

Тимур Щукин

Читали ли «Халдейские оракулы» в X веке?
Свидетельство Симеона Нового Богослова*

TIMUR SHCHUKIN

WERE THE CHALDEAN ORACLES READ IN THE TENTH CENTURY?

THE TESTIMONY OF SYMEON THE NEW THEOLOGIAN

ABSTRACT. The paper aims to identify the sources of the teaching that Symeon the New Theologian, a mystic of the late tenth – early eleventh centuries, attributes, in his *Гимн 1*, to his opponents. The elements of this teaching are as follows: (1) being has a three-partite structure; (2) soul retains some element of the earthly, material and bodily nature after death; (3) it makes its ascent to God only after death; (4) this movement has its limit – the soul stops in the middle of the path between darkness and light, being unable to overcome the “abyss” that is between the heavenly and earthly worlds. The author argues that all the elements of this teaching are contained in two interpretations of the 158th fragment of the *Chaldean Oracles* relevant to the late tenth – early eleventh centuries: the interpretation of Synesius of Cyrene – it is found in his treatise *On Dreams*; and in Michael Psellos’ commentary on the above mentioned Middle Platonic text, which reflect the earlier Neoplatonic exegetical tradition. Symeon the New Theologian reproduces the teaching of the commentators, firstly, in caricature, distorting and simplifying it, and secondly, translates this teaching into the language of Christian dogma. Ultimately, the mystic uses Neoplatonic material to construct his own figurative and conceptual set.

KEYWORDS: Symeon the New Theologian, the *Chaldean Oracles*, Michael Psellus, Synesius of Cyrene.

© Т.А. Щукин (Санкт-Петербург). tim_ibif@mail.ru. Социологический институт Российской академии наук – филиал ФНИСЦ РАН.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 21.2 (2024)

DOI: 10.25985/PI.21.2.08

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-01038 «Экзегетическая стратегия и богословие Михаила Пселла в его толкованиях на отдельные места из Григория Богослова в интеллектуальном контексте XI века» (Федеральный научно-исследовательский социологический центр Российской академии наук), <https://rscf.ru/project/23-28-01038/>.

Данная статья посвящена, казалось бы, частному вопросу — интерпретации конкретного места из хорошо известного текста — 1-го гимна Симеона Нового Богослова. Однако в силу того, что ранняя история (или предыстория) так называемого прокловского ренессанса в Византии освещена очень слабо, а это, в свою очередь, обусловлено крайне скудной источниковой базой¹, любое свидетельство о рецепции неоплатонизма в конце X — начале XI вв., то есть в период, непосредственно предшествующий времени активной деятельности Михаила Пселла, представляется очень ценным. Во-первых, собственно для истории византийского платонизма. Во-вторых, для истории взаимоотношений этого течения с инородной ему интеллектуальной средой — в данном случае, с монашеской богословской традицией. В статье мы продемонстрируем, что Симеон Новый Богослов реагирует на сформировавшееся в византийском интеллектуальном социуме учение, которое опиралось на конкретный неоплатонический источник.

Этот текст Симеона Нового Богослова, если говорить в общем, посвящен различным аспектам причастия индивидуума Боже-ству. Преподобный ставит вопрос следующим образом (Н. 1.1–51)²: как обращающийся к Богу может воздавать ему славу, если Бог является абсолютным совершенством и источником всякой славы, всякого блага? Вместо ответа он использует метафору и, как кажется, повторно задает тот же вопрос: каким образом может получить свет видимое солнце, которое само освещает всё, что

¹ См. краткое перечисление источников, список которых сводится к «Мириобилиону» патриарха Фотия, словарю *Суда* и эпиграмме в «Палатинской антологии»: Podskalsky 1976: 516; см. также Щукин 2017 и Lauritzen 2017 — две попытки реконструировать непосредственную богословско-философскую предысторию «возрождения Прокла», отгалкиваясь от известного пассажа в «Хронографии» Михаила Пселла. Указание на схолию Василия Кесарийского Младшего, как еще один источник ранней (по сравнению с Михаилом Пселлом) рецепции неоплатонизма: Whittaker 1975.

² Здесь и далее ссылки на гимны Симеона по изданию Kambylis 1976. Русский перевод иеромонаха Пантелеимона (Успенский 1917), который не отличается художественностью, зато довольно точен, приводим с изменениями.

есть в мире? Далее, уходя от прямого ответа, он употребляет образ света уже не как аналогию, а как дескриптивный инструмент, термин для описания соединения молящегося и Бога: точно так же как солнечный свет или огонь разделяется в том, что он возжигает, при этом не разделяясь, и тот, кто постигает божественное, вступает с Ним в общение, получает божественные блага, нисколько не умаляя божественную полноту (1.26–29)³. И именно это пламя — преподобный уже не отличает аналогию от того, для чего эта аналогия используется, — «восходит во мне, внутри моего жалкого сердца, как солнце или диск солнца, шаровидным являясь и световидным» (ἐξανατέλλει ἐν ἐμοί, ἔνδοθεν τῆς ταλαίνης καρδίας μου, ὡς ἥλιος ἢ ὡς δίσκος ἡλίου, σφαιροειδῆς δεικνύμενος, φωτοειδῆς, 1.38–40). Это только введение к основной части гимна, но в нем содержится ключевая для всего гимна мысль: бытие молящегося / созерцателя / участника никак не влияет на божественное бытие и, что существеннее, на божественную деятельность по отношению к нему.

Далее Симеон как будто резко меняет тему, переходя к центральному для всего гимна вопросу о возможности спасения грешников (1.52–131): преподобный настаивает на том, что спасение для «обычных» людей столь же доступно, как для апостолов и святых древности. Он критикует тех, кто полагает, будто можно, не созерцая божественный свет в этой жизни, сподобиться его созерцания после смерти. В этом тезисе преподобного (и опровергаемом тезисе еретиков) нет ничего нового — это одна из сквозных тем сочинений Симеона⁴. Необычное начинается дальше: приведен стандартный аргумент о том, что после смерти мы будем лишены возможности морального совершенствования и духовного созерцания, и указывая на некоторую наивность его оппонентов,

³ Этот отрывок неоднократно разбирался исследователями в контексте темы причастности индивидуума божественной сущности: Krivochéine 1971: 168–170; Perczel 2001: 136; Бирюков 2015.

⁴ См. Кривошеин 1996: 238–264; из новейших работ см. McGuckin 2020.

