

## SEMINARIUM

**Ксенія КУЧЕРОВА**

### МІСТИКА СИМЕОНА НОВОГО БОГОСЛОВА

Преподобний Симеон Новий Богослов є надзвичайно цікавою постаттю на полі візантійської містики середнього періоду – фактично, він є єдиною такою постаттю. Його можна назвати одним з духовних предків Григорія Палами, після Діонісія Ареопагіта та Максима Сповідника. Його вплив на Паламу є безпосереднім. У свою чергу, сам Симеон використовує загальноприйнятні терміни та ідеї вчення Діонісія, хоча безпосереднє його знайомство з текстами Ареопагітик довести важко. В усякому разі, містична філософія Симеона передбачила ісихазм XIV ст. та підготувала для нього шлях, при цьому повторюючи та закріплюючи досвід раніших подвижників [14, с.238].

Унікальною є особливість викладу свого вчення Симеоном, його надзвичайна увага до особистого містичного досвіду, в описах якого є чимало загальних ознак містичного досвіду (невимовність і екстатичність, інтуїтивність, бездіяльність, любов до Бога), його багата метафорика, насичені описи та жива мова людини, що безпосередньо пережила зустріч з Божественним та непізнаваним. Вирізняє Нового Богослова і відсутність чіткого вчення, однозначної термінології та струнких логічних побудов. Але це зовсім не применшує значення його містики, а навпаки, додає цікавості й незвичності серед виважених теорій Діонісія та Палами.

#### 1.1. Життя та твори преподобного Симеона

Перш ніж перейти до розгляду основ вчення Симеона Нового Богослова, зупинимося на стислому викладі його біографії та творчого спадку.

Щодо біографічних відомостей про пр. Симеона основним джерелом є, по-перше, самі його творіння, які є виразно автобіографічними та відвертими, по-друге, житіє, написане його учнем Никитою Стифатом, виконане у класичних традиціях візантійських життєписів. У цьому житії не можна не відзначити деяку стилізацію образу преподобного, пом'якшення суперечливих моментів творчості. Тим ціннішими виглядають твори самого Симеона.

Симеон Новий Богослов народився у 949 р. (за менш поширеною версією – у 956 р.) в містечку Галаті в Малій Азії, в багатій і впливовій сім'ї. У юному віці батько відвіз Симеона у Константинополь для навчання. Симеон мав можливість згодом вступити на імператорську службу, але відмовився від представлення імператору та продовження навчання після закінчення базового. Проте певний час при дворі він провів як член синкліта. Скоріше за все, під впливом читання духовної літератури Симеон відчув неповноцінність свого тодішнього життя та почав шукати наставника, який міг би допомогти йому прийти до Бога. Такого наставника і вчителя він зрештою знаходить в особі Симеона Благоговійного, простого монаха Студійського монастиря, який, проте, володів глибоким духовним досвідом і зміг стати юному подвижнику справжнім духовним батьком. Симеон дедалі більше вдосконалювався у праведному житті, і якимось під час нічного моління його спіткало перше містичне бачення світла. Однак проходить ще певний час, перш ніж він у віці приблизно 27 років поступає послушником у Студійський монастир. Сам факт його вступу в монастир говорить про те, що, ймовірно, він розділяв упередження тогочасного чернецтва проти навчання після 18 років, яке вважалося шкідливим і небезпечним [20, с.310-311]. (Така засторога проти світського навчання загалом та філософії зокрема зберігається і в часи Палами.) Вступу передуює друге видіння, яке Симеон метафорично описує у другому Слові подяки.

Однак у цьому місці він перебуває недовго: надто сильний його зв'язок зі своїм вчителем та ревні аскетичні подвиги бентежать ігумена та братію, що зрештою призводить до вигнання Симеона. (Типова загалом ситуація конфлікту харизматичних старців та офіційної влади в особі ігумена). Постриження в монахи відбувається вже в монастирі св. Мамаса. Там Симеон веде благочестиве життя у молитві, ісихії та неодноразовому спогляданні Божественного світла. Симеон стає відомим у Константинополі своєю святістю і мудрістю. Після двох років,

проведених в обителі, його обирають ігуменом (у 980 чи 988 р.). Рукопокладання також супроводжується видінням світла. Зі слів самого преподобного видно, як важко йому насправді давався цей духовний шлях, як непросто було здобувати пізніші видіння світла після легкості перших, як він наштотувався на нерозуміння ченців, з якими він лише щиро хотів поділитися радістю одкровення, як «братолюбний злидар», використовуючи слідом за В. Кривошеїним власний образ самого Симеона, прагне, щоб всі його товариші також отримали чудовий скарб<sup>1</sup>.

