

Д.И. Макаров

Учение св. Каллиста I, Патриарха Константинопольского, о Божественном Свете и Огне и его истоки в традиции афонского и студийского исихазма

Св. Каллист I, ученик св. Григория Синаита (ок. 1275–1346) и Патриарх Константинопольский (1350–1353, 1355–1364) — еще мало исследованная в богословском плане фигура. Вместе с тем, как отмечает А. Риго, Каллист является одним из важнейших представителей «синаитской» афонской исихастской традиции, названной так по имени его великого учителя¹. В данной статье мы предполагаем рассмотреть воззрения св. Каллиста о Свете и Огне как способах явления праведникам Самого Бога на примере центрального из опубликованных творений святителя — «Ста девяти глав о чистоте души»², а также указать на некоторые параллели и предысток этих идей в творениях св. Григория Синаита и св. Симеона Нового Богослова (949–1022), центрального представителя традиции исихазма студийского.

Полное заглавие источника — «Святейшего Патриарха Константинопольского кир Каллиста сто глав о чистоте души: как она мало-помалу очищается и возводится к созерцанию». Текст написан, согласно аргументации А. Риго, во время второго патриаршества Каллиста, т.е. между 1355–1364 гг.³ И хотя св. Каллист непосредственно цитирует лишь св. Иоанна Лествичника и св. Григория Богослова⁴, нетрудно обнаружить черты близости его идей с духовным учением св. Симеона Нового Богослова.

Для начала приведем перевод соответствующих глав св. Каллиста, в которых идет речь о Свете и Огне как способах явления самого Бога.

Как видно из глав 5, 7, 15, 16, первый из смыслов, в которых Каллист употребляет понятие «огонь», чисто метафорический — как *огонь* совершает то-то и то-то в мире чувственном, так и *душа* — в мире духовном:

«5. Ибо как огонь воспламеняется с помощью углей и древесины и благодаря им же сразу поднимается ввысь, так и душа благодаря соблюдению заповедей делает из себя собрание и скопление добродетелей, наподобие углей, воспламеняя и уничтожая во внутреннем человеке Божественным пламенем собственные скверны.

7. Однако угли, [брошенные] в огонь, согревают присутствующих, а тех, кто находится дальше, освещают и разгоняют сумрак ночи; те же мысленные угли души [о которых идет речь], внутреннего человека осеняют блеском, а внешнего соделывают пылающим. Так и на оного Моисея, имевшего пустынные угли того самого боговидения⁵, совершенно не могли взирать те, кто тогда беседовал с ним, по причине световидности и преизобилующего сияния славы лика его [— настолько сильных], что они нуждались еще и в покрывале (ср. Исх. 34, 30–35).

15. Как огню, вне всякого сомнения, свойственно жечь и светить, так и для души свойственно [бытие] по образу и по подобию. Благодаря бытию по образу душа соревнуется ангелам, а благодаря бытию по подобию уподобляется Богу, насколько [это] возможно, и прилепляется к Нему.

16. И кроме того, как огню свойственно подниматься в высоту по причине легкости, к тому же он активен и в высшей степени стремителен в движении, когда охватывает древесину⁶, так и душа, будучи [в какой-то момент] неподвижной, крылом рассудка производит [в себе] движение ввысь. Ибо [то, что] по образу, с легкостью восходит к [тому, что] по подобию, поскольку [то, что по подобию], будучи притягательным, притягивает [к себе то, что по образу], как и магнит — железо⁷.

Постепенно св. Каллист актуализирует и другие, более глубокие смыслы понятия «огонь». Так, в гл. 23 огнем называется видимое проявление сияния благодати Божией на лице Моисея после синайского богообщения:

«23. Прообразовательно был прославлен лик Моисея и, так сказать, блистательно преображен, ибо глаголавший к нему Бог явил черты лика его, блиставшие, словно молния, сиянием Духа, *подобными огню* (здесь и далее курсив в цитатах наш. — Д.М.)»⁸.

Наконец, в гл. 36, 37, 44 лексика огня и света описывает состояние как ума и души, так и тела подвижника-исихаста, достигшего при жизни обожения души (об этом см. чуть ниже) через восприятие нетварного Света Божия:

«36. В самом деле, как круг солнца источает свет лучей и, подобно вспышкам молнии, изводит, просвещая сразу всю землю, и в то же время своей теплотой полностью иссушает всякую влагу и зловоние, сам же при этом не оскверняется, так и ум, очищенный исполнением заповедей, становится *солнцевидным*, высушивая и уничтожая скверну души. Там-то [ум] отчетливо и усматривает (αὐγάζει) сей блаженный Свет, поскольку он уже воспринял как естественную и первую светлость [Божью], так и второе обновление⁹, которое ясно научает [его] мере бесстрастия.

