

Владимир ЛОССКИЙ

„ВИДЕНИЕ БОГА“ В ВИЗАНТИЙСКОМ БОГОСЛОВИИ

—
ПАЛАМИТСКИЙ СИНТЕЗ

—
ГОСПОДСТВО И ЦАРСТВО
(Эсхатологический этюд)

—
Перевод с французского

«ВИДЕНИЕ БОГА» В ВИЗАНТИЙСКОМ БОГОСЛОВИИ*

Прежде чем исследовать направление, в котором духовное учение Дионисия и Максима развивалось византийскими созерцателями, мы должны остановиться на некоторых аспектах видения Бога, косвенно затронутых в догматических спорах.

Я ограничусь только указанием на одно весьма интересное место у св. Анастасия Синаита, настоятеля одного монастыря Синайской горы, «нового Моисея», как его называли, умершего в начале VIII века. В своем полемическом труде против монофизитов под заглавием 'Οδηγός (Руководитель)¹, св. Анастасий обвиняет своих противников в том, что они смешивают в Боге природу (φύσις) и πρόσωπον — термин, обычно обозначающий личность, но буквально означающий «лицо». Для подтверждения этого различия между φύσις и πρόσωπον св. Анастасий ссылается на текст Евангелия об ангелах малых сих, которые всегда видят лицо (πρόσωπον) Отца Небесного. Невозможность видеть природу (φύσις) Бога представляется настолько очевидной истиной, что св. Анастасий ограничивается приведением текста о видении лица для доказательства различия между πρόσωπον и φύσις. Далее он ссылается на слова апостола Павла в 1 Послании к коринфянам о видении лицом к лицу, замечая, что здесь сказано πρόσωπον πρὸς πρόσωπον, а не φύσις πρὸς φύσις. Не природа видит природу, а личность видит личность.

Ту же идею мы находим у защитников икон в период борьбы с иконоборцами. Иконоборческий собор 754 года привел против иконопочитания аргумент, сформулированный императором Константином V: что представляют иконы Христа? Если на этот вопрос ответят: две соединенные природы, это будет монофизитской ересью, смешением Божества и человечества, причем это заблуждение будет еще отягчено желанием ограничить Божество образом. Если, с другой стороны, ответят, что икона представляет одно лишь человечество Христа, это будет впадением в несторианство, разделением двух нераздельных природ. Св. Феодор Студит дает православный ответ на аргумент иконоборцев, сформулировав, в чем состоит сходство и различие между образом и первообразом. Образ всегда непохож на первообраз по своей сущности (κατ' οὐσίαν), но похож на него по своей ипостаси (καθ' ὑπόστασιν) и по имени (καθ' ὄνομα). Именно Ипостась Воплощенного Слова, а не Его Божественная или человеческая природа изображается на иконах Христа². Это догматическое обоснование иконопочитания имеет большое значение для учения о видении Бога: речь идет об общении с Личностью Христа, в которой энергии двух природ — тварной и несозданной — взаимно проникают друг друга. Эта последняя идея была развита — после св. Максима — св. Иоанном Дамаскином († 749).

* [Это последний раздел курса, прочитанного Вл. Лосским в 1945/46 учебном году в École des Hautes Études под общим заглавием «Видение Бога». Вошло в виде предпоследней, VIII главы (под названием Saint Jean Damascène et la spiritualité byzantine) в книгу Vision de Dieu. Neuchâtel, 1962, pp. 113—125.]

¹ Гл. 8: PG, t. 89, col. 132.

² Antirrhethica, III: PG, t. 99, col. 405 B.