Симеон підіймає монастир св. Мамаса із занепаду як у матеріальному, так і в духовному плані, намагається встановити особистий зв'язок з ченцями. Він спонукає братію до спільних подвигів. Симеон як ігумен гостро переживає власну відповідальність за кожного, проте переконаний, що у проповідях та вченні надихається Святим Духом. Гарячі проповіді, що закликають до містичного єднання з Христом та споглядання Божественного світла, стверджують любов як головну заповідь, дали свої плоди у вигляді притоку нових подвижників. Однак не всі могли сприйняти категоричні та полемічні заяви Симеона, його ідеал здавався багатьом недосяжним – а він же пропагував його як цілком звичайний і всім доступний. Ворожість викликає його акцент на містичному переживанні, до якого відбувається ніби природний перехід від аскетичних настанов [15, с. 45]. Але попри напружену атмосферу в монастирі та спроби вигнання, Симеон перебував ігуменом до 1005 р., після чого пішов у затвор. Однак і там він не знайшов спокою: Стефан, колишній митрополит Нікомідійський, відкрито виступив проти Симеона, звинувативши його в надмірному вшануванні пам'яті померлого вже старця Симеона Благоговійного, якому Симеон щороку правив пишну службу, підтримуваний численними прихильниками старця. В цьому конфлікті вбачаємо зіткнення схоластичного, книжного, формально правильного, проте «мертвого» богослов'я освіченого і красномовного дипломата та живого богослов'я, яке просякнуте Духом та стверджує одкровення Боже у містичному досвіді. Тут, можливо, мала місце і заздрість. Але загалом суперечка є не стільки догматичною, скільки духовною.

<sup>1</sup> Слово 89 у виданні: Слова пренодобного Симеона Нового Богослова. Части 1, 2. – М.: Правило веры, 2001. За новою нумерацією Sources Chretiennes (далі – SC) – 34-те катехізичне.

Приводом для продовження конфлікту виступило питання Стефана про те, як Симеон відділяє Сина від Отця, думкою чи ділом. Цим мудрець, очевидно, хотів показати неосвіченість преподобного. Проте Симеон дає ґрунтовну письмову відповідь у віршованому гімні 59<sup>2</sup>, в якому, зокрема, різко засуджує тих, хто сміє роздумувати на божественні теми, не володіючи містичними дарами. Митрополит не пробачив такого відвертого образливого натяку та посприяв вигнанню Симеона з обителі св. Мамаса у 1009 р. Решту життя Симеон провів при храмі св. Марини, де заснував невеликий монастир і відмовився повертатися назад навіть коли пристрасті вщухли [11, с.33-36]. Згідно з Житєм, Симеон отримав багато духовних дарів, у тому числі й чудо творення, а день смерті (12 березня 1022 р.) був йому відкритий завчасно. Тож бачимо, що містичне внутрішнє життя Симеона не припинялося до останніх його днів.

Багата творча спадщина Симеона Нового Богослова була опублікована лише у середині ХХ ст. у французькій серії «Sources chretiennes». До того довгий час твори пр. Симеона були відомі лише у перекладі на новогрецьку Діонісія Загорейського (1790), що є радше переказом. Переклад на російську, здійснений єпископом Феофаном Затворником з Діонісія наприкінці ХІХ ст., тоді взагалі постає переказом переказу. Відомий також раніше виконаний переклад Паїсія Величковського на слов'янську (кінець ХVІІІ ст.).

Творіння пр. Симеона включають у себе:

- «Богословські Слова» – три трактати, присвячені єдності Святої Трійці, викладено також вчення по Бога як про світло, доступне до причастя;

- «Моральні Слова» – книга про етику, що складається з 15-ти Слів на різноманітну тематику і укладена, скоріше за все, Никитою Стифатом;

- «Катехізичні слова» – 34 Слова («Оглашення»), звернені до монахів, виголошені під час ігуменства в монастирі св. Мамаса. У традиційну форму Симеон вкладає містичний та споглядальний зміст;

- дві Подяки, що містять містичну автобіографію та описи видінь світла;

- «Глави» – збірка з трьох частин: 100 «практичних і богословських» глав, 25 «умоглядних і богословських» і 100 «богословських і практич-

---

<sup>2</sup> У SC – 21.