37. Подобно это блаженное, а скорее, триблаженное (я имею в виду мысленное (νοερά)) трезвение души воде, «текущей [в жизнь вечную]» (Ин. 4, 14) и источающейся из глубины сердца. Ведь вода, изливающаяся из источника, заполняет источник, тогда как эта [вода], текущая оттуда, из сердца, и, так сказать, присноподвижно¹⁰

движимая Духом (ср. Ин. 4, 14), всего внутреннего человека исполняет Божественною росой и Духом, а внешнего соделывает *огне-видным*¹¹.

44. Ибо подобно тому, как свечной *фитиль*, будучи зажженным, вначале освещает тот дом, [где он находится,] мрачный и темный, а уже потом, когда огонь поглотит воск [свечи], словно [собственное] питание, благодаря свойству жечь пламя огня вновь восходит ввысь и освещает всех [присутствующих], так и душа, охваченная Божественною любовью, благодаря исполнению заповедей становится через Духа питанием для Сына Божия, как и Сам Он заповедал, говоря: «Моя пища есть творить волю (Ин. 4, 34) Отца Моего Небесного»; ибо воля и питание Отца заключаются в спасении верных»¹².

И здесь Каллист переходит ко второй части рассуждения — сравнению праведной души со светильником, который светится Божественным Светом:

«В самом деле, добрая душа — *фитиль* (ἑρवालῆς) Божественного Света, Который представляет Собой *силу и энергию Святого Духа*¹³; питание же [для] этого дара — согласие и сочетание добродетелей¹⁴. Тогда-то, стало быть, и испустили благоухание, согласно божественному Павлу (2 Кор. 2, 14–15; ср.: Песн. 4, 10), и аромат одеяний Христовых, и миро благовонное, и скопление яблок (ср. Песн. 2, 5), как возвещает любитель премудрости Соломон. Ибо как здесь питание огня, свеча, моментально со всей отчетливостью (ἐκφαντορικῶς) испускает свет ввысь, пока фитиль подпитывает [ее] собою¹⁵, а по [мере] убывания воска оный свет фитиля рассеивается в воздухе, так и душа, соединившаяся с Духом, располагает в качестве питания добрыми делами и простирается горь с помощью Божественного огня, как только [достигнет] сего единства, как и огонь [располагает] свечой. Когда же [душа] покидает тело, она не растворяется в воздухе, как огонь, но устремляется к бессмертию вкупе с Божественным Духом и вселяется в вечные обители, радуясь обителям праведников»¹⁶.

Вслед за тем св. Каллист вводит в текст одну из центральных тем православной аскетики и духовности — о *ранении* души любовью ко Христу:

«46. (...) Дело в том, что душа, раненная Божественной любовью (τῷ... ἔρωτι) ко Христу¹⁷, за Ним лишь и следует — как за своим Возлюбленным»¹⁸.

Необходимо отметить классическое раскрытие этой темы в 16-м (нумерация по SC) гимне Симеона Нового Богослова «О том, что одно лишь Божество является желанным и вожденным по природе; тот, кто причаствует Ему, уже стал причастником всех благ»:

*Ведь Он неуловим для всех, и миром невместим Он,
И Он — наижеланнейший превыше всего мира,
И Он же вожден в той мере, в коей превосходит
Все видимые сущие Тот Бог, Кто их соделал.
Поэтому и **ранен я** своей к Нему любовью (τῇ ἀγάπῃ)¹⁹.*

Из библейских мест, служащих к обоснованию данной темы, издатели приводят Песн. 2, 5: «...я изнемогаю от любви». Ср. 1 Ин. 4, 8: «...Бог есть любовь (ἀγάπη)». Типологически о сходном опыте говорит св. Григорий Палама в своем раннем «Слове на житие прп. Петра Афонского» (ок. 1332): «...душа, которую подгоняют *стрекала любви* (ἀγάπη), едва ли не насыщена самой стремительностью к предмету обожания, пусть даже и не окрылена...»²⁰ С другой стороны, само слово ἔρωс, использованное Каллистом, заставляет вспомнить о «Томлениях (ἔρωτες) Божественных гимнов» св. Симеона Нового Богослова²¹.

Далее огонь интерпретируется как прямое проявление *энергии Христа* (тождественной энергии Отца и Св. Духа) и недвусмысленно отождествляется с *Фаворским Светом*:

«51. Огонь сам по себе вовсе не смешивается и не соприкасается с материей; так же мне мысли и о том Божественном Огне, который заповедал нам Господь, согласно [сказанному]: «Огонь пришел Я низвести на землю...» (Лк. 12, 49). Ибо он несмешиваем и не восприимчив ко всякой скверне; вот потому-то ученики, увидев [огонь], сначала пали [ниц] из-за недостатка очищения, а затем, после совершенного очищения, стали также и причастниками славы этого Божественного огня, как неоскверненные сосуды»²².

