоотеческое учение о сотворении человека, о его падении и искуплении целиком основано на Библии. С другой стороны, учения о человеке как микрокосме, о четырех элементах человеческого тела, о трехчастном строении души заимствованы из древнегреческой философии и медицины. Некоторые же идеи, характерные для святоотеческой антропологии, происходят из обоих источников, например, понятие образа и подобия Божиих в человеке¹.

В антропологии Симеона Нового Богослова мы также находим — наряду с библейскими — концепции, заимствованные из греческой философии. Это отнюдь не означает, что Симеон был начитан в философской литературе. Напротив, как нам представляется, его знакомство с нею было весьма ограниченным, поскольку нигде у него мы не находим ссылок на античных авторов². Античные идеи, которыми иногда

¹ Ср.: Быт 1:26–27 и *Платон*. Тезетт 176а–b (понятие о человеке как $\beta\omicron\mu\iota\omega\sigma\iota\varsigma\ \Theta\epsilon\omega\bar{\nu}$).

² В целом Симеон весьма скептически относится к «внешней мудрости»; он употребляет слово «эллинский» в уничижительном смысле, высказываясь против «философов и тех, кто учится эллинским книгам»: см. Нутн 21, 55–56 и др. Несмотря на тот факт, что любой византиец, получавший среднее или высшее образование, в той или иной степени обладал познаниями в области античной поэзии и философии, в церковных кругах преобладало отрицательное отношение к греческой философии: идеи Платона и неоплатоников считались особенно вредными для

оперирует Симеон, были либо заимствованы им у более ранних отцов, либо усвоены в годы обучения в школе. Он, во всяком случае, никогда не обращался прямо к античным источникам для подтверждения своих идей.

1. Двойная природа человека

Наиболее четко и лаконично антропологические взгляды Симеона суммированы в следующем тексте:

«Бог от начала сотворил два мира — видимый и невидимый, но одного царя над видимым, имеющего в себе характерные черты обоих миров, — как в своем видимом [облике], так и в том, что умопостигаемо... Из всего видимого и мысленного одного человека Бог создал двояким, имеющим тело, составленное из четырех элементов, в которых он участвует и живет при помощи чувства и дыхания, и умной, нематериальной, бестелесной души, неизреченно и непостижимо соединенной с ним, несмешиваемо и неслитно (ἄμικτος καὶ ἄσυγχύτος) смешанной с ним. Это и есть каждый человек: живое существо (ζῶον) смертное и бессмертное, видимое и невидимое, чувственное и мысленное, способное видеть (ἐμπτικόν) видимое творение и постигать (γνωστικόν) мысленное»¹.

Все идеи и выражения в этом отрывке вполне традиционны. Представление о человеке как царе тварного мира является общим для отцов Церкви². Концепция человека как «живого существа», или «животного» (ζῶον), происходит из греческой философии и ранней святоотеческой мысли, где

Православия, и интерес к ним проявлялся лишь в очень узком кругу интеллектуалов. Это отрицательное отношение к греческой философии выкристаллизовалось на догматическом уровне на Соборе 1082 г. (против Иоанна Итала) в форме особой анафемы против тех, кто «изучает эллинскую науку и не только считает ее вспомогательным средством для образования, но и следует ее суетным учениям, принимая их за истину». В истории византийской цивилизации отрицательное отношение к греческой философии всегда шло бок о бок с положительным, но в монашеской среде, безусловно, преобладало первое. Отвергая «мирскую мудрость», Симеон следовал прежде всего монашеской традиции.

¹ Ср. 2, 22–23. Букв. «смотрящий (надзирающий) над видимым творением и умозряющий (гностик) мысленного».

² Ср.: Григорий Богослов. Слово 38, 11, 16: «Царя над тем, что на земле». Ср. также Макарий Египетский. Духовные беседы. 26, 1, 8: «Человек был господином неба и земли». Ср. Симеон. Нутн 53, 120–124: «Я сотворил его... господином и владыкой всего видимого [мира], подчинив ему все видимые [твари], как рабов».

общепринятое определение человека — «разумное живое существо» (ζῷον λογικόν)¹. Представление о теле, состоящем из четырех элементов, — также общее место для греческой философии и святоотеческой литературы. Апофатическое выражение ἄμικτος καὶ ἀσύγχυτος («несмешиваемо и неслитно») напоминает выражения, употреблявшиеся в эпоху христологических споров (V—VII века) для описания соединения двух природ — человеческой и Божественной — во Христе². Идею о том, что человек является «смотрителем» (ἐπόπτης), т. е. судьей, надзирателем видимой твари, ее властителем, как и общее представление о двойственном составе человеческой природы, среди других писателей развивал Григорий Богослов, который говорил об этом в тех же выражениях, какие мы находим у Симеона:

«Художник-Логос созидает живое существо, единое из двух, — я имею в виду видимую и невидимую природы; созидает, говорю, человека и... творит как бы некий второй мир, в малом великий, поставляет его на земле как второго ангела, поклонника, составленного [из разных природ], надзирателя (ἐπόπτην) за видимой тварью, посвященного в таинства (μύστην) твари умосозерцаемой, царя над тем, что на земле... земного и небесного, временного и бессмертного, видимого и умосозерцаемого, посредника между величием и смирением, который в одно и то же время есть дух и плоть...»³