* * *

Св. Иоанн Дамаскин начинает свое «Точное изложение православной веры» с категорического утверждения о непознаваемости природы Бога. «Ни люди, ни силы небесные — херувимы и серафимы не могут познавать Бога иначе, как в Его Откровении. По Своей природе Он — превыше бытия, а, следовательно, превыше познания. Его сущность можно определить только апофатически, посредством отрицаний. То, что мы говорим о Боге утвердительно (*καταφατικῶς*), обозначает не Его природу, а Его атрибуты — то, что «рядом» с природой (*τὰ περὶ τῆν φύσιν*)³. Это — то же самое, что проявления вовне, силы (*δυνάμεις*) Дионисия, или энергии каппадокийцев. Дамаскин говорит об энергиях преимущественно в христологическом контексте, различая, вместе со св. Максимом, Божественные и человеческие энергии в Богочеловеке. Наиболее интересно для нас применение учения об энергиях к Преображению — этому проявлению Божества в Воплощенном Слове. Св. Иоанн Дамаскин говорит об этом дважды — в своем «Точном изложении православной веры»⁴ и в слове на Преображение⁵. «Тело (Христа) было прославлено в тот же момент, как оно было приведено из небытия к бытию, так что славу Божества следует называть также славой тела (*καὶ ἡ τῆς θεότητος δόξα καὶ δόξα τοῦ σωματός λέγεται*)... никогда это святое Тело не было чуждо Божественной славе»⁶. «В Преображении Христос не стал тем, чем Он не был ранее, но Он явился Своим ученикам таким, каким Он был, открыв им глаза, даровав зрение слепым»⁷. На Фаворской горе ученики видели всё ту же Личность Воплощенного Слова, но они получили способность созерцать Его в Его вечной славе, воспринимать энергию Божественной природы: «Ибо всё обоживается в Воплощенном Слове: то, что принадлежит плоти, как и то, что относится к бесконечному Божеству (*τῆς ἀπερίγραπτου θεότητος*); но мы понимаем, что эта общая слава Божества и тела имеет иной источник, чем общая способность испытывать страдание. Но Божество берет верх (над тварным) и сообщает телу блистание Своей славы, само по себе (как Божественная природа) оставаясь непричастным страданию в том, что подвержено страданию»⁸. Это является применением учения об энергиях к христологии: хотя Божественная природа сама по себе остается неприступной, ее энергия, ее вечная слава пронизывает тварную природу, сообщается ей. В ипостасном единстве человечество Христа участвует в Божественной славе, позволяя нам видеть Бога.

Св. Иоанн Дамаскин задает себе вопрос — почему св. Василий называет Евхаристию «образом» (*ἑντύπωπα*) Тела и Крови Христовых? Он называет их образом, — говорит св. Иоанн Дамаскин, — по отношению к реальностям будущего века. Это означает не то, что Евхаристия не является истинными Телом и Кровью Христа, но то, что сейчас мы приобщаемся Божеству под видом евхаристических Даров, а тогда будем приобщаться Ему духовно, одним созерцанием (*διὰ μόνης τῆς ἰδέας*). Приобщаясь к Божественной славе, «праведники и ангелы просияют, как солнце, в вечной жизни, с Господом нашим Иисусом Христом, всегда созерцая Его и созерцаемые Им, черпая в Нем непрестанную радость, славя Его со Отцем и Святым Духом во веки веков»⁹. Видение лицом к лицу есть общение с Личностью Христа, отношение взаимное — мы видим и мы видимы, видение-приобщение к Божеству в Божественной славе, озаряющей праведников так, что они просиявают, как звезды.

³ Гл. IV: PG, t. 94, col. 800.

⁴ Ibid., гл. XVIII: PG, t. 94, col. 1188 BC.

⁵ PG, t. 96, coll. 564—565.

⁶ Ibid., col. 564.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibid., col. 565.

⁹ Точное изложение правосл. веры, IV, 27: PG, t. 94, col. 1228.

Св. Иоанн Дамаскин, этот византийский схоласт, подытоживший учение отцов Церкви христологической эпохи, т. е. семи первых веков, фиксировал для всего позднейшего византийского богословия это учение о видении Бога в аспекте христологической догматики. Но проблема видения Бога имеет и другой аспект, который не был развит св. Иоанном; это — его субъективная сторона, связанная с человеческой личностью, вступающей в общение с Богом, т. е. постановка вопроса в плане догматического учения о Св. Духе. Как мы видели, св. Кирилл Александрийский ясно говорит о действии Святого Духа в богообщении. Именно во Святом Духе приобретаем мы к красоте (*κάλλος*) Божественной природы; именно в нем является нам Божество Слова, так что, созерцая Воплощенного Сына Божия, «мы уже больше не знаем Его по плоти», но знаем Его в славе, присущей Его Божеству. И все же плоть не остается чуждой этому переживанию, потому что Тело Христа преображено Божественным светом.