Как отмечает Антонио Риго, анализируя учение Григория Синаита, состояние апостолов на Фаворе было еще «*эстатическим*», а не экстатическим, т.е. его требовалось превзойти в экстазе и любви к Богу²³. Точно о том же — о незавершенности духовного подъема избранных апостолов на горе Фавор — пишет и Феофан Никейский во Втором слове о Свете Фаворском²⁴.

Итак, если у св. Каллиста об этом можно только догадываться, то у Григория Синаита идет прямое сопоставление избранных апостолов с избранными пророками. При этом чуть ранее намечается, что пророк Илия был из числа «обученных *безмолвию* (исихии)»²⁵. Он воспринял в себя «*очистительный огонь*» силы Божией, то есть *огонь Св. Духа*²⁶. По сути, истоки истолкования Света Фаворского как Божественного Огня в той части традиции, что важна для Каллиста, также восходят к учению Григория Синаита.

В подтверждение этой мысли надо сказать, что тема огня была весьма важной для Синаита. Так, он пишет: «Молитва у новоначальных есть как бы *огонь радости* (πῦρ εὐφροσύνης), излучаемый сердцем...»²⁷ И в другом месте читаем, что действие (энергия) Св. Духа «...привлекает ум *огнем радости* (ἐν πυρὶ εὐφροσύνης)...»²⁸ Стало быть, речь во втором случае идет о таком опыте, который доступен уже новоначальным. Примечательно, что огнем св. Григорий называет как нетварное действие Духа (в последнем случае), так и тварное действие человеческого ума и воли (в предшествующей цитате). Мы видим, что и у Синаита образность, связанная с огнем, находила весьма разнообразное применение.

К этим мыслям св. Григория Синаита определенную параллель представляет собой строчка из 22-го гимна св. Симеона Нового Богослова:

Огнем и блеском делает меня любви бурление
(кипенье, τὸ ζέον)²⁹.

Здесь мы видим характерное и для афонских исихастов совмещение световых и огневых эпитетов, надо полагать, соотносящееся с природой самих описываемых реальностей, т.е. откровений Божиих, бывающих праведным людям.

Более того. Симеон говорит в 17-м гимне, что в келье ему постоянно сопутствует Сам Бог как Любовь.

Пребывая вовсе вне творений (сбой ритма в оригинале. — ДМ.),
Пребывает и со всеми:

*Ведь Она — **Огонь, сиянье,***

*Может «облаком» стать **Света*** (Мф. 17, 5)³⁰,

Содевается (ἀποτελεῖται) и солнцем³¹.

Т.е. явления Божии многообразны и не следуют какой-то предзаданной схеме. Симеон говорит о действиях любви:

Как огонь, мне душу греет

И воспламеняет сердце,

*Пробуждает же к **томлению** (πόθον)*

И к любви, чья цель — Создатель.

***Разожженного** ж изрядно,*

***Воспылавшего** душою —*

Светоносным озареньем

Облетает, окружая,

Испуская в мою душу

*Своего лучи **сиянья,***

Просветляет сразу ум мой

*И к высотам **созерцанья***

Ум любовь приготовляет,

Для начала сделав зрячим³².

Речь идет об открытии духовного зрения, отвержении духовных очей. Не это ли и означает «усматривание Божественного Света», о котором Каллист ведет речь в 36-й главе (см. перевод выше)? В отличие от Григория Синаита, разжжение Божественного Огня в душе связывается св. Симеоном исключительно с высшими духовными состояниями.

Наконец, как познал на опыте св. Симеон, бывает и так, что Бог промыслительно покидает душу, оставляя в ней *огонь* томления по Его благодати и великолепию:

Когда ж изведу, Кто есть, тотчас же отлетает,

***Огонь** оставив мне томленья (τοῦ... πόθου) к Свету благодати,*

Что не дает смеяться мне, взирать на человеков,

Томлением (πόθον) исполнившись о видимых предметах³³.

Здесь противопоставляются два томления. Ясно, что для монаха, отрешившегося от видимого мира, о втором томлении не может быть и речи.

Пророк же Илия был образцом добродетельной жизни и богосозерцания (наряду с Мелхиседеком³⁴) и для св. Максима Исповедни-

ка, ориентация на которого поздневизантийских исихастов очень существенна³⁵.