Согласно Григорию, человек — «двойное существо»⁴, он состоит из двух различных и противоположных элементов, тела

¹ Ср.: Пифагор. [Фрагменты досократиков, I, 99]; Секст Эмпирик. Сочинения. 2, 26. Ср.: Апостольские постановления. 7, 34, 6: «Вершина творения — разумное живое существо»; Иустин. Фрагменты [1585 В]: «Что есть человек как не разумное живое существо, состоящее из души и тела?»; Афанасий. Определения [533 С]: «Человек есть разумное живое существо, нравственное, мыслящее и способное к познанию». Ср.: Немесий Емесский. О природе человека. I [11]. Ср.: Симеон. Нутн 23, 69—71: «Какое существо я имею в виду? Говорю о человеке, существе разумном среди бессловесных».

² Ср.: Орос Халкидонского Собора в АСО 2, 1, 2 [129]. Мысль Симеона о том, что душа соединена с телом «несмешиваемо и неслитно», заставляет вспомнить следующее место из «Рассуждения» Феодора Едесского [329]: «Разумная душа соединена с животноподобным телом... Без изменения или смещения, каждое действует согласно своей природе, но составляют они одно лицо, или ипостась, в двух совершенных природах».

³ Слово 38, 11, 8—19. Ср.: Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. 2, 12, 7 и далее.

⁴ Слово 40, 8, 1.

и души¹, или духа и плоти². Душа человека является образом Божиим, тогда как телом человек «смешан с перстью» видимого мира³. Григорий относится к телу двойственно: оно — друг и враг, друг как товарищ души, враг — как препятствие в аскетическом подвиге⁴. Напротив, душу Григорий ставит очень высоко: она Божественного происхождения, будучи духом Божиим⁵, частицей Божества в человеке⁶, «струей невидимого Божества»⁷.

Ту же антропологическую дихотомию мы находим у многих отцов — как до Григория, так и после него. В частности, Максим Исповедник говорит о человеке как «составной природе» (φύσις σύνθετος)⁸, т. е. состоящей из тела и души⁹. Иногда Максим говорит о трех элементах человеческой природы: теле, душе и уме¹⁰; или даже о четырех элементах: теле, душе, духе и уме¹¹. Трихотомическое описание человеческого состава (т. е. когда ум расценивается не как часть души, а как самостоятельный элемент) встречается в святоотеческой традиции реже, чем дихотомическое; однако и оно вполне традиционно для восточной патристики¹².

Симеон иногда использует тройственную схему человеческой природы, например, в 15-м Нравственном Слове, где он аллегорически интерпретирует «три кущи» (Мф 17:4; Мк 9:5; Лк 9:33) как символ тела, души и ума¹³, или в 25-м Огласительном Слове, где говорит об изменениях, происходящих в разуме, душе и теле¹⁴. Однако гораздо чаще Симеон говорит о двойственном составе человека, рассматривая разум как часть души: «Я не тройка, но двойка как человек: душа моя неизъяснимо связана с плотью»¹⁵. Симеон подчеркивает, что

¹ Слово 2, 17, 15; Слово 2, 18, 12; Слово 38, 11, 10–12 и др.

² Слово 38, 11, 19–20 и др.

³ Слово 14, 6–7.

⁴ Там же.

⁵ Песнопения догматические. 8, 1. Ср.: Слово 38, 11, 11–12.

⁶ Слово 14, 7.

⁷ Песнопения догматические. 8, 73.

⁸ См. Послание 12 [488 D].

⁹ Мистагогия. 7 [684 C].

¹⁰ Например, Мистагогия. 4 [678 B].

¹¹ Мистагогия. 4 [678 BC].

¹² О дихотомизме и трихотомизме см.: *Немесий Емесский. О природе человека*. I [1].

¹³ Eth. 15, 50–51.

¹⁴ Cat. 25, 50–61.

¹⁵ Hymn 13, 24–25.

двойственность человеческого естества была явлена в самый момент сотворения человека, которого Бог «создал из праха земного», но «вдунул в лице его дыхание жизни» (Быт 2:7)¹.

Как двоякое существо человек стоит между Богом и тварным миром, будучи выше всех прочих тварей, потому что «он один среди тварей знает Бога»². Эта мысль ясно выражена в 53-м Гимне, где Симеон говорит от имени Бога, и, что весьма любопытно, именно Бог в этом Гимне пользуется антропологическим словарем Пифагора и Филона:

Я называю тебя разумным живым существом (ζῶον λογικόν),
Человеком двояким (ἄνθρωπος διπλοῦς), невыразимо
[Состоящим] из двух природ:

Тела видимого,

Бесчувственного и неразумного,

И души невидимой,

По образу Моему,

Словесной и умной —

Странное чудо! — среди всех,

Среди, говорю, тварей.

Каких же тварей?

Материальных и нематериальных.

Ибо материальные — это те, которых ты видишь,

А нематериальные — это ангелы.