них». Це звід святоотецького богослов'я і аскетички, викладений у традиційному для чернецької писемності жанрі коротких записів;

- «Гімни» - унікальне творіння, що точніше перекладається як «Гімни Божественної любові» – 58 віршованих гімнів, написаних вільно і невимушено, центральною темою яких є видіння Божественного світла. Це найоригінальніша частина спадщини Симеона, в якій поетичні образи слугують для вираження особистого християнського споглядання і духовного досвіду [20, с.312];

- чотири «Послання» [11, с.38-43].

Часто пр. Симеону приписують і авторство невеликого тексту про «метод священної молитви і уваги», або ж «Слово про три образи уваги і молитви» – під такою назвою він увійшов у переклад Діонісія, а згодом і Феофана. На цей текст при описі вчення Симеона посилаються П. Мінін, В. Лосський, В. Кривошеїн (у ранніх творах), однак той же В. Кривошеїн пізніше вже заперечує автентичність тексту, спираючись на паукову критику [15, с.87-88].

## 1.2. Теологія та антропологія у вченні Симеона Нового Богослова

Основною ідеєю всього богослов'я Симеона Нового Богослова є думка про те, що справжня християнська віра передбачає неодмінний досвід особистого спілкування з Богом. Щоб краще зрозуміти, яким чином Симеон вважав за можливе обоження людини, розглянемо деякі аспекти його теології та антропології.

### 1.2.1. Теологія

Церква дала Симеону титул «Нового Богослова», що не є випадковим. Таке найменування поставило його в один ряд з двома дуже значимими духовними авторами. Перший – святий Йоан Богослов, наймістичніший з чотирьох євангелістів. Другий – святий Григорій Богослов (Назіанзин), автор споглядальних поем. Симеон встає у цей ряд як ще один містичний співець, що натхненно описує єднання з Богом. Навіть якщо спочатку це ім'я дали йому вороги, бажаючи принизити (бо звинувачення у вигадуванні «нової» догматики у консервативному візантійському середовищі мало сприйматися дуже серйозно), але, як це часто буває, прихильники пр. Симеона наділили його іншим, високим сенсом – «новий» як оновник апостольського життя, який не вигадує нові істини, а відновлює старі, що в марноті сучасного йому світу

подекуди й забулися [15, с.72]. Дослідники погоджуються що в такому найменуванні бачимо підтвердження погляду на містику у християнській традиції як на вершину всякого богослов'я, як на невід'ємну її частину [20, с.310].

Сама теологія Симеона ґрунтується цілком на святоотецьких засадах. Симеон заперечував всяке протиріччя між своїм вченням та церковним переданням, стверджуючи, що не говорить нічого нового, чого нема в Писанні чи у Святих Отців. Так, він наголошує на важливості вивчення Писання та церковних догматів, що роблять його більш зрозумілим [15, с.187]. Це необхідно для пізнання Пресвятої Трійці, віра в яку ґрунтується на Писанні і є цілком традиційною: «Бо єдиний Бог – Трійця Свята, Передвічна Сутність, єдина в трьох Особах і трьох Іпостасях, нерозлучних і нероздільних, одне ество, одна слава, одна сила і одна воля. Вона одна Творителька всього»<sup>3</sup>. Але самого читання недостатньо, слід своїм життям виконувати християнські віри і настанови. Симеон вважав, що власне богословствувати може лише той, хто має в собі Духа Святого і Христа, хто просвітлений Божим Світлом [11, с. 25]. Симеон часто спрямовує критику проти схоластичного (хоча він і не живає цього слова), книжного богослов'я, яке є якраз тим традиціоналізмом, який Я. Пелікан називає «мертвою вірою живих» на протигагу традиції як живій вірі мертвих, зв'язку з попередніми поколіннями [28, с.93].