* * *

Этот пневматологический аспект видения Бога выражается прежде всего в духовной жизни как опытным переживанием благодати. Рассматривая различные аскетические учения о созерцании, мы смогли констатировать наличие двух основных отклонений: интеллектуализма Евагрия, идущего от Оригена с его платоническим спиритуализмом, и чувственного опыта мессалийцев, по представлению которых Бог материализируется, принимает чувственные формы, вступая в общение с людьми. Между этими двумя крайними направлениями стоит мистика чувства, благодати ощущаемой, переживаемой, — учение, выраженное в «Духовных словах», приписываемых св. Макарию, и в учении о созерцании св. Диадокха Фотикийского, более трезвенном, чем учение св. Макария, остререгающемся каких бы то ни было чувственных образов, но чуждом и интеллектуализму Евагрия. У Дионисия и Максима интеллектуализм Евагрия радикально преодолевается в экстатическом порыве, в выходе за пределы тварной природы, к единению с Богом, превосходящему всякое знание, всякую гнозу как в области чувства, так и в области интеллектуального созерцания. Посредством действия и созерцания человек, по учению св. Максима, «перенесенный на крылах любви», становится выше соединения материи и формы. Возвышаясь к состоянию обожения, он преодолевает противоположность между чувственным и умопостижимым, которая также относится к области тварных существ. Потому-то реальность, открывающаяся созерцанию, не принадлежит к тварному миру, не может быть подобающим образом определена. Исаак Сирин в середине VII века сказал об этом: «Тайны будущего века не имеют собственного и прямого наименования. О них возможно лишь некоторое простое ведение...» Он повторяет слова Дионисия: «Это неведение, превосходящее всякое ведение»¹⁰. Мысль Дионисия, усвоенная Максимом, дала догматическое основание для такого мистического учения, в котором человек весь, во всей полноте своего существа, входит в общение с Богом. Я не хочу сказать, что этих духовных представлений не существовало до св. Максима: уже у Диадокха Фотикийского (V век) мы отмечаем это соединение в молитве сердца и ума (*νῦν*), которое является основной отличительной особенностью духовного направления, известного под названием исихазм.

Исихасты не пользуются на Западе доброй славой. Причина этого заключается в недобросовестности некоторых современных критиков, при- мешавших конфессиональные споры к исследованию одного из вопросов истории духовной жизни. Я остерегусь следовать их примеру и не стану

¹⁰ Éd Wensinck, II, p. 8—9.

выступать с апологией исихазма, тем более, что этот вопрос имеет лишь косвенное отношение к предмету нашего курса. Но следует устранить некоторые слишком вопиющие заблуждения в отношении так называемой молитвы исихастов:

1) Исихазм есть не духовное движение, но просто лишь одна из форм монашеской жизни, всецело посвященной молитве.

2) В противоположность всему, что говорят об исихастах, этот вид молитвы не есть механический процесс, имеющий целью вызвать экстаз; далекие от стремления к достижению мистических состояний монахи исихасты стремятся к трезвению ($\nu\eta\psi\iota\varsigma$), к внутреннему вниманию, соединению ума с сердцем и контролю умом сердца, «хранению сердца» умом, «молчанию сердца» ($\eta\sigma\upsilon\chi\iota\alpha$); это есть подлинно христианское выражение бесстрастия ($\alpha\pi\alpha\theta\epsilon\iota\alpha$), при котором действие и созерцание не понимаются как два различных порядка жизни, но, напротив, сливаются в осуществлении «духовного делания» — $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma\ \nu\eta\eta\rho\acute{\alpha}$.

3) Духовное делание связано с определенной техникой молитвы, цель которой — господство над телом и душой; это отнюдь не означает, что метод исихастов сводится к внешним приемам и направлен на механизацию молитвы.

4) Созерцание благ будущего века, божественных реальностей, нетварного света есть не цель исихаста, но выражение общения с Богом, Которого он непрестанно взыскует.

5) Наконец, исихазм не есть сравнительно позднее изобретение византийских монахов; характерные элементы молитвы, именуемой молитвой исихастов, мы находим у Диодоха, у св. Иоанна Лествичника, у Исихия Синайского. Первое известное нам систематическое изложение техники внутренней молитвы приписывается св. Симеону Новому Богослову. Даже если этот трактат носит на себе следы более позднего редактирования, он несомненно отражает древнюю традицию.