считающих, что реалии земной жизни можно перенести на потустороннюю жизнь, он излагает любопытное учение:

νῦν γὰρ οἱ ἀγνοοῦντές σε σωματικῶς τρυφῶσιν
ἐνταῦθα καὶ ἀγάλλονται ὡς ἄλογα σκιρτῶντες,
ἄπερ δέδωκας ἔχοντες εἰς ἀπόλαυσιν βίου·
καὶ ταῦτα μόνα βλέποντες οὕτως εἶναι δοκοῦσι
καὶ τὰ μετὰ τὴν ἔξοδον τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ βίου·
ἀλλὰ κακῶς τεκμαίρονται, ἀλλὰ κακῶς φρονοῦσιν
οἱ λέγοντες μὴ μετὰ σοῦ, ἀλλ' ἐν ἀνέσει εἶναι
καὶ τόπον ἐτοιμάζοντες τινα, ὃ ἀφροσύνης,
μῆτε φωτὸς μετέχοντα καὶ σκότους ἀμοιροῦντα,
τῆς βασιλείας ἔξωθεν, ἀλλὰ καὶ τῆς γεέννης,
καὶ τοῦ νυμφῶνος πόρρωθεν καὶ τοῦ πυρὸς τῆς δίκης,
ἐν ᾧ καὶ (οἱ ταλαίπωροι!) εὐχονται καταντήσαι
καὶ λέγουσι μὴ χρῆζειν σοῦ τῆς αἰωνίου δόξης
ἢ βασιλείας οὐρανῶν, ἀλλ' ἐν ἀνέσει εἶναι.

Ведь ныне неведущие Тебя наслаждаются телесно
Здесь и веселятся, скача, как неразумные.

Имея то, что дал Ты в наслаждение жизни,

И на это одно только взирая, они думают, что так будет

И по исходе души и [конце] жизни.

Но худо загадывают, худо мудрствуют

Утверждающие, что они, хотя и не с Тобою,

но в отдохновении будут,

И некое место уготовляющие — о безумие! —

Непричастное свету, не имеющее части во тьме,

Находящееся вне царства, но и вне геенны,

Вдали и от чертога и от огня возмездия.

В него они (о несчастные!) и желают прийти,

Говоря, что не нуждаются в Твоей вечной славе

Или царстве небесном, но будут в отдохновении (Н. 1.99–112).

Теперь по пунктам. Во-первых, оппоненты Симеона Нового Богослова якобы отождествляют (или сближают) нынешнюю жизнь с тем, что их ждет после смерти. Преподобный, вероятно, примитивизирует их позицию, приписывая им натуралистическое представление о посмертном бытии, однако нам следует исходить из того, что по каким-то параметрам «эта» и «та»

жизнь, с точки зрения оппонентов, была тождественной. На наш взгляд, и это видно из текста преподобного Симеона, этим параметром являлось «бытие в отдалении» от Бога. Действительно, в этой жизни они отдалены от Бога, поскольку пребывают в теле, в оковах биологического существования, а в той жизни они пребывают вне Бога по той причине, что находятся на каком-то особом уровне бытия, для которого характерно неполное участие в божественном. Во-вторых, этот уровень бытия обладает специфическими характеристиками: для Симеона важнее то, что он находится вне Бога, но, с точки зрения оппонентов, он явно выше материально-телесного уровня — хотя бы потому, что посмертное бытие не является собственно материально-телесным. В изложении Симеона материально-телесный уровень отождествляется с тьмой, геенной и огнем возмездия, но это вполне объяснимо в его логике: максимальное отдаление от Бога является и максимальным наказанием. Для анонимных же оппонентов, очевидно, важнее не моральный статус души после смерти (награда / воздаяние за грехи), а онтологический статус (ближе / дальше по отношению к Богу). В-третьих, стоит обратить внимание на выражение ἐν ἀνέσει, которое явно описывает состояние, противоположное совокупности земных страданий: речь, конечно, идет не о философском понятии покоя, а об отдохновении, расслабленности после тяжелого труда. Подобное противопоставление мы находим в 51-м гимне⁵ и в 5-м огласительном слове⁶, а также в нескольких пассажах Макария Египетского (Симеона

⁵ «Однако я на деле познал и знаю, Боже мой, что хотя бы я находился в болезни, в скорбях или печалях, хотя бы содержим был в узах и в темнице, и томим голодом, хотя бы объят был, Христе мой, еще более тяжелыми и ужасными обстоятельствами, свет Твой, воссияв, всё это прогоняет, как тьму, и Божественный Дух Твой внезапно делает то, что я бываю в покое (ἐν ἀνέσει) и свете и в наслаждении светом» (H. 51.9 Kambylis).

⁶ В *Cat. 5* Симеон сравнивает грехопадение Адама и Евы с тем, как рабы, утратившие благосклонность господина в силу своей нерадивости, теряют и «покой», и все блага, которыми владели (*Cat. 5.275 Krivochéine*). В последнем случае не так очевидна связь покоя и труда, поскольку речь идет о состоянии до грехопадения. Однако и в данном случае «покой» предполагает сохранение

Месопотамского)⁷, от которого преподобный Симеон, как известно, зависит⁸. Необходимым условием использования этого выражения является перечисление страданий, от которых, собственно говоря, и отдыхает праведник. Во всех случаях (два у Симеона Нового Богослова и четыре у Симеона Месопотамского — итого шесть) речь идет о том, что душа праведника пребывает в «отдохновении», несмотря на страдания, вопреки им (подчеркивается абсолютная духовность этого отдохновения и автономность духа от плоти). Тем самым еретики-оппоненты, с одной стороны, избегают аскетических подвигов, необходимых для обретения «отдохновения» от страданий, а с другой — полагают, что отдохновение

«стыда, почтения и неподдельной рабской преданности по отношению к своему владыке» (*Cat.* 5.293–294, пер. Д.А. Черноглазова).