Важливим богословським моментом є така спільна тема багатьох авторів, як непізнаваність Бога. Симеон часто каже, що ми можемо знати лише те, що Бог є, а не який Він є, бо Він недосяжний і недоступний для нас. Проте стверджує він і протилежне, що цей недосяжний Бог частково відкривається нам у свої проявах, на заваді пізнанню тут можуть стати лише наші гріхи. Враховуючи все сказане про пізнаваність/непізнаваність християнського Бога у попередніх розділах, навряд чи така «парадоксальність» когось здивує, хоча Симеон і є мабуть найбільш суперечливим у своїх висловлюваннях. Як ми вже зазначали, струнка термінологія сутності й енергій, яка сформується пізніше у Григорія Палами, у преподобного відсутня. Тому пояснення поняття «сутності» в творах Симеона потребує особливої уваги.

<sup>3</sup> Гімн 34. Тут і далі цит. за виданням: Симеон Новий Богослов. Божественные гимны преподобного Симеона Нового Богослова. Нижний Новгород: Братство св. Александра Невского, 1993.

Термін «сутність» (ουσία) Симеон вживає як до сутності тварних речей, так і для Божої сутності. Тварна сутність позначає і людей, і янголів, і душу, і тіло. Однак Божественна сутність, нетварна і непізнана, докорінно відрізняється від цих сутностей, і у Симеона є сумніви, чи можна взагалі застосовувати це слово до Бога: «Бо вище за природу і всяку сутність весь Ти Сам Бог мій і Творець»<sup>4</sup>. В. Кривошеїн у розробці цієї проблеми виділяє три види вживання поняття у Симеона. «За сутністю» стосується Трійці, її буття та Іпостасей, в значенні «дійсно», «реально», «за буттям». Сутність Трійці реально одна, це три світла, які в той же час є єдиним світлом (згадаймо «Світла від Світла...» із Символу Віри). Друге вживання: «сутність» описує властивість Бога бути непізнаним, при тому все ж пізнаватися людьми, давати їм змогу сутнісно зливатися з Ним. – і за енергією, і за сутністю. Проте в інших місцях Гімнів Симеон говорить: «Між тим і язик мій знаходить труднощі в словах, і розум мій хоча і бачить що коїться, та не може пояснити. Він бачить і хоче висловити, але не знаходить слів, тому що споглядає невидиме, цілковито безвидне, цілковито просте, нескладне і безмежне. Бо він не бачить ні жодного початку, ні кінця, ні середини цілковито не помічає; і як він висловить те, що бачить? Бачиться ж, гадаю я, дещо сукупно ціле, але жодним чином не в самій сутності своїй, а через причастя»<sup>5</sup>. За співпричастям відбувається обоження. Напевно, йдеться про те, що хоча Божа сутність присутня у прояві енергій – бо вони походять від неї – і пронизує нас, проте все ж не сама непізнана сутність, а її прояв. Третій термін, «сутнісно», показує яким чином відбувається єднання людини з Богом, і означає глибоку співпричетність нас до Бога. Сутнісно присутній у нас Святий Дух, сутнісно ми приймаємо в себе Святі Дари Євхаристії, здобуваючи і чуттєве, і розумове обоження, повніше за символічні описи причастя у Арєопагіта [16]. Що характерно, у більшості текстів Симеон однаково стверджує непізнаність як сутності, так і енергій Божих – навіть прояви Бога неможливо пізнати до кінця, адже вони є нескінченними.

Найбільш неузгодженою є термінологія Симеона щодо співвідношення природи і сутності Бога. Він то отожднює їх, то розрізняє, що ускладнює визначення його остаточного погляду на цю проблему.

---

<sup>4</sup> Гімн 8.

<sup>5</sup> Гімн 27.

Хоча таїна Бога виходить за рамки людського розуму, ми намагаємося хоч якось Його назвати, створити словами хоча б бідній і блідий образ – «бо ж і слова від Бога». Для цього Симеон використовує катафатичні імена Бога, подібні і до Божественних імена Діонісія, і до енергій Палами<sup>6</sup>. З Діонісієм збігаються, зокрема, такі імена, як «життя», «світло», «сонце», «зірка», «вогонь», «вода», «джерело життя». Симеон використовує традиційні назви Бога - світло, життя вічне, не-вечірнє світло, невидимий, воскресіння мертвих, метафорику Писання і літургії, але додає і чимало власних оригінальних імен і образів – пояс, підніжжя, вінець [11, с.266]. У поширеному в його творах мотиві наздоганання Бога Симеон уподібнює себе до собаки, що полює зайця. В особливо містичних текстах пізнання Божества порівнюється з баченням кігтя лева замість самого лева. Загальна увага до Божої всюдиприсутності в світі втілюється в увазі до найрізноманітніших деталей світобудови – всі вони гідні бути метафорами у мові Симеона [26, с.45].