* * *

Св. Симеон, которому византийская традиция дала имя Нового Богослова («нового» — после св. Григория Назианзина, именуемого «Григорий Богослов»), жил в конце X и первой половине XI века. Его смерть относят, со значительной долей вероятности, к 1022 году. Очень трудно (а в настоящий момент и невозможно) проанализировать творения св. Симеона Нового Богослова с целью выяснения его учения о видении Бога. Издание его творений, появившееся в Смирне в 1886 году, совершенно недоступно; даже Крумбахер не смог ознакомиться с ним. Перевод на новогреческий, сделанный Дионисием Загореосом и изданный в Венеции в 1790 году, предварил издание оригинального текста. Это венецианское издание тоже чрезвычайно редкое, и русский перевод с него [сделанный епископом Феофаном Затворником] не может служить достоверным источником. Минь опубликовал [в своей Патрологии] латинский перевод творений св. Симеона, сделанный Понтаном в 1603 году — 33 слова и 40 гимнов, к которым добавил еще два произведения — меньшей значимости — св. Симеона на греческом языке. Наконец, есть несколько оригинальных текстов св. Симеона у Holl'a и Hausherr'a¹¹. Попытаемся всё же ознакомиться с учением св. Симеона Нового Богослова о видении Бога, полагаясь не столько на точность выражений преподобного, сколько на их общий дух и характер.

Св. Симеон развивает ту же идею $\beta\rho\upsilon\tau\eta\ \upsilon\epsilon\sigma\phi\alpha\upsilon\epsilon\iota\alpha$, которую мы встречали у Дионисия, Максима и Иоанна Дамаскина. Но в то время как св. Максим и св. Иоанн Дамаскин говорят о видении Божественной славы преимущественно в христологическом контексте, в отношении об-

¹¹ В серии «Sources chrétiennes» (№ 51) изданы в 1957 году «Главы богословские, мистические и практические», и готовится к изданию, при участии Преподобного Василия Кривошеина, Катихизис преп. Симеона.

женного человечества Христа, посредством которого мы участвуем в божественном озарении, св. Симеон подходит к той же реальности в плане пневматологическом. Для него, в первую очередь, речь идет об откровении в нас Святого Духа, о жизни в состоянии благодати, которая не может оставаться сокровенной, но проявляется на высших духовных ступенях, как свет.

Современные критики настолько одержимы идеей мессалианства, что готовы находить его всюду, где только идет речь о видении Божественного света. Однако главным источником наших сведений о мессалианстве является, без сомнения, св. Иоанн Дамаскин, который развивает, в связи с Преображением, учение о лицемерии Божественной славы, к которому некоторые критики, без сомнения, привели бы ярлык мессалианства, если бы встретили его у автора — «исихаста». Но когда люди исходят из предвзятого мнения, они обходят молчанием неудобные для них тексты, вместо того, чтобы воспользоваться ими для уточнения возражений Дамаскина против мессалиан. И все же он ясно сказал: неправославной является именно их претензия на реальное видение Божественной сущности телесными чувствами.

Возвращаясь к св. Симеону, мы можем спросить себя, какова природа этого видения Божественного света, составляющего центральную тему всех его трудов? Есть ли это чувственное или интеллектуальное восприятие? Св. Симеон ничего не говорит об этом; но, говоря о переживании божественного, нетварного света, он употребляет антиномичные выражения. Он утверждает, что этот свет видим, и в то же время называет его «светом незримым»: «Это поистине Божественный огонь, нетварный и невидимый, вечный и нематериальный, совершенно неизменный и бесконечный, неугасимый и бессмертный, непостижимый, пребывающий за пределами всего тварного»¹². Этот свет «отделил меня от всех видимых и невидимых существ, сообщив мне видение несозданного... Я соединился с Тем, Кто несотворен, нетленен, бесконечен и невидим для всех»¹³.