Итак, среди них, говорю тебе,

Ты — живой человек (ζῶον ἄνθρωπος) и двойной:

Среди чувственных — нематериальный,

А среди нематериальных — чувственный³.

Прибегая к таким выражениям, Симеон развивает традиционное святоотеческое учение о человеке как посреднике между Богом и тварным миром: это учение, которое мы встречаем уже у Филона⁴, он мог заимствовать у Григория Богослова⁵ или у Максима Исповедника⁶. Симеон также говорит о человеке как о «втором мире», прямо ссылаясь на Григория: «Каждый из нас приведен Богом в этот мир как некий второй мир, великий в этом малом и видимом, как свидетельствует вмес-

¹ Eth. 13, 31–32. Ср. также Cat. 26, 140–145 («поскольку ты двояк... то надлежит тебе и питаться как душевно, так и телесно»).

² Гимн 23, 74–75.

³ Гимн 53, 102–119. Ср.: Гимн 23, 69–79.

⁴ О добродетелях. 9 [Сочинения. V. 286ff.].

⁵ См. отрывок из Слова 38, 11, процитированный выше.

⁶ См.: Амбигва, 4 [1305 A]. Ср. также *Климент Александрийский*. Строматы. 81 [155].

те со мною Богослов»¹. Понятие человека — «микрокосма» восходит к античной философии² и весьма распространено в святоотеческой антропологии. Однако у Григория, как и у Симеона, это понятие сознательно перевернуто: человек является не «малым миром» внутри большой вселенной, но, наоборот, «великим» внутри «малой» вселенной (поскольку у него, в отличие от всего, что населяет видимый мир, есть еще и невидимое измерение — разумная душа).

Что касается взаимоотношений между телом и душой в человеке, то некоторые интересные замечания на этот счет сделаны Симеоном в 25-м Огласительном Слове, которое названо «Об изменениях души и тела, которые бывают от стихий, пищи и бесов». Здесь Симеон говорит, что душа и тело постоянно претерпевают многие изменения и движения, однако первая — самовольно, второе же — неволью:

«Душа неизменна по природе и сущности... Тело же и по природе изменчиво, поскольку является составным, и по сущности текуче, поскольку из тленной и текучей материи создано, имея смешение, то есть состав из взаимно противоположных [элементов]. Ибо из теплого и холодного, как говорят мудрые в этой области, — да так оно поистине и есть, — и из сухого и влажного состоит сущность [тела]. Но само по себе оно лишено произволения и воли...»³

По мнению Симеона, не тело само по себе желает пищи, питья, сна, плотского совокупления и прочего, что обычно считается потребностью тела, но душа ищет удовольствия посредством плоти⁴. Тело не имеет никаких собственных движений, но его ведет душа; и никакие изменения в теле не являются следствием его собственного хотения. Например, болезни бывают вызваны временным нарушением равновесия между элементами тела, «когда один из четырех элементов или сверх нормы увеличивается, или уменьшается, [в зависимости от чего] или доминирует над другими, или, наоборот, другие гос-

¹ Eth. 4, 799–801. Ср.: *Григорий Богослов*. Слово 38. 11, 13–14: «Бог творит некоторый второй мир — в малом великий». Ср.: *Ориген*. Беседы на Книгу Левит. 5, 2; *Григорий Нисский*. Об устройении человека [177 D]; *Немесий Емесский*. О природе человека. 1 [15]; *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. 2, 12.

² Ср.: *Демокрит*. [Фрагменты досократиков. I. 153]; *Аристотель*. Физика 252b; *Филон*. О потомстве Каина. 58, и др.

³ Cat. 25, 55–69.

⁴ Cat. 25, 75–82.

подступают над ним и тиранизируют его, что иногда доводит до ревматизма, ампутации конечностей и даже до разрушения всего организма (ζῶον)¹. Симеон также описывает перемены, происходящие в теле по причине болезни, объедения, многопития, слишком холодной или слишком жаркой погоды и т. д.² В частности, он говорит, что некоторые люди «горячего сложения», когда воздух слишком сух и горяч, «расслабляются» и неспособны ни на какое дело или движение³.

Некоторые из этих замечаний, должно быть, отражают личные наблюдения Симеона; однако в большинстве случаев его антропологические рассуждения основываются на том, что он мог узнать из сочинений предшествующих авторов. Если обратиться к творениям Немесия Емесского, Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина, мы найдем в них все антропологические идеи, выраженные Симеоном в 25-м Огласительном Слове, а именно: (1) душа действует по собственному произволению⁴; (2) душа действует посредством тела⁵; (3) тело изменчиво и текуче по природе⁶; (4) тело не изменяется самовластно⁷; (5) тело состоит из четырех элементов⁸; (6) болезнь вызывается нарушением равновесия между четырьмя элементами⁹. Не случайно Симеон, рассуждая на подобные темы, ссылается на «мудрых в этой области».

Представления Симеона о душе и мыслительной способности человека также основаны на святоотеческой антропологии. Он разделяет мнение своих предшественников о трехчастном строении души: он говорит об «умственной мастерской души», в которой сердцевиной является разумная сила (τὸ λογιστικόν), а внутри нее — желательная (τὸ ἐπιθυμητικόν) и раздражитель-

¹ Cat. 25, 126–130.