Ми не можемо погодитися з В. Лосським, який наголошує на пневматологічності трактування Симеоном видіння Бога, на противагу христологічності інших авторів [17, с.429]. Безперечно, одкровення Святого Духа, передання Ним нетварної благодаті до людей неодноразово підкреслюється Симеоном. Святий Дух єдиносутній з Отцем і Сином, Він вічно сходить від Батька і споглядається разом з народженням Сина<sup>7</sup>. Він діє у нас і в світі, Він дає нам життя. Він таємничо єднається з нами, при тому лишаючись неявилим, сокровенним (третя Іпостась – єдина, що не має Свого образу в іншій Особі). Після такого єднання Він перетворює нас на місцеперебування Святої Трійці, адже три Іпостасі є нероздільними [18, с.207].

Але надзвичайно важливу роль у теології Симеона Нового Богослова відіграє і Христос. Саме Його втілення дає можливість згаданого «сутнісного» єднання з Богом, втрачену після гріхопадіння. У містиці Симеона Бог і людина невіддільні, Бог освятив саму людську природу своїм втіленням. Ми маємо наслідувати страждання і хрест Ісуса, якого Симеон вперше серед усіх богословів називає «негордим Богом», наголошуючи на Божественній любові, яка, милостиво сходячи на лю-

<sup>6</sup> Поширений перелік таких імен знаходимо, зокрема, в містичній молитві-вступі до Гімнів, або у гімні 45.

<sup>7</sup> Слово 61, у SC – 2-ге Богословське.



дей, дарує їм спасіння. Любов до Христа і виконання Його заповідей є запорукою всієї духовності Симеона, містичної в тому числі [15, с.268-269]. Тож важко не погодитися з христологічністю благочестя преподобного.

Побудова чіткої богословської теорії містичного богопізнання не була метою Симеона, який вважав би таку теорію майже богохульством. Є лише намагання передати власний живий містичний досвід, поділитися з іншими, а також дати відповідь і відсіч тим, хто звинувачував його у ересі. У нього нема ні штучних побудов Діонісія, ні строгої термінології Палами, але до Палами він все ж близький. Багато проблем, які з'ясовує Палама, в часи Симеона не були настільки актуальні (простота Бога, характер розрізень у Ньому, природа Фаворського світла, Ісусова молитва), тому вони і не згадуються в його працях [16].

### 1.2.2. Антропологія

У вченні Симеона про природу людини розкриваються такі аспекти, як відношення душі і тіла, участь тіла в обоженні, роль розуму, Божі образ і подоба в людині, призначення людини.

Неодноразово Симеон наголошує на подвійній природі людини, на її двочастинності. Ця дихотомія душі і тіла часто є трагічною й болісною для людини, джерелом страждань. Але вона також робить людину найунікальнішою істотою з усього, створеного Богом. Симеон продовжує традицію виправдання тіла, яке в християнстві виступає зовсім не так, як це упереджено й однобоко заявляють необізнані з традицією люди. Тіло з душею поєднані «незлитно і незмісно», як і природи у Христі. «Ініціатива» і в доброму, і в поганому зрештою йде від душі, яка своєю волею тягне тіло за собою. Тіло не ворог, а навпаки, помічник у подвигах людини [14, с.326]. Цікаво, як Симеон описує в одному з гімнів святість усіх частин людського тіла, адже в них всіх після обоження людини присутній Христос.

Розум же Симеоном сприймається не як окрема частина, а як найвища складова душі, її око, яким можна пізнати Бога. Розум є безтілесним і динамічним [11, с.296]. «Людина є тварина розумна, що зачинається так непоказно, і потім стає такою дивною істотою, яка потім здається Богом всього видимого, в силу розумності, що її відрізняє»<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Слово 39.