Как и у Дионисия, это — выход за пределы твари, единение в неведении. Вот почему — как и у Дионисия и Максима — вечные реальности, к которым здесь прибщается человек, не являются, в собственном смысле слова, ни чувственными, ни умопостигаемыми; но именно потому, что они превосходят разум, так же, как и чувства, они воспринимаются всем существом человека, а не какой-то одной из его способностей. «Бог есть свет, — говорит св. Симеон, — и Он сообщает Свое сияние тем, кто с Ним соединяется, в меру их очищения. Тогда угасший светильник души, т. е. помраченный разум, сознает, что он снова возгорелся, потому что его воспламенил Божественный огонь. О чудо! Человек соединяется с Богом духовно и телесно, потому что его душа не отделяется от духа, а его тело не отделяется от души. Бог соединяется со всем существом человека»¹⁴. Мы далеки здесь от интеллектуалистической мистики Оригена и Евагрия — этого бегства чувственного в умопостигаемое. Но мы так же далеки и от чувственных представлений мессалиан. Представители Александрийской школы спиритуализировали чувственное, мессалиане материализировали духовное. У Симеона Божественный свет является всему человеку, человеческой личности, как несозданная реальность, превосходя как материю, так и дух. И если видеть в этом духовное бегство, то это есть не бегство от чувственного, но полный выход за пределы тварного бытия к единению обожения. С другой стороны, если в этом опыте хотят видеть материализацию божественного, следовало бы говорить скорее о преобразении тварной природы, тела и духа, Божественной благодатью, являющейся как нетварный свет, к которому человек прибщается всем своим существом. И в том

¹² Смирнское издание 1886 г., II, I, I.

¹³ Там же.

¹⁴ Слово 25: изд. Афонского Пантелеимонова монастыря, I, с. 228.

и в другом случае свет у св. Симеона означает встречу с Богом — безразлично, человек ли возвышается к Богу или Бог нисходит к человеку.

«Я часто видал свет,—говорит св. Симеон,—и иной раз он являлся внутрь меня, когда душа моя имела мир и тишину, а иной раз являлся он вне, вдали, или даже совсем скрывался, и когда скрывался, причинял мне чрезмерную скорбь, потому что тогда думалось мне, что верно он совсем не хочет уже более являться. Но когда я начинал плакать и проливать слезы, и показывать всякую отчужденность от всего и всякое послушание и смирение, тогда он являлся опять, как солнце, когда оно разгоняет густоту облака, и мало-помалу выказывается радостное, блестящее и круговидное. Так наконец Ты, неизреченный, невидимый, неосязаемый, приснодвижный, везде, всегда и во всем присутствующий и всё исполняющий, видимый и скрывающийся каждый час... и днем и ночью, удаляющийся и приходящий, исчезающий и внезапно опять являющийся, мало-помалу прогнал бывшую во мне тьму, рассеял покрывавший меня облак, очистил зеницу умных очей моих, открыл душевный слух мой, снял покрывало нечувствия с сердца моего, и вместе с сим усынил плотскую сласть и совсем изгнал из меня всякую страсть. Сделав меня таковым, Ты очистил от всякого облака небо мое, т. е. душу очищенную, в которую приходя невидимо, не знаю, каким образом и откуда, Ты, вездесущий, внезапно обретаешься в ней и являешься как другое солнце. О неизреченное снисхождение!»¹⁵ «Благодарю Тебя за то, что Ты, Божественное Существо, пребывающее превыше всех существ, соделался единый дух со мною, без смешения, без изменения... Благодарю Тебя за то, что Ты открыл мне Себя, как невечерний день, как незаходящее солнце, о, Ты, не имеющий места, где Ты мог бы укрыться; ибо никогда Ты не скрываешь Себя, не презираешь никого; напротив, это мы скрываемся, не желая идти к Тебе»¹⁶.