² Cat. 25, 122–155.

³ Cat. 25, 138–144.

⁴ *Максим Исповедник*. Слово о душе [357 D]; *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. 2, 12, 49–52.

⁵ *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. 2, 12, 46.

⁶ *Немесий Емесский*. О природе человека. 1 [7]; *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. 2, 12, 86–90.

⁷ Ср.: *Максим Исповедник*. О любви. 3, 31: «Все тела по естеству неподвижны. Они приводятся в движение душой».

⁸ *Максим Исповедник*. О любви. 3, 30: «Другие... тела состоят из противоположностей, то есть из земли, воздуха, огня и воды». Ср.: *Немесий Емесский*. О природе человека. 1 [7]; 4 [44–45]; *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. 2, 12, 59–62. Это учение восходит к пифагорейской школе: см.: *Фрагменты досократиков*. 1, 449.

⁹ *Немесий Емесский*. О природе человека. 1 [9].

ная (τὸ θυμικόν)¹. Разумная сила, говорит Симеон, отличает добро от зла и подсказывает желательной силе, что следует выбрать, а раздражительная сила сотрудничает с двумя другими силами, «как добрый слуга»². Симеон также следует традиционному учению о том, что душа обладает единым чувством, которое разделяется на пять чувств, когда действует в теле³.

Об уме (νοῦς) Симеон говорит, что он невеществен и бес-телесен⁴, постоянно находится в движении и не может оставаться бездейственным⁵. Ум — высшая часть души: именно ум способен восходить на небо и созерцать Божественные тайны⁶. Умом человек может познавать и видеть Бога⁷. Симеон говорит об уме как мистической способности души, называя его «оком сердца», или «оком души»⁸.

2. Образ и подобие

Тема образа и подобия (ср.: Быт 1:26) является основополагающей для антропологии отцов Церкви.

В святоотеческом Предании существовали различные понимания образа Божия в человеке. Большинство отцов, особенно в рамках александрийской богословской традиции, усматривало образ Божий в человеческой душе (ψυχή)⁹ или, точнее, в ее высшей области — уме (νοῦς)¹⁰. Некоторые писатели видели образ Божий в свободной воле человека (αὐτεξουσία —

¹ Eth. 4, 392–394. Ср.: *Максим Исповедник*. О любви. 1, 79; 2, 12 и т. д.; *Немесий Емесский*. О природе человека. 15 [72]; *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. 2, 12, 94–106.

² Eth. 4, 403–411.

³ Eth. 3, 152–171. Ср.: *Немесий Емесский*. О природе человека. 6 [56]; *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. 2, 18, 1 и далее.

⁴ Eth. 15, 98–99. Ср.: *Максим Исповедник*. Вопросы-ответы, схолия 1 [307]: «ум безвиден».

⁵ Cat. 10, 94–95. Ср.: *Немесий Емесский*. О природе человека. 2 [29].

⁶ Theol. 1, 412–414 и Eth. 6, 252–255. Ср.: *Дионисий*. О Божественных именах. 7, 1.

⁷ Нумн 23, 74–78.

⁸ Соответственно, Eth. 1, 12, 420 и Сар. 1, 38. Ср.: Cat. 33, 53–61 (толкование Лк 22:34). Ср.: *Макарий Египетский*. Духовные беседы. 7, 8, 85–87 («ум... есть душевное око»).

⁹ Ср.: *Григорий Богослов*. Песнопения догматические. 7, 4; *Максим Исповедник*. Главы богословские. 1, 11 [1088 А]; Мистагогия. 7 [684 D]. Иоанн Златоуст подчеркивает, что тело не есть образ Божий: см.: Беседы на Книгу Бытия. 8, 3–4.

¹⁰ Ср.: *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. 3, 18, 20–22: «Что означает “по образу”, если не ум?» Ср.: *Филон*. Об устройении мира. 69.

«самовластие»)¹. Многие отцы также делали различие между «образом» и «подобием»: «образ» — это то, что было дано человеку в самый момент его сотворения; «подобия» же, то есть уподобления Богу, человек должен достичь в результате нравственного совершенствования и добродетели². Святоотеческие взгляды по этому вопросу суммирует Иоанн Дамаскин в следующих строках:

«Бог из видимой и невидимой природы Своими руками творит человека по Своему образу и подобию. Из земли Он образовал тело человека, душу же разумную и мыслящую дал ему Своим вдуновением. Это мы и называем образом Божиим, ибо выражение “по образу” указывает на умственную способность (τό νοερόν) и свободную волю (τό αὐτεξούσιον), тогда как выражение “по подобию” означает уподобление Богу в добродетели, насколько оно возможно для человека»³.