⁷ «Душа, желающая наследовать горний мир Божества, многообразно управляется благодатью. И иногда в упокоении (ἐν ἀνέσει) и радости духа веселится и в утешении благодати ликует, иногда же предается наказанию, и разным искушениям, и разнообразным скорбям мирского духа, дабы обучившаяся всем и найденная испытанной, и доблестно претерпевшая во всех искушениях, и ни в чем не отклонившаяся от благоугождения Богу, и таким образом благоиспытанная Христу, стала бы достойной Богу, благодатью и праведностью унаследовавшая вечную жизнь» (*Нот.* 19.1.7 Berthold; Дунаев, Дэпрэ 2015: 453; курсив мой — Т.А.); «И как в этой жизни не всецело отдых и урожаи, и плодородия, и мир бывают у людей, но, взвешивая мерилом правды, Бог наказывает, и милует, и промышляет о мире, — так и душа, вождеющая родиться для горнего мира, не всецело бывает в отдохновении (ἐν ἀνέσει) и радости и веселии духа, но мерилом правды и благодати наказует, и милует, и устраивает ее Бог» (*Нот.* 19.2.1 Berthold; Дунаев, Дэпрэ 2015: 454); «Они [евреи] избавлены были от десяти язв, поразивших Египет, им светил огненный столп и осенял их столп облачный; они зрели собственными очами море, разверзшееся вопреки своей природе, и прошли посреди него, увидев, что враги их потонули в нем» (*Нот.* 22.2.6 Berthold; Дунаев, Дэпрэ 2015: 467); «Если бы все в радости и облегчении (ἐν ἀνέσει) и веселии духовном непрестанно пребывала душа, она уже не помнила бы сама себя и ни подвига, ни пути праведности (*Мф.* 21:32) не знала бы и преуспевала бы лишь в самомнении, заносясь над всеми, и уже не признавала бы в себе смертного человечества» (*Serm.* 23.2 Klostermann-Berthold; Библихин 1990: 127).

⁸ См. Chatzopoulos 1984; Chatzopoulos 1991; Алфеев 2017: 185–187; Perczel 2001: 139–142; Дунаев, Дэпрэ 2015: 151–152; О круге чтения прп. Симеона см. Argarate 2013; Алфеев 2017: 181–201.

будет им даровано после смерти, где, очевидно, они также рассчитывают на отсутствие страданий. Проще говоря, они и в земной жизни отдыхают, не трудясь, и в будущей жизни рассчитывают на то же самое. Но еще более серьезную ошибку они допускают, полагая, что отдохновение существует как бы само по себе, как некое автономное состояние или даже место, в то время как с точки зрения Симеона (точнее, обоих Симеонов), отдохновение имеет своим источником Бога, Христа, который дарит духовную невозмутимость вместе с радостью и весельем только тому, кто стремится к соединению с Ним. Симеон полагает, что отдохновение неотделимо как от телесного страдания, так и от духовного соединения со Христом, в то время как еретики разрывают и ту, и другую связь. Можно, однако, предположить, что сами эти еретики потому и трактовали это состояние, обозначенное Симеоном специфическим макариевским термином, как нечто обособленное и от Бога, и от земного страдания, что вкладывали в это понятие совершенно иной смысл и скорее всего использовали другой термин (или набор терминов, связанных, скажем, с освобождением от материально-телесного бытия). Условный «покой» еретиков-оппонентов — это, очевидно, прежде всего невовлеченность души в движение, связанное с природной необходимостью. Больше мы пока сказать ничего не можем.

Проследим за рассуждениями Симеона далее. С одной стороны, он отвергает саму возможность какого-то промежуточного бытия между раем и адом, между Богом и без-божным бытием. С другой же — очевидно, в полемических целях, беря на вооружение образность оппонентов, — он вводит метафору как раз промежуточного бытия, причем сперва используя ее в негативном контексте, а затем в позитивном. Итак, Симеон настаивает на том, что о промежуточном состоянии «нигде не написано, так как нигде этого не будет», и что праведники окажутся в свете, а грешники — во тьме. Однако:

μέσον δὲ χάσμα φοβερὸν ἑκατέρους διείργον,
ὡς αὐτὸς σὺ ἐδίδαξας ὁ ἑτοίμασας ταῦτα.

τῷ γὰρ μέσον ἐπιίπτοντι ἀνθρώπῳ ὑπὲρ πᾶσαν
βάσανον ἔσται φοβερὰν τοῦτο καὶ τιμωρίαν,
εἰς ἄβυσσον κολάσεων, εἰς χάος ἀπωλείας
ἐγκυβιστῶντι δυστυχῶς καὶ καταφερομένῳ,
οὗ ἐπιβῆναι δυσχερὲς τοῖς οὖσιν ἐν βαράνοισι,
ἵνα διαπεράσωσιν ἐν τῇ γῆ τῶν δικαίων,
οἳ προαιροῦνται ἐν πυρὶ δεινῶς ἀποτεφροῦσθαι
ἢ γὰρ εἰς χάος τὸ φρικτὸν ἑαυτοὺς ἐπιρρίψαι.

Посредине же будет страшная пропасть,
разделяющая одних от других,
как Сам Ты научил, уготовавший это.
Ибо это место посредине для человека,
попадающего в нее, всякой
пытки и муки будет ужаснее,
в бездну мучений, в хаос гибели
несчастливым образом стремглав летящего и низвергающегося,
откуда трудно взойти находящимся в муках,
чтобы перейти на землю праведных.
Они предпочитают ужасным образом в огне обратиться в пепел,
чем ввергнуть себя в этот ужасающий хаос (Н. 1.118–127).

Симеон Новый Богослов ссылается на Евангелие от Луки (Лк. 16:26), предлагая тем самым вполне стандартную интерпретацию данного новозаветного отрывка⁹, которая заключается в том, что «пропасть» (χάσμα), о которой говорит приточный Лазарь, это различие в состояниях праведников и грешников, а не какое-то особенное место. Однако далее Симеон описывает пропасть именно как пространство между местом вечного мучения и землей праведных. В предложенной преподобным образной конструкции грешники не пытаются покинуть место наказания, потому что для этого им нужно пересечь пропасть, которая хуже всякого наказания, хотя нам довольно сложно определить, о чем идет речь. Можно предположить, что «пытка и мука» — это всё же пытка и мука кого-то существующего, в то время как падение в пропасть означает полное уничтожение. Обратим пока внимание на то, что

⁹ См. нормативное толкование Феофилакта Болгарского (*Enarr. in Lc. 16, PG 123.977a*).

максимальное приближение к раю, то есть к Богу, означает и максимальное усиление страданий.