В переживании Божественного света у св. Симеона нет ничего общего с обезличивающим экстатическим состоянием, в котором сознание человека тонет в созерцании некоего безличного божества. Напротив — именно общение с личным Богом делает это переживание света невыразимым для человеческого языка. То, что пытается выразить, в антиномичных терминах, св. Симеон, позволяет нам составить некоторое представление об этом общении с Богом, живущим во свете несозданном: «Когда приходим мы в совершенную добродетель,—говорит он,—тогда не приходит уже Он более, как прежде, безобразным и безвидным... но приходит в некоем образе, впрочем в образе Бога; ибо Бог не является в каком-либо очертании или впечатлении, но является как простой, образуемый светом безобразным, непостижимым и неизреченным. Больше этого я не могу ничего сказать. Впрочем, являет Он Себя ясно, узнается весьма хорошо, видится чисто невидимый, говорит и слышит невидимо, беседует естеством Бог с теми, кои рождены от Него богами по благодати, как беседуют друг с другом лицом к лицу, любят сынов Своих как отец, и любим бывает ими чрезмерно, и бывает для них дивным неким видением и страшным слышанием. о которых не могут они говорить как должно, но опять и молчать не могут... (Святой Дух) бывает в них всё, что, как слышим, в Божественных Писаниях говорится о царстве небесном,—именно маргарит, семя горчичное, закваска, вода, огонь, хлеб, питание жизни, одр, чертог брачный, жених, друг, брат и отец. И что много говорить мне о неизглаголанном? Ибо чего око не видало, о чем ухо не слышало, и что на сердце человеку не входило, то как может измерить язык, и как можно сказать словом?.. Хотя мы стяжали всё сие и имеем внутрь себя от Бога, давшего нам то, но несколько не можем ни умом того измерить, ни словом изъяснить»¹⁷.

¹⁵ Слово 90, там же, II, сс. 487—488. Франц. пер. в *Vie spirituelle*, № 28 (1931), pp. 76—77.

¹⁶ Введение к гимнам о Божественной любви: PG, t. 120, col. 509.

¹⁷ Слово 90. Цит. изд. афонск. монастыря, вып. II, сс. 488—489.

Это реальности будущего века, которые мы видим отчасти в этом мире — вначале в экстазе, а на более высоких ступенях совершенства — в постоянном общении с Божеством. Ибо, как говорит св. Симеон, экстазы и состояния восхищения подобают лишь неопытным, тем, чья природа еще не привыкла к переживанию нетварного¹⁸. Однако эта новая реальность присутствует во всех христианах, ибо она есть не что иное, как благодать крещения. Св. Симеон часто это повторяет. Он особо подчеркивает значение таинств, в противоположность тому, что можно было бы ожидать. Но надо не только получить благодать в таинстве, но и «стяжать ее многими скорбями и трудами»; она должна актуализироваться, выражаться в жизни, следовательно, проявляться и становиться видимой в нашей духовной жизни. «Если источный ключ бьет, то навверное река, исходящая из сего источника и текущая, видима бывает для имеющих очи. Но если и это действует в нас, а мы ничего такого не чувствуем и не сознаем в себе, то явно, что мы совсем не будем чувствовать и жизни вечной, которая бывает следствием того, и не увидим света Духа Святого, но пребудем мертвы, слепы, бесчувственны и в будущей жизни, как пребываем в настоящей»¹⁹. Нельзя назвать истинным христианином того, кто не имеет этого опытного переживания света, этого сознательного богообщения: «Мы не то, чего не знаем, говорим, но что знаем, о том свидетельствуем. Свет уже во тьме светит, и в нощи, и во дни, и в сердцах наших, и в уме нашем, и осиявает нас невечерне, непреложно, неизменно, неприкровенно,—глаголет, действует, живет и животворит, и делает светом тех, которые осияваются Им. Бог свет есть, и те, которые сподобляются узреть Его, все видят Его как свет, и те, которые прияли Его, прияли как свет. Ибо свет славы Его предъидет пред лицом Его, и без света Ему невозможно явить Себя. Те, которые не видели света Его, не видели и Его, потому что Бог свет есть; и те, которые не прияли света Его, не прияли еще благодати, потому что приемлющие благодать приемлют свет Божий и Бога... Но те, которые не сподобились еще приять или вкусить сего, все находятся еще под игом закона, еще состоят под сенью и образами, еще суть чада рабынины. Пусть это будут цари, пусть патриархи, пусть архиереи или иереи, пусть начальники или подначальные, пусть миряне или монахи. Все они еще во тьме сидят и во тьме ходят, и не хотят, как должно, покаяться. Покаяние есть дверь, которая выводит человека из тьмы и вводит в свет. Почему, кто не вошел еще в свет, тот очевидно не добре и не как следует прошел чрез дверь покаяния. (Заметим: «дверь покаяния» занимает место «двери гнозы» Оригена)... Творящий же грех раб есть греха и ненавидит свет, чтоб не обнаружилась дела его»²⁰.