Обожнення людини можливе і тому, що в ній від початку закладено образ Божий. Вчення про перебування цього небесного образу-логосу успадковано від Макарія Єгипетського [22, с.375]. Образ цей бачився Отцями Церкви по-різному – у душі і розумі, й у вільній волі, у творчій силі людини, у панівній ролі людини в світі. Загалом можна вивести таке розрізнення між образом і подобою: образ нам вже даний від початку, а от подоби треба досягти, що остаточно розкривається в обоженні як вишій точці духовного розвитку [11, с.297]. Власне, це і є призначенням людини – стати богом. Це найбільше, чим людина може вгодити Богу, бо шлях до Нього вже включає в себе всі інші можливі чесноти. Ми вже згадували і важливість виконання заповідей та читання Біблії, наслідування Христа та прагнення до благодаті Святого Духа, і значення Втілення як акту, що освячує саму людську природу і повертає людині образ Божий всередині.

І ще одна не менш важлива річ: значення свідомого досвіду людини, її усвідомленого прагнення до Бога, без якого самої Божої милості буде недостатньо. Для Симеона «ініціатива» людини свідчить про її високий рівень свідомості. Бог не нав'язує нам спасіння, ми самі маємо прийти до нього, зробивши правильний вибір. Ця можливість вибору, свобода волі і робить нас людьми.

### 1.3. Містичне обоження

Дуже показовим є те, що у Симеона важко розділити аскетичку і містику, бо аскетичні теми він розвиває в містичному плані, а містичні теми – виходячи з аскетичної практики [11, с.339]. Це ще раз підтверджує вкоріненість містики у всю східнохристиянську традицію. В цьому підрозділі ми розглянемо складові містики обоження Симеона Нового Богослова.

#### 1.3.1. Шлях до богонізнання

Життя в Богові, за Симеоном, має в інтелектуальній області пробуджувати у людини відчуття життя вічного, у емоційній – запалювати любов до Бога, а у вольовій – викликати стан смирення і відданості. Початок цього життя, і, відповідно, шляху до богонізнання, лежить ще в *хрещенні*. Але благодать хрещення швидко втрачається, якщо людина не живе за Божим законом і впадає у «духовну нечуттєвість» [22, с.376]. Симеон, звісно, не ставить під сумнів значення sacramentalь-

ного хрещення, адже без нього спасіння неможливе. Але важливим є також *друге хрещення*, «хрещення Духом», яке полягає в поверненні до Бога в покаянні і сльозах. Це містичне і свідоме явище, що перетворює людину, іноді тлумачиться як дія в нас Божественного Духа [15, с.160-162].

Тема *покаяння* і особливо *сліз* дуже розвинута в творах Симеона. Усвідомлення своєї гріховності викликає в людини Страх Божий, але шире покаяння перетворює його на любов, яку Симеон порівнює з дивовижним плодом цього дерева страху. Любов ним описується у символах «тверезого сп'яніння», темах сонця і вина. У підрозділі про життя пр. Симеона ми згадували, яке значення він приділяв у проповідях слізнотому покаянню. Це постійне згадування сліз викликало насмішки братії, хоча описи «солодких сліз» присутні вже у древніх отців, наприклад, у пр. Діадоха і пр. Йоана Лествічника (з якого Симеон запозичує цілий метод каяття). Сльози – частина містичного життя, адже «блаженні ті, що плачуть» (Мф 5:4). Найбільше зображення покаяння ми знаходимо в 67 Слові<sup>9</sup>.

Просвітлення і єднання з Богом є також метою *молитви*, як традиційної літургійної, так і особистої. Більше уваги Симеон приділяє келійній, особистій молитві як основі духовного життя. Можна сказати, що це та сама «розумна» молитва, яка має постійно творитися внутрішньо у людині і яку обстоювали згодом ісихасти. Хоча про тілесні прийоми Симеон пише небагато, а Ісусова молитва у нього прямо взагалі не згадується. Але можливо, на той час саме в Константинополі вона і не була відома або ж Симеон надавав перевагу ще коротшим і давнішим словам [15, с.99-100]. Тут слід сказати, що короткими молитвами він не обмежується і проявляє у своїх чудових гімнах велике красномовство.