Далее в тексте Симеона следует большой отрывок (Н. 1.132–183), содержащий славословие Христу и яркое описание того «места», в котором будут пребывать и уже пребывают праведники: из этого описания мы еще раз убеждаемся в почти полном тождестве Христа и этой «земли праведных». Однако Симеон вводит и новый мотив. Он стремится доказать, что пребывание праведников во Христе сопряжено с динамикой, с бесконечным движением возрастания в благодати. Преподобный аргументирует бесконечность этого движения тем, что бесконечен Сам Бог, приблизиться к которому стремится праведник. Бог не нуждается в прибавлении, однако именно это, его полнота, и порождает бесконечную динамику богопознания. В данном случае для описания божественной полноты Симеон вновь использует термин «бездна» (ἄβυσσος):

ἀλλὰ τὸ πλήρωμα αὐτοῦ καὶ τοῦ φωτὸς ἡ δόξα
ἄβυσσος ἔσται προκοπῆς, ἀτέλεστος ἀρχὴ δέ
καὶ ὡσπερ ἔχοντες Χριστὸν ἔνδον μεμορφωμένον
τούτῳ αὐτῷ παρίστανται λάμποντι ἀπροσίτως·
οὕτω τὸ τέλος ἐν αὐτοῖς ἀρχὴ τυγχάνει δόξης,
καὶ ἵνα σοι σαφέστερον τὸ νόημα ποιήσω,
ἐν τέλει ἔξουσιν ἀρχὴν καὶ ἐν ἀρχῇ τὸ τέλος
τὸν ὑπερπλήρη νόει μοι ἀνευδεῆ προσθήκης,
τοῦ ἀτελοῦς τὸ τέλος δὲ τοὺς τρέχοντας μὴ φθάζειν.

Но полнота и слава света Его
Будет бездной преспеяния и началом без конца.
И как имеющие Христа вообразившимся внутри,
они предстоят Тому самому, Кто блистает неприступно:
таким образом конец в них является началом славы;
излагая же яснее свою мысль,
в конце они будут иметь начало и в начале конец.
Сверхполный, думается мне, не нуждается в прибавлении,
И текущие за Бесконечным не достигают конца (Н. 1.184–192).

Конечно, мы не можем допустить, что в данном контексте слово «бездна» использовано без всякой связи с предыдущим пасса-

жем, где о бездне / пропасти говорилось как о пространстве между раем и геенной. Однако, как кажется, здесь с помощью этого слова описывается совершенно иная реальность: бездной называется Сам Бог, а точнее — Бог, мыслимый как объект причастия или движения к Нему. В данном случае бездна оказывается не препятствием на пути из ада в рай, а наоборот, дорогой и притом такой дорогой, которая на каждом своем участке являет путнику его конечную цель — более того, являя эту цель в самом начале пути. И грешники, и праведники не могут пересечь бездну, но если первые на этом пути теряют даже то призрачное бытие, что у них осталось, то вторые как раз обретают полноту бытия (хотя эта полнота не конечная, а «процессуальная»).

Далее преподобный Симеон развивает образ бездны и придает ему космологическое значение:

εἰ γὰρ παρέλθῃ οὐρανὸς ὁ ὁρώμενος οὗτος
καὶ γῆ καὶ πάντα τὰ ἐν γῆ (στοχάσθητι, τί εἶπον),
ἔσται τόπου κατάληψις, ἔνθα τέλος εὐρήσεις·
οὐ λέγω σοι σωματικόν, ἀλλὰ νοῖ ἰσχύσεις
καταλαβεῖν τὸ πλήρωμα τοῦ ἀσωμάτου κόσμου·
οὐ κόσμος δέ, ἀλλὰ ἀήρ ὑπάρχει ὡσπερ πρῶην,
οὐδὲ ἀήρ, ἀλλ' ἄφθεγκτος χῶρος, ὄνπερ καλοῦσι
τὸ πᾶν, καὶ ἔστιν ἄβυσσος ἀτέλεστος εἰς ἅπαν·
ἐξ ἴσης ὄλον πάντοθεν, μερῶν ἐξ ἐκατέρων,
τοῦτο τὸ πᾶν πεπλήρωται θεότητος τῆς θείας·

Ибо если пройдет это видимое небо

И земля и всё, что на земле (разумей, о чем я сказал),

То можно ли будет уловить место, где ты найдешь конец,

Не говорю телесный, но возможешь ли ты умом

Обнять полноту бестелесного мира?

Он же не мир есть, но воздух, как прежде,

И не воздух, но невыразимое пространство, которое называется
«Всё» и есть совершенно бесконечная бездна,

Равно целостная отовсюду, во всех частях,

и это «всё» наполнено Божественным Божеством (Н. 1.193–202).

Если опустить очевидные отсылки к натурфилософским толкованиям на книгу Бытия¹⁰, которые в данном случае абсолют-

¹⁰ Ср., например: «Ясно же, что таким же образом и сам воздух, который,

но инструментарны и служат для выражения собственной мысли Симеона, нам предлагается следующее: бездна, которая находится между Богом и тем, кто стремится приблизиться к Нему, всё же является неким местом именно в буквальном смысле — с поправкой на то, что к нему нельзя применять характеристики еще не преображенного космоса, его физические параметры. Мы не можем сказать, что эта бездна является космосом, потому что космос телесен. Мы не можем сказать, что бездна является воздухом в смысле известного нам телесного элемента, поскольку и этот элемент не может мыслиться нами иначе чем «как прежде» (ὡς πρῶτον), то есть до начала творения материальных стихий. Поэтому мы вынуждены мыслить новое бытие как пространство, лишённое всяких материально-телесных характеристик, как максимально разряженную материальность. Мы должны мыслить это пространство апофатически как ἄφθευκτος. Всё, что мы можем сказать о нем, это то, что оно совершенно, не имеет никакого изъяна — отсюда его совершенная симметрия, и то, что само это пространство является вместилищем божественного действия, Его благодати. Тем самым бездна оказывается вместилищем совершенства в двух смыслах — в смысле причастности Богу и в смысле понятной даже тварному уму гармонии.

Завершающий пассаж гимна сообщает нам о том, о чем мы и так уже догадывались: бездна, которую не могут перейти грешники, поскольку для них этот переход сопряжен с мукой куда большей, чем те, которым они подвергаются в аду, и та бездна,

принимая световой луч, связует действие видящего с видимым, будучи посредником, — так вот, и он, хотя его, как и бездну, ничто другое не заслоняло и не лишало какой-либо собственной красоты, не был бы видим, пока свет не получил существования, и вода тоже. Поэтому и Моисей, зная, что воздух находился поверх воды, назвал его *тьма над бездной*» (Phot. *Amp.* 16.15–21 Westerink; Афиногенов 2019: 55). Разумеется, мы не считаем, что Симеон опирался на данный текст Фотия — мы лишь указываем на возможность отождествления воздуха и бездны в византийской экзегетической традиции. Симеон, конечно, говорит о том, что эсхатологическое бытие будет тождественно изначальному, где весь мир, всё мировое пространство будет подобно первозданному воздуху / бездне. Разница только в том, что этот воздух будет наполнен божественным светом.