Во свете мы познаём Бога, но также и самих себя, и судим самих себя. По учению Евагрия, ум человеческий, созерцая Бога, представляется сам себе богоподобным существом; по учению св. Симеона, в божественном свете прежде всего открывается наше несходство с Богом. «Ныне, в настоящей жизни, входя в свет чрез покаяние, самоохотно и самопроизвольно, мы хотя обличаемся и осуждаемся, но, по благодати и человеколюбию Божию, обличаемся и осуждаемся тайно и сокровенно, в глубине души нашей, во очищение и прощение грехов наших. И только один Бог вместе с нами знает и видит сокровенности сердец наших. И кто здесь, в настоящей жизни, бывает судим таким судом, тому нечего бояться другого какого истязания. Но тогда, во второе пришествие Господне, на тех, которые ныне не хотят внити в свет и быть им судимы и осуждаемы, но ненавидят его, откроется свет, сокрытый ныне, и сделает явными все их сокровенности. И все мы, ныне укрывающие себя и не хотящие объявить сокровенно-

¹⁸ Слово 45. Там же, I, сс. 414—416.

¹⁹ Слово 57, 4. Там же, II, сс. 47—48.

²⁰ Слово 79, 2. Там же, II, сс. 318—319.

сти сердец наших чрез покаяние, раскрыты будем тогда действием света пред лицом Бога и пред всеми прочими,—что такое есмы мы ныне»²¹.

Итак, свет есть суд, он есть также парусия [второе пришествие], уже совершающаяся для тех, кто живет в общении с Богом, ибо опытное познание нетварного света превосходит границы тварного существа, выходит за пределы пространства и времени к «Тайне восьмого дня». Так у св. Симеона мистическое созерцание соединяется с эсхатологическим прозрением.

В самом деле, «для тех, которые соделались чадами света и сынами будущего дня и могут всегда как во дни ходить благообразно, никогда не придет день Господень, потому что они всегда с ним и в нем находятся. Ибо день Господень явится не для тех, которые уже осияются божественным светом, но он внезапно откроется для тех, которые находятся во тьме страстей, живут в мире по-мирски и любят блага мира сего; для них явится он вдруг, внезапно, и покажется им страшным, как огонь нестерпимый и невыносимый»²².

В состоянии обожения, которое наступит в будущем веке, Святой Дух явится во всем как свет, но видеть будут Личность Христа. «Благодать Твоего Всесвятого Духа,—говорит Симеон,—будет озарять праведников, как звезды, и среди них воссияешь Ты, о недостигаемое Солнце! Тогда все они просветятся в меру своей веры и своих дел, своей надежды и любви, в меру очищения и озарения Твоим Духом, о Единый Бог бесконечной кротости!»²³ «Тогда Христос будет видим всеми, и Сам Христос будет видеть все бесчисленные мириады святых, ни с кого глаз не сводя, так что каждому из них будет казаться, что Он на него смотрит, беседует с ним и приветствует его; и никто не будет опечален тем, будто Христос не обратил на него внимания и презрел его... Пребывая неизменным, Он будет являть Себя инаковым для одного, и инаковым для другого; будет уделять Себя каждому, как подобает и как он того достоин»²⁴.

Мы сказали бы, что это видение Бога, не являющееся видением существенным, имеет характер общения экзистенциального — если позволительно применить этот современный термин к византийской духовной жизни XI века. В самом деле, это не только общение тварной и несозданной природы, но и раскрытие каждой человеческой личности, принимаемой Богом, Который обращается к каждому в отдельности. Слова апостола Павла: «Я познаю Его, как и я познан Им» получают здесь смысл личного общения с Живым Богом, Который является не только универсальной природой, но и Богом каждого. В дальнейшем мы увидим, как это учение о видении Бога нашло свое догматическое отражение в доктринальном конфликте XIV века.

²¹ Слово 79, 2. Там же, II, сс. 318—319.

²² Слово 57, 2. Там же, II, с. 37.

²³ Слово 27, франц. пер. в *Vie spirituelle*, № 27 (1931), p. 309

²⁴ Слово 52, 1: изд. афонского монастыря, вып. I, с. 479.