Хоча після здобуття постійного богоспількування людині вже не потрібні вчителі, на шляху до Бога також дуже допомагає присутність провідника на цьому шляху – *духовного отця*. Він здійснює напучування в істинах віри та своїм живим прикладом надихає подвижника наслідувати його приклад. Він є образом Христа. Важко перебільшити вдячність, з якою Симеон ставиться до свого наставника – Симеона Благоговійного.

<sup>9</sup> У SC – 23-те Катехізичне.

Найвеличніше таїнство, що веде нас до Бога, – це Євхаристія, бо насамперед нею здійснюється обоження людини. Симеон розглядає її не догматично чи філософськи, а просто стверджує духовну дійсність перетворення Святих Дарів дією Святого Духа. Вони стають істинними і обоженими Кров'ю і Тілом Христа. Причастя – це перехід зі світу чуттєвого у світ умоосяжний. Це постійне сходження Слова, таємниця любові Бога до людей [15, с.136-137]. Важливо, щоб причастя було свідомим, як і все інше духовне життя, на чому Симеон постійно наголошує. У цьому таїнстві також відбувається містичне єднання не лише людини із Христом, а й утверджується єдина природа Церкви в Його Іпостасі, це дивовижний перехід від множинності індивідів до єдиної основи – Христа [18, с.214-215].

Серед плодів покаяння присутня *безпристрасність і смирення* як результат тривалої боротьби з пристрастями і перемоги над гордістю і егоїзмом. Вони також народжуються з молитви та благочестивого читання<sup>10</sup>. Термін «безпристрасність», який вживається у Симеона дуже часто (цій темі присвячене, напр., Слово 83 – 6-те Моральне), бере початок з грецької філософії, де являє протилежність патосу-стражданню, але у преподобного воно вживається у більш позитивному сенсі, як володіння всіма чеснотами, а не просто як байдужість і незворушність. Симеон – співець любові, без якої разом зі смиренням безпристрасність марна [11, с.9]. Це любов пристрасна, але пристрасть її відрізняється від земної. Симеон говорить про певний Божественний Ерос. Людина, що досягла такого ідеалу любові, ні за яких обставин не знітиться і не впаде у спокусу, для неї не існує жодних небезпек, бо вона здійснила вихід за межі чуттєвого і приобщилася до Божества. Тут вже починається тема містичного богобачення та обоження, тому доречно буде перейти до неї.

### 1.3.2. Обоження

Знаком обоження для Симеона передусім виступає осяяння Божественним Світлом.

Численні описи видінь світла у Симеона показують, що часто вони супроводжувалися певними екстатичними моментами: забуттям місця, де знаходишся, відчуття втрати тіла, «вихід із себе». Як же можуть поєднуватися безпристрасність і екстаз? Для початку, саме розуміння

<sup>10</sup> Слово 75, у SC – 4-те Катехізичне.

екстазу можливе у позитивному значенні – як дивування від зустрічі з тим, що виходить за рамки людського розуму. У Діонісія Ареопагіта з його неоплатонічною апофатикою у досягненні надрозумного знання-незнання та метафорах божественного мороку теж можна бачити екстаз. Симеон вирізняється з усіх авторів тим, що екстатичні стани у нього відбуваються дуже часто, тоді як для інших це виняткове явище, як і видіння світла. Але попри всю драматичність і бурхливість екстазів у молодості, Симеон приходиться до думки, що такі стани все ж характерні саме для новачків, слабкі душевні сили яких не витримують потрясіння. Він використовує образ ув'язненого у темниці, який ніколи не бачив сонячного світла і, вперше побачивши, вражений ним до втрати свідомості, але поступово зникає. Так і людина зникає до споглядання Божественного світла<sup>11</sup>. У досвідчених є вже інший вид екстазу, якщо цей стан свідомого і ясного споглядання Бога взагалі можна так назвати. Симеон сам не впевнений щодо природи екстазу і не робить категоричних висновків.