в которой пребывают праведники, совершая бесконечное движение к Богу, являются одной и той же бездной. Действительно, и праведники, и грешники совершают движение через нее, и те, и другие не могут достигнуть ее края, и с теми, и с другими происходит какое-то радикальное изменение в процессе этого перехода. Если праведники восходят от блаженства к еще большему блаженству, то грешники — от мучения к еще большему мучению. Если праведники не могут достигнуть края бездны и духовного насыщения, поскольку объект их стремления бесконечен, то грешники неспособны перейти из геенны в землю праведных, потому что даже первый шаг к этой бесконечности для них болезненнее, чем бытие вдали от нее. Если первые преображаются в божественный свет, становятся частью его, то вторые, напротив, под воздействием этого света уничтожаются. Симеон указывает и на то, в чем заключается различие между положением праведников и грешников, почему, пребывая в одном и том же невыразимом месте, в одной и той же бездне, они настолько по-разному это пребывание переживают. С точки зрения богослова, всё дело не в бытии Бога и Его света, а в том — возвращаемся к самому началу гимна, — как сам созерцатель воспринимает этот свет, хочет ли он видеть его, открывает ли духовные глаза.

ὥσπερ γὰρ οἱ μὴ βλέποντες λάμποντος τοῦ ἡλίου,
κἂν ὅλοι περιλάμπωνται, ἔξω φωτὸς τελοῦσιν
αἰσθήσει θεωρία τε κεχωρισμένοι τούτου,
οὕτως ἐστὶν ἐν τῷ παντὶ φῶς τῆς τριάδος θεῖον
καὶ μέσον οἱ ἁμαρτωλοὶ ἐν σκότει καθειργμένοι,
μὴ βλέποντες, μὴ αἰσθησιν ὅπως ἔχοντες θεῖαν,
ἀλλὰ κατακαϊόμενοι αὐτῶν τῇ συνειδήσει
καὶ καταδικαζόμενοι ἀπόρρητον τὴν θλίψιν
καὶ τὴν ὀδύνην ἄφθεγκτον ἔξουσιν εἰς αἰῶνας.

Подобно тому, как не видящие сияющего солнца,
Хотя и всецело освещаются, вне света оказываются,
Чувством и зрением удаленные от него,
Так и Божественный свет Троицы есть во «всём»,
И среди [него] грешники, заключенные во тьме,
Не видя, совершенно не имея божественного чувства,

Но, опаляемые своею совестью
И осуждаемые, неизреченное мучение
И невыразимую скорбь будут иметь во веки (Н. 1.223–231).

Помимо уже сказанного, мы должны обратить внимание на то, за счет чего в данном случае образуется расстояние между Богом и человеком, которое последний не может преодолеть. Оно возникает в силу волевого решения человека не видеть Бога и, соответственно, бездеятельности его познавательной способности. Таким образом, Симеон, начав с отрицания онтологической реальности какого-либо зазора между раем и геенной, продолжив формулировкой оригинального учения о некоей вполне реальной бездне, которая пролегает между субъектом и объектом мистического созерцания и мистического движения, завершает текст тем, что вновь отрицает объективность этого расстояния. Но это вполне объяснимо. С одной стороны, и объективная трактовка расстояния между Богом и человеком всё равно предполагает присутствие Бога на любом из отрезков этого пути. С другой стороны, и субъективная трактовка включает в себя некое движение или отказ от него, то есть приближение или отдаление, перемещение в некоем духовном пространстве.

Разобрав богословскую позицию Симеона Нового Богослова, мы теперь должны понять, с какой точкой зрения он полемизирует. Собственно говоря, мы эту позицию уже разобрали выше, опираясь на слова самого преподобного. Мы уже поняли, что гипотетические еретики полагают, что (1) существует какое-то место, удаленное от Бога / Христа, но при этом (2) не тождественное пространству вечного наказания и / или материально-телесному, земному существованию и (3) предполагающее состояние некоей свободы, не-связанности, отдохновения. Симеон показывает абсурдность такого учения, во-первых, за счет указания на невозможность получения какого-либо блага, в том числе и покоя / отдохновения вне Христа и одновременно вне телесных страданий, а, во-вторых, за счет диалектики «промежуточного бытия», которое не может мыслиться чем-то совершенно автономным, которое всегда является вместилищем блаженства

для праведников и мучения для грешников. Для нас, однако, важно понять, что это за еретическое учение? Каковы его историко-философские основания?

Выше мы уже упомянули, что необходимость созерцания света еще при жизни — сквозная тема сочинений Симеона Нового Богослова, неоднократно описанная исследователями. Нам, однако, представляется, что позицию оппонентов преподобного невозможно свести к простому отрицанию этой необходимости, поскольку перед нами не просто альтернативная этика и аскетика, но альтернативная онтология. Это видно из текста самого Симеона, который, во-первых, излагает учение оппонентов как онтологическое, и, во-вторых, предлагает собственную онтологию, отталкивающуюся от ключевого понятия онтологии оппонентов — от понятия бездны, духовного места, располагающегося между Богом и геенной.

Для решения этой проблемы мы бы выделили смысловые элементы учения оппонентов, как они представлены в тексте Симеона Нового Богослова, а затем предложили наиболее подходящий источник этих элементов. Вот эти четыре пункта: (1) трехчастное деление космоса; (2) тождество посмертного бытия земному; (3) исключительно посмертное причастие души свету; (4) учение о непреодолимой бездне между небесным и земным бытием. В исследовательской литературе на данный момент, насколько можно судить, отсутствуют попытки найти указанные историко-философские основания. Единственным подходом к решению этой проблемы был наш доклад (не оформленный в какой-либо текст), прочитанный в 21 декабря 2007 года в РХГА, «Неоплатонические аллюзии у Симеона Нового Богослова (на материале *Гимнов*)» — в нем предлагалась в качестве источника 1-го гимна обобщенная неоплатоническая традиция¹¹. Оставаясь на той точке зрения, что за оппонентами Симеона Нового Богослова стоит

¹¹ Исследователи давно обратили внимание на параллель из 1-го слова нравственного Симеона Нового Богослова с символом пещеры из платоновского «Государства»: Golitzin 1995: 74, п. 5; Barber 2007: 35–43 и особенно Baranov 2015,

какой-то «неоплатонизм», мы, как нам кажется, готовы конкретизировать нашу гипотезу: платоническим источником для нашего текста являются «Халдейские оракулы», а точнее — толкования на них.