17-й гимн Симеона Нового Богослова позволяет глубже понять 53-ю главу св. Каллиста, ведь о том, о чем Каллист говорит как бы «снизу», с точки зрения души, св. Симеон говорит как бы «свыше», с позиции Бога. Приведем текст 53-й главы:

«53. Ибо как галька, если ударить ее о железо, изводит огонь³⁶, и с легкостью воспламеняется, подобно пламени, так и душа, постоянным *призыванием Иисуса* и памятью [о Нем], так сказать, ударяемая, непрестанно *воспламеняется* любовью к Богу благодаря постоянству призывания. После чего начинает испускать лучи, изводя [из себя], как и подобает, свою естественную славу, как и галька [при ударе] о железо, и в то же время *возвышается к Божественному сиянию*, по рассеянии вышеупомянутого покрывала и [вызванного] грехом стыда»³⁷.

«Призывание Иисуса» — традиционное не только в афонском исихазме, но и на более раннем этапе развития традиции, уже в X в., обозначение *молитвы Иисусовой*. В доказательство этого приведем мысль иеромонаха Луки Адиалипта (X в.), из «Слова увещательного к девственницам». Лука советует избегать дурных помыслов *призыванием Христа*³⁸. То, что именно внутренняя, умная, а затем умно-сердечная молитва, согласно многовековой исихастской традиции, представляет собой оружие против помыслов, кажется, не требует специальных доказательств.

С темой 53-й главы, отчасти «негативной», связана и тема главы 57-й:

«57. Страсти плоти возгораются, подобно огню. Ибо огонь, подступив к веществу³⁹, с легкостью возгорается, а по уничтожении этого вещества гаснет. Однако он остается внутренне на том же месте и, когда вновь сблизится [с веществом], снова возгорится. Так же мысли мне и о страстях: они покоятся и пребывают по видимости в бездействии, но как только чуть-чуть приблизятся, моментально разжигают пламя греха и удовольствие плоти. Пустынничество же, вне всякого сомнения, способно искоренить их»⁴⁰.

К этому тексту мы приведем параллель из того же «Слова увещательного...» Луки Адиалипта. Давая советы юной (судя по всему) инокине, Лука говорит о том, что нельзя касаться руками и собственного тела — ведь как прикасающийся к огню обжигается, так и это прикосновение может вызвать сильнейшее вожделение и попалить душу⁴¹. О том, что вожделение — страшная страсть и с ней трудно сражаться, пишет и сам Каллист в гл. 105⁴².

Дает Каллист — в 68-й главе — и общую теорию Преображения, своеобразно (но при этом вполне в духе Предания) истолковывая это таинственное событие:

«68. В самом деле, где преобразился Христос? На горе Фавор, утвердив (*ποιοῦμενος*)⁴³ свое местопребывание вне житейских волнений. Ибо, поднявшись на гору с учениками, Он преобразился во славе, показывая им естественную славу и светлость Божественно-

сти, а также располагая (ἔχων) Моисеем и Илией как свидетелями сего страшного таинства. [Он] учит нас посредством избранных [учеников] не посреди треволнений искать невидимое, так сказать, и недоступное для созерцания. Напротив (δὲ), надлежит нам посредством тяжелых трудов, пота и аскетических⁴⁴ сражений подняться на гору (я имею в виду ведение сущих)⁴⁵, заодно отринув от себя важнейшие плотские помышления или [даже] сами движения мысли и таким образом войдя в таинственный мрак, каковой представляет собой видение мира. Благодаря ему мы и преображаемся, как и подобает, [когда,] будучи восхищенными [горе] в самый момент молитвы, становимся вне плоти, как говорит Павел (ср. 2 Кор. 12, 2 — 3) и Иоанн, учитель Синайской горы — с тем, чтобы дивиться и поражаться: произошло ли это изумительное видение внутри тела — или же вне его?⁴⁶

Мысль о необходимости для спасения души аскетики, следования «узким путем» (Мф. 7, 13 — 14) нашла в этих строках свое классическое выражение.

В заключительных главах резюмируется и обогащается новыми гранями сказанное прежде — будь то об опасности бесовских соблазнов или о целостности озарения души и тела Светом Божиим:

«88. Ибо душа, будучи простой [по существу], быстро навывает поспешать к свету, поскольку она родственна ему как [ничто] мысленное и нематериальное, так что в силу этого бес, будучи не в силах соблазнить душу иным способом, коварно превращается в свет, чтобы быть радостно принятым [душой] по причине мнимой чистоты и чтобы воспринимающий очищение вместо света воспринял тьму.

103. (...)В том-то ведь и дело, что ум, будучи всецело объят Духом, разжигает в горнице души *Божественный огонь* и тотчас же *вся наша глиняная статуя* (ср. Притч. 26, 23; Откр. 2, 27), будучи воспламенена блистательностью сего Божественного Света, да так, что и сами кости становятся умощенными елеем благодати, всецело воспевают Богу, восклицая: «Все кости мои скажут: «Господи! Господи! кто подобен Тебе...?»» (Пс. 34, 10).