Некоторые авторы, кроме того, видели образ Божий в главенствующем положении, которое человек занимает во вселенной⁴, а также в бессмертии человека⁵ и в его творческой силе⁶. Следует еще отметить одну специфически христианскую идею, не имеющую корней в эллинистической традиции, а именно — понятие о человеческой личности как образе Божественной Троицы. Эту идею развил, в частности, Григорий Нисский, который усматривал три аспекта тринитарной интерпретации образа Божия: (1) первая человеческая семья, т. е. Адам, Ева и их сын, есть образ Отца, Духа и Сына; (2) духовная часть человека состоит из души (ψυχή), слова (λόγος) и ума (νοῦς), что соответствует трем Ипостасям Святой Троицы; (3) три силы души (разумная, желательная и раздражительная) символизируют Святую Троицу⁷. Для нас имеет значение второй аспект, поскольку он найдет отражение у Симеона. Как утверждает Григорий, наша душа, ее умное слово (νοερός λόγος) и ум (νοῦς) суть образ Святой Тро-

¹ *Максим Исповедник*. Главы богословские. 1, 11.

² *Ириней Лионский*. Против ересей. 5, 6, 1; *Климент Александрийский*. Строматы. 2, 22; *Ориген*. О началах. 3, 6, 1 и др.

³ Точное изложение православной веры. 2, 12, 16–21.

⁴ *Иоанн Златоуст*. Беседы на Книгу Бытия. 8, 3; *Кирилл Александрийский*. Против антропоморфитов [1068 С–1072 А], и др.

⁵ *Татиан*. Слово против эллинов. 7: человек создан «во образ бессмертия [Божия]». Ср.: *Кирилл Иерусалимский*. Слова огласительные. 4, 18.

⁶ *Феодорит*. Вопросы на Восьмикнижие [105 С]; *Фотий*. Амфилохии. 253 [39–40].

⁷ Об образе и подобии Божиим [1329 С–1340 С].

ицы: душа несотворенная и не имеющая причины бытия есть образ Отца, разум как порождение души олицетворяет Сына, мысль же, исходящая из души, есть образ и подобие Святого Духа¹.

Симеон посвятил Гимн 44 учению об образе Божиим в человеке. Название Гимна — «Что значит выражение “по образу”, и о том, что человек справедливо признается образом Божиим». Тема Гимна — возрастание человеческой личности от «образа» в совершенное «подобие». Симеон начинает с упоминания о нескольких интерпретациях образа Божия в человеке, которые все основаны на святоотеческом Предании:

Итак, по образу Слова (Λόγου)
 Нам дано слово (λόγος),
 Ибо словесные — от Слова (λογικὸὶ γὰρ ἐκ τοῦ Λόγου)...
 Поистине, по образу [Его] душа всякого человека —
 Словесный образ Слова (λογικῆ εἰκὼν τοῦ Λόγου)...²
 Бог Слово — от Бога;
 Он совечен
 Отцу и Духу.
 Таким же образом и душа моя —
 По образу Его,
 Ибо, обладая умом (νοῦν) и словом (λόγον),
 Она носит их по существу
 Нераздельными и неслитными,
 А также и единосущными:
 Эти три суть одно в соединении,
 Но также и в разделении³.

Как Отец есть причина исхождения Святого Духа, так душа есть причина исхождения ума, продолжает Симеон. Как ум рождает слово, так Отец рождает Сына⁴. Однако этот образ (εἰκὼν) человек не может постичь, пока не очистит свой собственный образ от страстей. Когда же он очистится посредством добрых дел, он становится богоподобным и «справедливо признается образом Божиим». И тогда человеку посылается Святой Дух⁵, Который

¹ Григорий Нисский. Об образе и подобии Божиим [1340 АС].

² Ср.: Гимн 53, 107–109.

³ Гимн 44, 30–50. Ср.: Theol. 1, 218–239; Theol. 2, 63–130, и др.

⁴ Гимн 44, 74–92.

⁵ Гимн 44, 93–149.

...Сущностно вселится [в тебя],
 Осветит и озарит,
 И всего [тебя] переплавит,
 Тленное сделает нетленным
 И тотчас обновит
 Обветшавший дом —
 Я говорю о доме души твоей.
 Вместе же с нею Он сделает всецело нетленным
 Все тело твое
 И сделает тебя богом по благодати
 Подобным Первообразу¹.

В 44-м Гимне Симеона мы, таким образом, находим несколько ключевых идей: (1) ум есть образ Божий; (2) душа всякого человека есть образ Божий; (3) душа есть образ Святой Троицы; (4) подобие Божие достигается человеком через добродетельную жизнь. В других своих сочинениях Симеон развивает также мысль о том, что образ Божий заключается в господственном положении человека во вселенной². Все эти идеи заимствованы у предшествующих отцов и отражают традиционный подход к теме образа и подобия.

Как становится ясно из Гимна 44, окончательное раскрытие подобия Божия в человеке есть не что иное, как обожение, высшая точка духовного развития. Симеон неоднократно возвращается к этой мысли, помещая ее в христологический контекст. Он подчеркивает, что каждый христианин должен подражать Христу, чтобы уподобиться Ему³. Те, кто подражает Христу, говорит он, в конечном итоге станут «подобными Ему... — людьми по природе и богами по благодати»⁴. Причащаясь Его Плоти в Евхаристии, «мы становимся по благодати подобными Самому человеколюбивому Богу и Владыке нашему... удостаиваясь видеть Его, ставшего подобным нам, и будучи видимы Им — мы, ставшие подобными Ему»⁵. Иными словами, видение Бога, подобие Божие и обожение — одно и то же: «Мы — сыны Твои по благодати и становимся подобными Тебе — богами, видящими Бога»⁶.