Власне, видіння світла завжди відбуваються під час молитви. Перше таке видіння Симеон отримав у віці 20 років, наступне – лише через кілька років. Перше було даром благодаті і молитви, до другого ж вів шлях важкої тривалої аскези. Далі осяяння Симеона відбуваються вже протягом всього його життя. Описи його дуже живі, він спирається лише на власний досвід і не намагається підкріпити свої слова авторитетними джерелами – настільки він щиро переконаний в істинності явленої йому благодаті. Термінологія світла його, проте, дуже розвинена. Він описує це світло і як таке, що приходить зовні, і як таке, що з'являється всередині, – але це одне й те саме світло, нетварне і нематеріальне. Воно є світлом Бога, а не людського розуму, сонця, янголів тощо. Описати його словами дуже важко, бо воно лишається непізнаним, тому у Симеона багато й апофатичних описів. Бачення цього світла мусить бути метою кожного християнина, бо воно важливе не саме по собі, а як ознака нашого наближення до Бога, спілкування і єднання з Ним, свідомого духовного життя. Від втрати цього світла Симеон відчуває гірку печаль розлуки з Богом. Але на ревне прохання воно повертається завдяки Божій благодаті; воно і є присутністю благодаті, навіть більше – воно включає в себе всього Бога і все творіння [15, с.263].

<sup>11</sup> Слово 45, у SC – 1-ше Моральне.

Без споглядання Божого світла не можна ні пізнати Бога, ні навіть бути справжніми християнами, тут Симеон би погодився з Ареопагітом, що прагнення до пізнання Бога природно властиве людині. «Бог світло є, і ті, хто сподобляться побачити Його, всі бачать Його як світло, і ті, хто прийняли Його, прийняли, як Світло. <...> Ті, хто не бачили світла Його, не бачили і Його, тому що Бог світло є <...> не прийняли ще благодаті. <...> Всі вони ще в темряві сидять і в темряві ходять, - і не хочуть, як слід, покаятися»<sup>12</sup>.

Отже, світло це є простим, нетварним і невимовним, воно перевищує всяке інше світло. Воно не має інтелектуального чи чуттєвого характеру, проте наповнює і розум, і почуття. Людина бачить його не тілесними очима, а «розумними очима серця», як буде закріплено далі в ісихазмі. Воно починає перетворювати людину вже в цьому житті, воно є своєрідним другим причастям.

Кілька слів варто сказати про поняття «божественного мороку», дуже популярне в Ареопагітиках, вживане і Григорієм Богословом. Симеон його майже не вживає і використовує лише, коли говорить про плоть Христа, а не про Божество. Також він має на увазі певний стан розуму, який зупиняється в собі, перевищує себе і втрачає всяке споглядання та свідомість [15, с.249]. Мало говорить Симеон і про Фаворське світло, яке стане для ісихастів класичним прикладом явлення Божественного світла.

Останньою сходинкою на шляху до Бога є власне обоження людини. Проте його важко відокремити від акту осяяння, хоча в описаних там «стадіях» і можна побачити катарсис-очищення (Симеонів шлях до Бога з акцентом на покаянні) та фотісмос-осяяння (видіння Божественного світла). Обоження людини – це перетворення її всієї, і душі, і тіла. Його перша частина відбувається вже в земному житті, хоча повноцінне єднання належить майбутньому віку. А поки що воно є найвищим духовним станом людини, причому відбувається воно постійно, а не в якийсь один момент.

У Симеона трапляються суперечливі твердження стосовно того, чи можна пізнати Бога сутнісно (про що йшлося у попередньому підрозділі). Дійсно, можна знайти такі слова: «причастившись плоті Твоєї, я приобщаюся єства (Твого) и поправді буваю причасником іс-

<sup>12</sup>Слово 79, у SC – 8-ме Катехізичне.

тоти Твоєї»<sup>13</sup>. Та й катафатичне богослов'я у Симеона дуже поширене. Це дає підставу деяким дослідникам називати вчення преподобного «гностичним оптимізмом», який пропагує пізнання навіть невимовної і без-образної Божественної сутності [42, с.345–346]. Проте нам такий погляд видається занадто сміливим, враховуючи неодноразово згадану відсутність чіткої богословської термінології у Симеона. Він стверджував неможливість пізнати навіть всю міру Божественних проявів-енергій, які є нескінченними, не кажучи вже про Сутність.

Найголовнішим у містиці Симеона є екзистенційний сенс особисто-го спілкування з Живим Богом, Богом кожного. Тому Новий Богослов так і наголошує на власному досвіді, у своїй глибоко християнській любові до ближніх прагнучи розділити з ними благодать Божественного одкровення. Він є співцем Божественної любові, світлої й осайної, до кожної людини, любові, яка пронизує цей світ.

---

<sup>13</sup>Гімн 49, у SC – 7.