Параллель к пассажам из 1-го гимна составляет следующее толкование Михаила Пселла¹² на 158-й оракул «И остаток материи не оставляй бездне, но и образу есть часть в месте, освещенном со всех сторон» (Οὐδὲ τὸ τῆς ὕλης σκύβαλον κρημνῶ καταλείψεις, ἀλλὰ καὶ εἰδῶλω μερίς εἰς τόπον ἀμφιφάοντα¹³) — толкование, содержание которого, как можно предположить, было актуально и для начала XI века. Приведем его целиком:

Χαλδαϊκὸν λόγιον. ἔστι καὶ εἰδῶλω μερίς εἰς τόπον ἀμφιφάοντα. Ἐξήγησις τοῦ ῥητοῦ. εἶδωλα λέγεται παρὰ τοῖς φιλοσόφοις τὰ συμφυῆ μὲν τοῖς κρείττοσιν, ἐλάττονα δὲ ἐκείνων τυγχάνοντα· οἷον συμφυῆς ὁ νοῦς τῷ θεῷ καὶ τῷ νῶ ἢ λογικῆ ψυχῇ καὶ τῇ λογικῇ ψυχῇ ἢ ἄλογος καὶ τῇ ἀλόγῳ ψυχῇ ἢ φύσις καὶ τῇ φύσει τὸ σῶμα καὶ τῷ σώματι ἢ ὕλη. εἶδωλον οὖν τοῦ μὲν θεοῦ ὁ νοῦς, τοῦ δὲ νοῦ ἢ λογικῆ ψυχῆ, τῆς δὲ λογικῆς ψυχῆς ἢ ἄλογος, τῆς δὲ ἀλόγου ἢ φύσις, τῆς δὲ φύσεως τὸ σῶμα, τοῦ δὲ σώματος ἢ ὕλη. ἐνταῦθα δὲ τὸ Χαλδαϊκὸν λόγιον εἶδωλὸν φησι τὴν ἄλογον ψυχὴν τῆς λογικῆς. συμφυῆς γὰρ αὐτῇ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ καὶ χεῖρων ἐκείνης. καὶ φησιν ὅτι καὶ ‘εἰδῶλω μερίς’ ἔστιν ‘εἰς τόπον ἀμφιφάοντα’· τοῦτ’ ἔστιν· ἢ ἄλογος ψυχῆ, ἣτις ἔστιν εἶδωλον τῆς λογικῆς ψυχῆς, καθαρθεῖσα δι’ ἀρετῆς ἐν τῷ βίῳ, ἀνεισιν εἰς

где проводятся также некоторые параллели из «Гимнов» с «Эннеадами» Плотина.

¹² Тема «Михаил Пселл и Халдейские оракулы» — одна из самых востребованных в пселловедении. Считается — воспользуемся формулировкой Е.А. Афонасина, — что, «цитируя отдельные оракулы (ок. 40 фрагментов и несколько обобщающих пересказов), Пселл помещал после них комментарий Прокла, а затем добавлял собственный комментарий, очень ученый и, в целом, исключительно доброжелательный, целью которого было согласовать „халдейские“ речения с христианской теологией», так что «есть основания считать, что трактат Прокла — это единственное сочинение об оракулах, которое было доступно Пселлу» (Афонасин 2007: 267). См. Lewy 2011: 473–479; библиография: Tardieu 2011: 744.

¹³ Так фрагмент выглядит у Синезия Киренского, и в таком виде он воспроизведен в критических изданиях оракулов (Des Places 1971: 104–105). В тексте Пселла фрагмент имеет незначительные отличия. Разбор фрагмента: Majersik 1989: 199–200; Lewy 2011: 214–220.

τὸν ὑπὲρ σελήνην τόπον μετὰ τὴν διάλυσιν τῆς τοῦ ἀνθρώπου ζωῆς καὶ ἀποκληροῦται εἰς τόπον ἀμφιφαῖ, τοῦτ' ἔστιν ἀμφοτέρωθεν φαίνοντα καὶ ὀλολαμπῆ. ὁ μὲν γὰρ ὑπὸ σελήνην τόπος ἀμφικνεφῆς ἔστι, τοῦτ' ἔστιν ἀμφοτέρωθεν σκοτεινός, ὁ δὲ σεληνιακὸς ἑτεροφαῖς ἢ ἑτεροκνεφῆς, τοῦτ' ἔστι τῷ μὲν ἡμίσει μέρει λάμπων, τῷ δὲ ἡμίσει σκότους μεστός. καὶ γὰρ καὶ αὐτὴ ἡ σελήνη τοιαύτη ἐστὶ, τῷ ἡμίσει μέρει πεφωτισμένη καὶ τῷ ἡμίσει ἀφώτιστος. ὁ δὲ ὑπὲρ τὴν σελήνην τόπος ἀμφιφαῖς ἔστιν, ἦτοι διόλου πεφωτισμένος. λέγει οὖν τὸ λόγιον, ὅτι οὐ μόνον ἡ λογικὴ ψυχὴ ἀποκληροῦται εἰς τὸν ὑπὲρ σελήνην τόπον τὸν ἀμφιφαῖ, ἀλλὰ μερίς ἐστὶ καὶ τῷ εἰδῶλω αὐτῆς, ἦτοι τῇ ἀλόγῳ ψυχῇ, εἰς τὸν ἀμφιφαῖ τόπον ἀποκληρωθῆναι, ὅταν διαυγῆς καὶ καθαρὰ ἐξέλθοι τοῦ σώματος. ὁ μὲν γὰρ Ἑλληνικὸς λόγος, ἀθάνατον τιθεὶς καὶ τὴν ἄλογον τοῦ ἀνθρώπου ψυχὴν, μέχρι τῶν ὑπὸ σελήνην στοιχείων αὐτὴν ἀνάγει. τὸ δὲ Χαλδαϊκὸν λόγιον καθαῖρον αὐτὴν καὶ ὁμόφρονα ποιοῦν τῇ λογικῇ ψυχῇ, εἰς τὸν ἐπέκεινα τῆς σελήνης τόπον τὸν ἀμφιφαῖ ταύτην ἀποκαθιστᾷ. Καὶ τὰ μὲν τῶν Χαλδαιῶν δόγματα τοιαῦτα. οἱ δὲ τῆς εὐσεβείας ὑφηγηταὶ καὶ τῶν Χριστιανικῶν δογμάτων ὑποφῆται καὶ κήρυκες οὐδαμοῦ τὴν ἄλογον ψυχὴν ἀνάγουσιν, ἀλλὰ θνητὴν διαρρήδην ὀρίζονται, ἄλογον δὲ ψυχὴν τίθενται τὸν θυμὸν καὶ τὴν ἐπιθυμίαν τὴν ὀρεγομένην γενέσεως. οὕτω γοῦν ὁ Νυσσαεὺς Γρηγόριος ἐν τῷ περὶ ψυχῆς λόγῳ διέξεισιν.