¹ Гимн 44, 154–165.

² Ср.: Гимн 33, 18: «Человек, которого Сам Он сотворил по образу Своему и по подобию... господствует над земными тварями... и над страстями — это и есть то, что по образу». Ср.: Euch. 1, 1–13.

³ Cat. 27, 324–326.

⁴ Eth. 10, 730–733.

⁵ Eth. 1, 3, 90–95.

⁶ Гимн 15, 107–108.

Такие высказывания Симеона опять-таки сближают его учение с традиционным взглядом восточных отцов. «Подобие Божие и предел желаемого — стать богом», — говорит Василий Великий¹. Согласно Дионисию Ареопагиту, «обожение есть, насколько возможно, уподобление Богу и единение с Ним»². Тема обожения — одна из центральных у Симеона: на ней построена не только его антропология, но и все его аскетическое и мистическое учение. Симеон отождествляет подобие Божие в человеке с обожением — мистическим единением человека и Бога, при котором происходит всецелое обновление и преображение человека. Образ Божий в человеке есть как бы некий залог, данный ему в момент сотворения; для того, чтобы раскрыть в себе полноту этого образа, человек должен достичь обожения, когда он весь станет «истинным образом Создателя»³.

3. Предназначение человека

Согласно Максиму Исповеднику, который отражает представления, характерные для всего святоотеческого Предания, человек с самого момента своего сотворения имел предназначение «стать богом»⁴. Иными словами, обожение было целью сотворения человека:

«[Бог] сотворил нас для того, чтобы мы могли стать “причастниками Божеского естества” (2 Пет 1:4) и участниками Его вечности, и чтобы таким образом мы могли уподобиться Ему через обожение по благодати»⁵.

Первые люди должны были восходить к этой славной цели через соблюдение заповеди Божией не вкушать от дерева познания добра и зла — дерева, которое было «производителем смерти» (θανάτου ποιητικόν)⁶. Однако диавол обольстил их ложной надеждой на обожение (ср.: Быт 3:5), они нарушили заповедь и были из естественного состояния выброшены в мир страстей и плотских наслаждений⁷. С этого момента все

¹ О Святом Духе. 9.

² О церковной иерархии. 1, 3.

³ Нумп 44, 143–144.

⁴ Вопросыответы. 22, 28–30 [137].

⁵ Мистагогия. 43 [640 BC].

⁶ Вопросыответы. 43, 24 [293].

⁷ Главы различные, 1, 11 [1181 D–1184 A]. Это не подлинное произведение Максима, а антология, составленная из его писаний позднейшим компилятором.

поколения людей подпали «под мучительство наслаждения (ἡδονή) и таким образом по справедливости заслужили страдания и... смерть, которую они породили»¹.

Следовательно, грехопадение является поворотным пунктом в судьбе человека. Последствия грехопадения не сводятся только к страданиям и смерти; падение коренным образом повредило самую природу человека и все ее элементы — ум, душу и тело. Ум утратил свою изначальную светозарность²; его подлинное достоинство омрачилось³; он потерял цельность и простоту, разделился внутри самого себя⁴. Душа лишилась естественно принадлежащего ей главенствующего положения, ею стали управлять телесные инстинкты и чувственные удовольствия⁵. Повреждение ума и души означало утрату человеком «образа и подобия Божия»⁶. Грехопадение повлияло и на тело — оно стало тленным⁷. Составные элементы человеческой природы, изначально предназначенные к гармоничному сосуществованию, оказались в конфликте между собой: тело (плоть) сделалось врагом души и ума⁸.

Человек в своем падшем состоянии подвластен греху⁹, который не присущ органически человеческой природе¹⁰, но является отклонением от естественного состояния — болезнью естества¹¹ и «смертью души»¹². И тело и душа падшего человека подвержены страстям (πάθη), которые, как учит Иоанн Лествичник, чужды первоначальному человеку и являются следствием грехопадения¹³. Впрочем, по мнению некоторых других отцов, страсти суть благие импульсы, изначально вложенные в человека Богом, но после грехопадения искаженные грехом¹⁴. Путь к Богу для человека после падения неизбежно предполагает борьбу с грехом и страстями; посред-

¹ Вопросыответы. 61, 34–41 [87].

² Ср.: *Илия Эдик.* Цветособрание. 89.

³ *Максим Исповедник.* Вопросыответы. 1, 13 [47].

⁴ Григорий Богослов в Песнопениях исторических, 45, различает в падшем человеке два ума: один добрый, другой злой.

⁵ *Феодор Едесский.* Главы. 7; *Диадок Фотикийский.* Гностические главы. 78.

⁶ *Макарий Египетский.* Духовные беседы. 12, 1, 2–5 [107–108].

⁷ *Диадок Фотикийский.* Гностические главы. 78 [135–136].

⁸ Ср.: *Григорий Богослов.* Песнопения исторические. 46, и др.

⁹ *Максим Исповедник.* Вопросыответы. 61, 80–81 [89].