109. [Заключительные слова источника:] Дело в том, что как нечто⁴⁷, приблизившись к огню, тотчас же сгорает дотла, так и страстной помысел сжигается Божественным Огнем и исчезает, подобно праху, благодаря блистательности Божественного Света и озарению этим Светом⁴⁸.

Комментируя гл. 103, следует подчеркнуть, что Каллист, как подлинный исихаст, ставит акцент на единстве души и тела человека в деле христианского подвига. Человеческая природа в ее целокупности (верховодствуемая душой) понимается и Симеоном Новым Богословом как *материя* для действия (упорядочивающего, освящающего и обоживающего) нетварной энергии Божией. Ведь ясно, что видимые окружающим *дела* веры совершаются как в душе, так и в теле и с помощью тела. Об этом Симеон и говорит чуть дальше: будучи вверженным в светильник души (через *фитиль* (Ἐρωαλλίς;

то же слово, что и у Каллиста) ума), Божественный огонь освещает (*καταφωτίζον*) и душу, и весь телесный дом (акцент, как и в других Гимнах, делается именно на целостности и всеохватности этого процесса озарения)⁴⁹. Анализируемый Каллистом духовный опыт, по нашему мнению, органично вписывается в единую традицию со св. Симеоном Новым Богословом и св. Григорием Паламой⁵⁰. У истоков этой традиции необходимо выделить грандиозную фигуру св. Пс.-Макария Египетского, во многом продолжавшего иудейские традиции мистицизма славы Божией⁵¹. Хотя нельзя не обращать внимания и на различия: как указывает А. Риго, ссылки на Свет Божий как на Свет именно Фаворский в монашеской литературе IV–XIII вв. в целом отнюдь не были преобладающими; лишь в 1318 г. св. Феолит Филадельфийский произносит свою важную проповедь на Преображение, которая возвращается к тематике св. Иоанна Дамаскина и св. Никиты Стифата⁵². Зато в 30-70-е гг. XIV в., во время расцвета монашеской жизни в Великой Лавре св. Афанасия Афонского и ее окрестностях⁵³, а затем в Парории, на Руси и Балканах в целом, тематика эта становится определяющей для богословской мысли Православной Церкви⁵⁴. Отметим, в частности, глубокие и своеобразные высказывания о Преображении Иоанна VI Кантакузина⁵⁵.

Итак, во-первых, чисто в количественном отношении почти 15 % глав (16: 109) посвящено теме Божественного Огня и Света. Во-вторых, эта тема, как мы видели, рассматривается св. Каллистом многообразно. Огонь — это и манифестация внутренней молитвенной и подвижнической деятельности души, и форма явления Божественного Света, т.е. (согласно исихастскому учению) Самого Бога. При более внимательном прочтении «Ста девяти глав» становится видна глубокая укорененность идей Каллиста в наследии его учителя, св. Григория Синаита (это касается и ключевой идеи отождествления Фаворского Света и Божественного Огня из Лк. 12, 49), а в более глубокой перспективе — и в наследии таких великих святых, как Григорий Палама и Симеон Новый Богослов.

Завершить работу хотелось бы цитатой из св. Симеона Нового Богослова, который характерным образом развивает Мф. 5, 8 и говорит, что Бог:

*Чистых сердцем ублажает,
Говоря, что в здешней жизни (ἐνταῦθα)
Таковые **Бога узрят**⁵⁶.*

Данные слова показывают, что в глубинном смысле мы, конечно, можем именовать св. Симеона *исихастом* — ведь перед нами самое что ни на есть определение исихазма, по И. Мейендорфу!⁵⁷ И это прекрасно осознавали представители афонской исихастской традиции.