Халдейское речение: «И образу есть часть в месте, со всех сторон освещенном».

Толкование сказанного. У философов образом называется то, что сращено с высшими существами, но является низшим для них; так, сращен с Богом ум, с умом — разумная душа, с разумной душой — неразумная, с неразумной душой — природа, с природой — тело, с телом — материя. Таким образом, образ Бога — это ум, ума — разумная душа, разумной души — неразумная, неразумной — природа, природы — тело, а тела — материя. Здесь халдейский оракул говорит о неразумной душе как образе разумной. Ибо она сращена с ней в человеке, но хуже нее.

И он говорит, что и «образу есть часть в месте, со всех сторон освещенном»; то есть: неразумная душа, которая является образом разумной души, очищенная добродетелью в течение жизни, восходит к надлунной области после освобождения от человеческой жизни и получает жребий в месте, со всех сторон освещенном, то есть освещенном со всех сторон и полностью залитом светом. Ибо подлунное место со всех сторон затемнено, то есть с обеих

сторон во тьме. Лунное же место освещено с одной стороны и затемнено с другой, то есть наполовину залито светом, наполовину во тьме. Ведь и Луна сама такова: наполовину в свете, наполовину лишена света. Но надлунная область со всех сторон освещена, то есть полностью залита светом.

Оракул, конечно, говорит не только о том, что разумная душа наследует жребий в надлунной со всех сторон освещенной области, но и о том, что ее образ, то есть неразумная душа, получает удел в со всех сторон освещенном месте, когда блистающая и чистая она выйдет из тела.

Ибо эллинская мысль, полагая бессмертной и неразумную душу человека, возводит ее до подлунных стихий. Но халдейский оракул, очищая ее и делая ее одиночувственной с разумной душой, возвращает ее в место [даже] за пределами лунного, со всех сторон освещенное. Вот каковы халдейские догматы. Но наставники благочестия, пророки и провозвестники христианских догматов нигде не возвышают неразумную душу, но открыто определяют ее как смертную, и под неразумной душой они подразумевают желание и стремление, управляющие рождением. Так, например, излагает Григорий Нисский в своем трактате «О душе» (Psell. *Op.* 38, 126.15–127.18 O'Meara).

В этом отрывке мы можем усмотреть три элемента, в которых халдейское учение в интерпретации Михаила Пселла родственно учению анонимных оппонентов Симеона Нового Богослова. Во-первых, и там, и там речь идет о трехчастном делении космоса (очевидно, что устройство космоса халдейских оракулов сложнее¹⁴ — мы говорим только о том, что предлагается в данном отрывке). Во-вторых, в обоих случаях констатируется, что посмертное бытие по определенному параметру тождественно земному: неразумная душа получает бессмертие и сопутствует разумной душе в ее восхождении, то есть в некотором смысле сохраняет свой земной статус. В-третьих, и в тексте Симеона, и в тексте Пселла душа — и разумная и неразумная — приобщается свету только после отделения от тела, то есть после смерти и в результате

¹⁴ См. Lewy 2011: 67–176.

некого восхождения от более материального к более духовному бытию. Рассмотрим каждый из этих элементов.

Первый элемент. Оппоненты Симеона Нового Богослова делят сущее на (1) область божественного, чистого света, (2) область, непричастную ни свету, ни тьме, (3) область чистой тьмы, она же место наказания, геенна. «Халдейские оракулы» в интерпретации Михаила Пселла предлагают следующее деление: (1) надлунная область, освещенная со всех сторон, (2) лунная область, отчасти освещенная, отчасти находящаяся во тьме, (3) подлунная область, полностью погруженная во тьму. Сходство очевидное, за вычетом того, что средний элемент в тексте Симеона маркирован как непричастный ни свету, ни тьме, в то время как в тексте Пселла речь идет о двойном причастии тому и другому. Однако ясно, что в обоих случаях говорится о точке, в которой соприкасаются два мира, две области, так что об этой точке можно говорить и как о месте, которое в собственном смысле не причастно ни одной области, и как о месте, которое и тому, и другому пространству причастно. Стоит учитывать и то, что Симеон излагает учение оппонентов в несколько карикатурном виде — возможно, представляя специфику средней области, которую невозможно описать иначе, чем диалектически, с учетом необходимо утверждаемых противоположностей, как нечто нелепое, ведь мы и правда не можем себе вообразить чего-то третьего наряду с освещенным и неосвещенным предметом. Тем самым описание сущего в тексте Симеона и в тексте Михаила Пселла в целом если не тождественны, то, весьма вероятно, восходят к одному источнику, учитывая само трехчастное деление, а также тот язык, тот набор световых метафор, которые используются в обоих текстах.

Второй элемент. Несмотря на то, что мы слышим голос оппонентов Симеона, искаженный интерпретацией полемически настроенного автора, этот голос доносит до нас убежденность в том, что человек после смерти сохраняет бóльшую часть своего состава — не только нечто духовное, но и то, что по-прежнему связы-