¹⁰ *Максим Исповедник.* Различные главы. 1, 11 [1181 D — 1184 A].

¹¹ Ср.: *Кирилл Александрийский.* Беседы на Послание к Римлянам [785 A].

¹² Ср.: *Григорий Богослов.* Слово 37, 23, 11.

¹³ Лествица. 26 [1028 A]; ср. *Климент Александрийский.* Строматы. 2, 13.

¹⁴ Ср.: *Исаия Отшельник.* О хранении ума. 1 [30].

ством этой борьбы человек надеется вновь обрести потерянный рай.

По причине полного искажения человеческой природы никто не может освободиться от тирании греха и страстей, от страданий и смерти, поразивших весь род человеческий¹. Поэтому Бог стал полноценным человеком, состоящим из тела, души и ума, и, будучи Сам вне греха, добровольно принял на Себя последствия греха — страдания и смерть, дабы уничтожить смерть и освободить человека от ее власти². Воплотившийся Бог прошел через все этапы человеческой жизни, чтобы каждый из них обожить: начиная с Иринейя Лионского, жизнь Христа рассматривается в святоотеческом Предании как «повторение в обратном порядке», «рекапитуляция» (recapitulation) земной жизни Адама. За непослушание Адама Христос платит Своим послушанием; ложь диавола упраздняется Его правдой; человеческий грех исправлен смертью Единородного³. Чтобы полностью искупить человека, Христос отдельно расплачивается за каждый его долг⁴. Искупление, или спасение, равнозначно обожению, которое было целью сотворения человека: в лице Христа человеческая природа уже обожена⁵, и при посредничестве Христа надежда на обожение снова открыта каждому верующему в Него⁶.

Таковы — в кратком, суммарном изложении — основные мысли отцов Церкви, касающиеся предназначения человека. На основании этих идей можно утверждать, что, по учению отцов, предназначение человека обусловлено тремя ключевыми моментами в его истории: его сотворением по образу и подобию Бога, его грехопадением и его искуплением через Воплощение Бога Слова. Как же это учение отражено в сочинениях Симеона?

Прежде всего, Симеон ясно указывает, что, согласно предвечному Божию плану спасения человечества, все люди предназначены к обожению: благодать Духа Святого стремится воспламенить человеческие души, «чтобы они приближались к

¹ *Максим Исповедник*. Вопросы-ответы. 61, 36–41 [85–87].

² Там же. 61, 61–76 [87].

³ *Ириней Лионский*. Против ересей. 5, 19, 1. Учение о Христе как Новом Адаме восходит к Апостолу Павлу (1 Кор 15:22; 47–49).

⁴ Ср.: *Григорий Богослов*. Слово 2, 25.

⁵ *Максим Исповедник*. Вопросы-ответы. 22, 28–49 [137–139]. Ср.: Там же. 40, сходя 2 [275], и др.

⁶ Ср.: *Максим Исповедник*. Главы богословские. 2, 25 [1136 BC].

огню и по одному, или, если возможно, все вместе, возжигались и начинали сиять, как боги...»¹. Нашим прародителям, наделенным свободной волей, было заповедано соблюдать повеления Божии, посредством чего они должны были достичь «совершенного образа и подобия Божия», из поколения в поколение все больше приближаясь к Богу². Адам и Ева, как и все последующие поколения, были призваны восходить к нетленной и бессмертной жизни, к конечному преобразению и обожению, когда каждая душа просияет и тело будет преобразено в нематериальное и духовное³.

Однако прародители «прельстились обещанием обожения», которое сделал им диавол⁴. Последовав за ним, они «восстали против Творца и захотели сделаться богами... выйдя из естественных границ своих...»; они отвергли естественный путь к обожению, который заключается в смиренном исполнении заповедей Божиих, и впали в гордость и превозношение⁵. После преступления Адама Бог призывал его к раскаянию⁶, но ни Адам, ни Ева не покаются и потому были осуждены на изгнание из рая⁷. Прародители, лишившись райского блаженства, горько рыдали и сокрушались: «Ибо как можно было не плакать всегда и непрестанно, вспоминая того кроткого Владыку, ту неизреченную сладость, несказанную красоту тех цветов?..»⁸

После грехопадения человек лишился полного и непосредственного знания Бога: вместо Божественного и духовного знания он получил «плотское знание»; духовно ослепнув, он стал страстно взирать на тварный мир телесными очами⁹. После грехопадения человек сделался подвластным греху, который является стеной между Богом и человеком: те, кто за этой

¹ Cat. 34, 235–241.

² Eth. 10, 36–48.

³ Eth. 1, 1, 53–63.

⁴ Eth. 13, 60. Ср.: *Иоанн Дамаскин. Житие Варлаама и Иоасафа*. 7 [908 В]: диавол обольстил Адама и Еву «обещанием обожения». Ср.: *Фотий. Амфилохии*. 72 [74].

⁵ Theol. 1, 357–366. Ср.: *Филофей Синайский. Главы*. 14 [278]: «Адам пал через гордость».

⁶ Ср.: Cat. 5, 175–179.

⁷ Cat. 5, 216–270.