- 1 *Rigo A.* La Trasfigurazione di Cristo sul monte Tabor nelle opere di Gregorio il Sinaita // Il Cristo Trasfigurato nella tradizione spirituale ortodossa. Atti del XV Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa / A cura di S. Chiala, L. Cremaschi e A. Mainardi, monaci di Bose. Bose, 2008. P. 291. О «паламитской» и «синаитской» традициях в афонском исихазме XIV–XV вв. см.: *Podskalsky G.* Il metropolita Cipriano di Kiev / Mosca e la comparsa dell'esiscismo in Russia // *Amore del Bello. Studi sulla Filocalia.* Magnano, 1991. P. 208; cf.: *Boularand E., S.J.* Gregoire Palamas et la "Defense des saints hésychastes". A propos d'un livre recent [Meyendorff 1959] // *Revue d'ascetique et de mystique.* 1960. 36e annee. Nr. 141. P. 233, 235, 236.
- 2 См. критическое издание с введением, комментариями и итальянским переводом: *Rigo A.* Callisto I Patriarca, I 100 (109) Capitoli sulla purezza dell'anima. Introduzione, edizione e traduzione // *Byz.* 2010. V. 80. P. 333 — 409; см. также: *Idem.* I Capitoli sulla purezza dell'anima del patriarca Callisto I // *BZ.* 2007. Bd. 100/2. P. 779 — 784.
- 3 Древнейшая рукопись — Matsouki, Ecclesiae S. Parasceuae — восходит к 60-м гг. XIV в. См.: *Idem.* Callisto I... P. 334, 343.
- 4 *Ibid.* P. 336.
- 5 Т.е. синайского.
- 6 Или «материю» (τὴν ὕλην).
- 7 *Ibid.* P. 348, 352 — 354.
- 8 *Ibid.* P. 356.
- 9 Или «воссоздание» (τὴν... ἀνάπλασιν).
- 10 Или «постоянно» (ἀεικινήτως).
- 11 В Житии св. Григория Синаита Каллист подчеркивает, что Григорий *воспламенился* в душе и сердце действием энергии Св. Духа (*Καλλιστ I, патриарх Константинополя.* Житие и деятельность иже во святых отца нашего Григория Синаита / Введ., крит. изд. греч. текста и рус. пер. подг. Х.-Ф. Байер. Екатеринбург, 2006. С. 132). Таким образом, общую теорию исихастской жизни Каллист раскрывает и на конкретном примере своего старца.
- 12 *Rigo A.* Callisto I... P. 364, 368.
- 13 О том, что ум просвещается и воспринимает энергию благодати Св. Духа, Каллист говорит и в Житии св. Григория Синаита со ссылкой на поучения старца (*Καλλιστ I, патриарх Константинополя.* Житие... С. 174). Нет необходимости доказывать, что это — общее место паламитской традиции. См., например, в «Похвальном слове Пресвятой Богородице» Феофана Никейского (70-е гг. XIV в.): *Theophanes Nicaenus* († 1381). *Sermo in Sanctissimam Deiparam* / Ed. M. Jugie, AA. Romae, 1935. (Lateranum, 1). P. 188.5-10, ср. p. 190.4.
- 14 Ср. в гимнах Симеона Нового Богослова о субстрате добродетелей в душе. Например, в 22-м гимне:
*Ведь добродетели души материи подобны,
С которой сочетается Божественный Свет Духа,
С субстратной же материей согласно именуясь*
(досл. «с субстратом материи», τὸ ὑποκείμενον τῆς ὕλης) —
Ведь собственного имени ему не дали люди. (SC. 174. P. 184.176-179).
- 15 *παινομένης τῆς θρωαλλίδος.* Переводим средним залогом с учетом перевода А. Риго (alimentata dallo stoppino — *Ibid.* P. 369).
- 16 *Ibid.* P. 368 — 370.
- 17 Ср. прежде всего: *Καλλιστ I, патриарх Константинополя.* Житие... С. 132, 134.
- 18 *Rigo A.* Callisto I... P. 370.
- 19 Пер. наш по: *Symeon le Nouveau Théologien.* Hymnes 16 — 40 / Texte crit. par J. Koder; trad. et notes par L. Neyrand. Paris, 1971. (SC, 174). P. 10.5-9.
- 20 *Св. Григорий Палама.* Слово на житие прп. Петра Афонского, 39 / Пер. А.Ю. Волчекевич и А.О. Крюковой. Святая гора Афон, 2007. С. 114 — 115 (греч./ рус.). Образ крыла отсылает к «Федру» Платона (246 d — e), где

- говорится о близости этой части тела птиц к миру богов (см. комментарий переводчиков 153 на с. 115–117).
- 21 Точный заголовок собрания Гимнов в рукописях: «Томления Божественных гимнов святого и великого отца нашего Симеона, нового среди богословов». Затем идет Предисловие св. Никиты Стифата; время составления собрания определяют как 1035 — до 1054 гг., ближе к началу указанного периода (Koder J. Der Titel der Hymnensammlung des Symeon Neos Theologos // *Χρυσῆ Πύλα* — Златая врата. Essays presented to Ihor Ševčenko on his eightieth birthday by his colleagues and students / Ed. P. Schreiner and O. Strakhov. Cambridge (Mass.), 2002. P. 215). Отметим, что эта работа упущена из виду в: Исихазм. Аннотированная библиография / Под общей и научной ред. С.С. Хоружего. М., 2004 (см. индекс авторов на с. 876). Похоже, что автор заголовка — св. Никита (подробности см. в указанной работе Й. Кодера).
 - 22 *Rigo A. Callisto L.* P. 372. Эта идея восходит к 4 главе «Слова на Преображение» св. Григория Синаита. См.: *Balfour D. Saint Gregory the Sinaite: Discourse on the Transfiguration. First critical edition, with English translation and commentary // Θεολογία*. 1981. Т. 52. P. 648.4.54–56. Как поясняет Григорий Синаит, Моисей и Илия были более боговидны, чем все остальные праведники Ветхого Завета (Ibid. P. 648.4.59–64, особ. стр. 59–61).
 - 23 *Rigo A. La Trasfigurazione...* P. 288). Вопреки Байеру (см. его комментарии в: *Beyer H.-V. Georgios [sic вместо требуемого Gregorios] Sinaites Werke. Synoptische Ausgabe mit beigegebener deutscher Übersetzung (Edition) // Byzantinoslavica*. 2008. V. LXVI), Риго справедливо подчеркивает отход Синаита от школы Евагрия, негативно оценивавшей экстаз, и близость нашего автора свв. Григорию Нисскому, Ареопажиту и Максиму Исповеднику (*Rigo A. La Trasfigurazione...* P. 289, 290).
 - 24 См.: Makarov D. Some Notes on the Notions of Synergy and Interpenetration in Theophanes of Nicaea // *Studia Patristica*. V. LI / Ed. A. Brent et al. Leuven — Paris — Walpole, MA, 2011. P. 205 — 216, esp. 205, 207 — 208, 210 — 211, 213. Ср.: S. Greg. Pal. Tomus hagioreticus (1340) // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμῆ Συγγράμματα / Елц. Π.Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη*, 1966 (2-е изд., 1994). Т. 2. Σελ. 571.19–21; S. Max. Conf. Liber amb. // PG. 91. 1076CD.
 - 25 *Balfour D. Saint Gregory...* P. 648.5.72.
 - 26 Ibid. P. 648.5.73–74; 650.6.91–92.
 - 27 *Gregorii Sinaitae Capita de ascési per acrostichidem*, 113 // PG. 150. 1277D; Он же. Весьма полезные главы... Гл. 113 // *Прен. Григорий Синаит*. Творения / Пер. с греч. еп. Вениамина (Милова). М., 1999. С. 53.
 - 28 *Ejusdem De quietudine...* 1313A; *Прен. Григорий Синаит*. О безмолвии и двух образах молитвы, в 15 главах. Гл. 1 // Там же. С. 94.
 - 29 SC 174. P. 184.171.
 - 30 Аллюзия на евангельский рассказ о Преображении.
 - 31 Ibid. P. 36.323–327.
 - 32 Ibid. P. 36.328–341.
 - 33 Гимн 18: Ibid. P. 80.83–86.
 - 34 *Беневиц ГИ*. Логос Мелхиседека. Экзегеза и парадигма обожения у прп. Максима Исповедника // *Вестник Русской Христианской Гуманитарной академии*. СПб., 2011. Т. 12. Вып. 1. С. 190–197; *Макаров ДИ*. Образ св. Мелхиседека в «Похвальном слове Пресвятой Богородице» Феофана Никейского // *Вестник Екатеринбургской духовной семинарии*. Екатеринбург, 2011. Вып. 2. С. 26–36; и др.
 - 35 Andia Y. de. Transfiguration et théologie négative chez Maxime le Confesseur et Denys l'Aréopagite // *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident / Éd. Y. de Andia*. Paris, 1997. P. 319.
 - 36 Этот же образ гальки встречается в: *Каллист I, патриарх Константинополя*. Житие... С. 174.
 - 37 *Rigo A. Callisto L.* P. 374.