⁸ Cat. 5, 286–289. Адамов плач — распространенная тема в богослужебной традиции Православной Церкви. См. стихиру на вечерне в Прощеное воскресенье: «Изгнан бысть Адам из рая... и сядя прямо сего рыдаше, стена умиленным гласом и глаголаше: увы мне, что пострадах окаянный аз... Но о раю, моли, яко да и аз твоих цветов исполнюся...»

⁹ Cat. 15, 14–19.

стенной, находятся во тьме и не знают даже себя самих — кто они и куда движутся¹. Первозданный человек, преступив заповедь Божию, стал «глух, слеп, наг, бесчувствен, смертен, тленен и неразумен»². Все люди после Адама также являются грешниками, преступниками, рабами греха, находящимися под проклятьем и духовно мертвыми³.

Во многих своих сочинениях, обращаясь к истории человеческого рода, Симеон особо подчеркивает, что Воплощение Бога Слова является поворотной точкой в судьбе человека. Только Сам Бог мог спасти человечество от рабства греху; вот почему Он воплотился и стал человеком:

«Того, кого Он создал Своими собственными невидимыми руками по образу и подобию Своему, захотел Он вернуть в то состояние, из которого он ниспал, — не через кого-то другого, но через Самого Себя, — чтобы более почтить и прославить род наш тем, что Он во всем уподобился нам и стал равным в человеческом уделе»⁴.

В некоторых сочинениях (Eth. 1; 2; 13; Cat. 5; Hymn 44; 53) Симеон говорит о Воплощении в контексте учения Апостола Павла о Христе как Втором Адаме, а также учения Иринея Лионского о жизни Христа как «рекапитуляции» жизни Адама. Чтобы разделить нашу судьбу, Бог становится человеком, подчеркивает Симеон; и, чтобы обожить *всю* человеческую жизнь, Христос должен пройти через *все* ее этапы: «Бог, сойдя, воплотился и родился, как и мы, человеком, кроме греха, и разрушил грех, освятив зачатие и рождение; возрастая мало-помалу, он благословил всякий возраст... Он стал рабом, «приняв образ раба» (Флп 2:7), чтобы нас, рабов, возвести в господское достоинство и сделать нас господами того, кто прежде был нашим тираном... Будучи распят, Он сделался проклятьем... и все проклятье Адамово разрушил. Он умер и смертью Своей победил смерть. Он воскрес и уничтожил силу и действие врага, имевшего над нами власть через смерть и грех»⁵.

В других местах Симеон говорит, что Бог прожил все возрасты человеческой судьбы, чтобы «воссоздать и обновить того первого человека, а через него и всех, от него рожден-

¹ Theol. 1, 257–261.

² Eth. 13, 64–66.

³ Cat. 5, 406–413.

⁴ Eth. 10, 67–72.

⁵ Cat. 5, 415–432.

ных и рождающихся»¹. Употребляя глагол ἀναχωνεύω («воссоздать», буквально «заново выплавить»), Симеон подчеркивает, что речь идет о полном изменении всей человеческой природы через Боговоплощение. Во Христе не только восстанавливается все, что было повреждено грехопадением Адама; в Нем сама человеческая природа получает новое начало, новое творение, новое рождение. Поскольку «первый человек» был перстным, говорит Симеон (имея в виду 1 Кор 15:47–48), то и все его потомки рождались перстными; Христос же — небесный, и все, кто рождается от Него во Святом Духе, небесны: поскольку родитель — Бог, они также — боги по усыновлению и сыны Всевышнего (ср.: Пс 81:6)². Таким образом, во Христе вся человеческая история получает завершение и оправдание: первоначальная цель сотворения человека, т. е. обожение, уже достигнута в Самом Христе и в людях, получивших от Него новое рождение.

Совершенно очевидно, что взгляды Симеона на предназначение человека полностью соответствуют святоотеческому Преданию, выраженному, в частности, Максимом Исповедником, а также многими другими авторами. Вслед за ними, Симеон развил и учение о «сотрудничестве» (συνέργεια) Бога и человека в деле спасения и обожения человека³. Спасение не навязывается принудительно: оно дается тем, кто сознательно выбирает Христа своим Спасителем и Богом. Бог никогда не принуждает человека к чему-либо против его воли; Он желает, чтобы люди служили Ему по своей свободной воле (αὐτεξούσιον) и свободному произволению (αὐτοπροσίρετον). Бог не является царем и вождем тех, кто не берет своего креста и не идет за Ним (ср.: Мф 16:24), поскольку они — исчадия и рабы врага⁴. Человек должен самостоятельно сделать выбор в пользу Бога. Этот выбор предполагает соблюдение заповедей Божиих, а также борьбу со страстями и грехами.

¹ Eth. 13, 86–89.

² Hymn 44, 256–270.

³ В сердцевине этого учения — мысль о том, что для достижения обожения необходимо взаимодействие между Богом и свободной волей человека. Святые, как считает Иоанн Дамаскин, являются богами по благодати, но лишь благодаря свободному выбору собственной воли они «соединились с Богом... и стали по благодати тем, что Он есть по природе». Точное изложение православной веры. 4, 15, 13–18.

⁴ Hymn 43, 30–56.