- 38 *Idem*. Un autore spirituale sconosciuto del X secolo: Luca Adialeiptos // Byz. 2008. V. 78. P. 343.13. Время жизни автора — после 843 (один из трудов в рукописях посвящен защите св. икон) и до XI в. (дата древнейшей рукописи). В рукописях ему приписывают 30 аскетических творений (например, «Душеполезные главы с акростихом», «Об отречении и молитве» и т.д.). Сами названия напоминают св. Григория Синаита и вообще монашескую традицию. (См.: *Ibid.* P. 306 sq.). Ср. в псевдосимеоновском «Методе священной молитвы и внимания» (скорее всего, вторая треть XIII в.): *Hausberr I, S.J.* La Methode de l'oraison hesychaste. Roma, 1927. P. 165.8-10 (о призывании).
- 39 Или «к дровам», «к древесине». *Веществу* по отношению к невестественному Свету Божию уподобляет человеческие души св. Симеон Новый Богослов в 30-м гимне (SC. 174. P. 342 — 344). Ср.: *Ibid.* P. 348.116-127; 350.138; 374.505-515; 376.527-528.
- 40 *Rigo A. Callisto I...* P. 374 — 376.
- 41 *Idem*. Un autore... P. 335.9.
- 42 *Idem*. Callisto I... P. 402.
- 43 Ср. перевод А. Риго: *dopo avere stabilito...* (*Ibid.* P. 381). Интерпретирующий перевод был бы: «отдалив (оградив) Свое местопребывание от...»
- 44 Досл. «атлетических». Сама эта мысль о необходимости аскезы, подвига также предельно отчетливо выражена у Григория Синаита: «Всякая телесная и духовная деятельность, не имеющая болезненности и труда, не приносит ее проходящему никакого — ни телесного, ни духовного — плода, потому что Царство Небесное, сказал Господь, с принуждением воспринимается, *и употребляющие усилие восхищают его* (Мф. 11, 12)» (*Gregorii Sinaitae De quietudine...* // PG. 150. 1328A; *Преп. Григорий Синаит.* О безмолвии и двух образах молитвы, в 15 главах. Гл. 14 // Творения. С. 110).
- 45 С этого призыва начинается Слово на Преображение св. Григория Синаита. Григорий призывает слушателей взойти на мысленную гору (*Balfour D. Saint Gregory...* P. 644.1.7-8), подобно св. Феолиту Филадельфийскому (MD 5.2.17-20 Sinkewicz). С этой горы надо взойти *выше* — на вышнюю гору Господню, где можно увидеть Христа Преображенного и трех избранных учеников (*Balfour D. Saint Gregory...* P. 644.2.16-20), а также всех любителей такого рода зрелищ (*Ibid.* P. 644.2.20 f.). У Каллиста, как мы видели, этому соответствует «вхождение в таинственный мрак».
- 46 *Rigo A. Callisto I...* P. 380 — 382. Отождествление цитаты из Лествичника см.: *Ibid.* P. 382. n. 70.
- 47 Некая материальная вещь.
- 48 *Ibid.* P. 394, 400, 406.
- 49 SC. 174. P. 346.78-86, 358.265-274; 376.543 — 378.555; рус. пер., с. 17, 19, 23; и др. места. Митр. Иларион (Алфеев) подчеркивает важность этого — холистического — аспекта антропологии св. Симеона (*Alfeev I. Il tema della Luce Divina in Simeone il Nuovo Teologo // Il Cristo Trasfigurato...* P. 238, 243).
- 50 Отличие же от св. Григория Синаита и Григория Паламы видно в том, что св. Симеон Новый Богослов уделяет меньше места библейским повествованиям о Свете Божиим — и прежде всего рассказу о Преображении (*Alfeev I. Il tema...* P. 224). В этом принципиальное расхождение св. Симеона со св. Григорием Синаитом, для которого Свет Божий — прежде всего Свет Фаворский (*Rigo A. La Trasfigurazione...* P. 290).
- 51 Об исихазме см. работы А. Риго. Ср.: *Polemis I.* Theophanes of Nicaea: His Life and Work. Wien, 1996. (Wiener Byzantinische Studien, XX). P. 43, n. 55; *Perczel I.* Saint Symeon the New Theologian and the Theology of the Divine Substance // *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae.* 2001. V. 41. P. 140–143. О связях византийского исихазма XIV в. с традициями иудейского мистицизма см. особенно: *Orlov A., Golitzin A.* “Many Lamps Are

- Lightened from the One”: Paradigms of the Transformational Vision in the Macarian Homilies // *Scrinium*. SPb., 2007. Т. 3. Theophaneia School. Jewish Roots of Eastern Christian Spirituality / Ed. B. Lourié and A. Orlov. P. 213 – 229, esp. 219 – 223.
- 52 *Rigo A.* La Trasfigurazione... P. 291; издание текста см.: *Theoleptos of Philadelpheia*. The Monastic Discourses. A Critical Edition, Translation, and Study by R.E. Sinkewicz, C.S.B. Toronto, 1992. P. 186–191 (греч./англ.); недавний рус. пер.: *Пржегорлинский А., свящ.* Византийская Церковь на рубеже XIII–XIV вв. Деятельность и наследие св. Феолипта, митрополита Филадельфийского. СПб., 2011. (ВВ). С. 213–217.
- 53 *Rigo A.* Gregorio il Sinaita // *Théologie byzantine et sa Tradition*. Т. II (XIIIe – XIXe s.) / Sous la dir. de C.G. Conticello, V. Conticello. Turnhout, 2002. P. 58.
- 54 Из почти 50 византийских гомилий на Преображение (ВНГ 1974s – 2000) почти треть приходится на конец XIII – начало XV вв. (Ibid. P. 88).
- 55 Теме Преображения посвящено большинство его работ, однако в плане истории идей хочется прежде всего обратить внимание на следующее место: PG. 154. 460D – 461A.
- 56 SC. 174. P. 50.525-527.
- 57 *Meyendorff J.* Spiritual Trends in Byzantium in the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries // *Art et société à Byzance sous les Paléologues*. Venise, 1971. P. 57–58.