вает индивидуума с материально-телесной реальностью, то, что позволяет индивидууму чувствовать, испытывать наслаждение (ниже мы увидим, что человек сохраняет даже тело). Логично предположить, что оппоненты Симеона как раз и верили в то, что вместе с высшей (разумной?) душой после смерти индивидуум сохранит и чувствующую (неразумную?) душу. Именно это учение эксплицитно мы находим в тексте Михаила Пселла. Конечно, мы должны рассмотреть и расхождения двух текстов. Во-первых, в отличие от Симеона Михаил Пселл утверждает, что индивидуум, носитель разумной и неразумной души, оказывается не в месте, наполовину освещенном, наполовину затемненном, а в месте, освещенном со всех сторон. Однако мы можем вспомнить, что эпитет «со всех сторон освещенный» (ἀμφιφάης) принадлежит в образно-понятийной системе «Халдейских оракулов» богине Гекате¹⁵, а сама она является как раз такой фигурой, которая, с одной стороны, принадлежит божественному, являясь вторым элементом божественной триады, а с другой — осуществляет управление космосом, является передатчиком божественной силы, божественного света¹⁶. В этом смысле «со всех сторон освещенное место» (= надлунная область), отчасти освещенное лунное место и подлунная область — это не только три элемента бытия, но и три элемента бытия Гекаты: надлунная область — это область ее божественности, лунная область — область ее власти над миром, подлунная область — область применения этой власти. Но даже если это не вполне так, индивидуальная душа в любом случае оказывается в области, принадлежащей Гекате, в отдалении от высшей божественности¹⁷. Во-вторых, Михаил Пселл оговаривается, что восхождению души в надлунную область предшествует очищение добродетелью, в то время как в тексте Симеона речь

¹⁵ Lewy 2011: 219–220.

¹⁶ *Ibid.*: 83–98.

¹⁷ Мы никак не можем принять мнение Николы Спану, будто душа в этом отрывке «соединяется с Отцом, которого в данном случае символизирует свет» (Spanu 2019: 96): в том-то и дело, что душа оказывается в области, отдаленной от Отца, в области второй халдейской божественной ипостаси.

идет о некоем полуживотном существовании тех, кто после смерти, однако, надеялся оказаться в вдали и от Бога, и от геенны. Тут мы можем сослаться, во-первых, опять-таки на шаржевый характер текста Симеона, а во-вторых — на то, что его максималистические представления о добродетельной жизни существенно отличались от представлений Михаила Пселла¹⁸ и даже от представлений большинства монахов его собственного монастыря¹⁹.

Третий элемент. С точки зрения Симеона, его оппоненты не стремятся к божественному свету, поскольку увлечены земными радостями и именно в силу этого откладывают на посмертное «потом» восхождение в более высокую сферу. Сам преподобный не считает, что пребывание в теле является препятствием для созерцания света и восхождения к нему. Логика «Халдейских оракулов» в изложении Михаила Пселла совсем иная: восхождение совершается после освобождения от человеческой жизни — следовательно, эта жизнь, пребывание в узах материи, является препятствием для восхождения. Собственно говоря, поэтому Михаил Пселл и делает акцент на том, что «Халдейские оракулы» явно противоречат сами себе, возводя в надлунную то область то, что по определению принадлежит подлунной области, области материально-телесного. Опять-таки, если мы учтем полемический характер сочинения Симеона, в обоих текстах речь, по сути, идет об одном и том же: душа освобождается от земного бытия и, взяв с собой «что-то еще», возносится в более высокую сферу.

¹⁸ Пселл исходит из того, что совершенной является жизнь, в которой смешаны крайности созерцания и наслаждения, стремления к небу и плодотворной жизни на земле. Этот вопрос достаточно хорошо освещен, см. Delli 2011: 76–81; Lauritzen 2013; Walter 2017: 105–106. Об этике Пселла как частном проявлении его «триадического» мышления, где средний элемент является обогащенным продуктом взаимодействия крайних элементов: Jenkins 2006; Jenkins 2017.

¹⁹ См., например, уже цитировавшееся нами *Cat.* 5, обращенное к насельникам монастыря святого Маманта: «Если же вы не захотите и всяческим образом не постараетесь либо сберечь себя безгрешными, *соблюдая все заповеди*, либо, если вы отступаете [от них] в чем-либо, вплоть до смерти каяться и горько оплакивать, каждый свой собственный грех, но пребудете в ожесточении и нераскаянном помышлении вашем, то вот что говорит Господь» (*Cat.* 5.471–476 Krivochéine).

Четвертый элемент. Он присутствует в другом комментарии Михаила Пселла на первую часть того же самого 158-го фрагмента «Халдейских оракулов» (*Op.* 38, 124.24–128.17 O'Meara). Из этого комментария мы узнаем несколько важных вещей. Во-первых, «остатком материи», с точки зрения Михаила Пселла, является человеческое тело, состоящее из четырех элементов. Во-вторых, судьба этого тела зависит от божественной воли, которая способна либо преобразовать плоть в некую эфирную субстанцию, либо перенести — Михаил Пселл не знает точной трактовки — наличное тело в «нематериальное и бестелесное место, либо [что то же самое?] — в телесное, но эфирное или небесное» (*Op.* 38, 128.6–7 O'Meara; εἰς τόπον ἄυλον καὶ ἀσώματον, ἢ ἐνσώματον μὲν αἰθέριον δὲ ἢ οὐράνιον). В-третьих, сама бездна (κρημνός) трактуется Михаилом Пселлом как земное место. Следовательно, она является отправной точкой движения души, в то время как небесная область, очевидно, тождественная «месту, освещенному со всех сторон», трактуется Михаилом Пселлом как цель этого пути. Между этими крайними точками маршрута, как мы видим, нет ничего промежуточного. Как же произошло смещение, так что «бездна» оказалась в изложении Симеона промежуточным звеном мироздания?

Понять это нам поможет толкование на тот же фрагмент в трактате «О сновидениях» более раннего автора — Синезия Киренского²⁰. В этой интерпретации «бездна» также трактуется как область материального, которую должна оставить душа, взяв с собой тело, составленное из преображенных, превращенных в эфир элементов (*Synes. Insomn.* 9.3). В трактовке Симеона, напоминаем, данный образ выполняет иную функцию, подменяя ту самую промежуточную область, в которой мнят пребывать его оппоненты, или, напротив, выступая в роли вместилища благодати, осеняющей праведников. Далее, трактуя данный оракул, Синезий, с одной стороны, более сниженно, а с другой — более определенно, говорит о «месте, освещенном со всех сторон». С точки зрения

²⁰ Des Places 1971: 35–41; прочая библиография: Tardieu 2011: 744; о ранней рецепции оракулов см. также Светлов 2022; Светлов, Шмонин 2023.

епископа-неоплатоника, душа в буквальном смысле оказывается в небесной сфере²¹, не оставаясь в области природных стихий, но и не устремляясь куда-то в занебесную область (Пселл в этой части не так точен). Такое «место, освещенное со всех сторон» в восприятии Симеона не может не быть промежуточным. Для Синезия же оно является «крайним», а промежуточные состояния множественны в силу бесконечной дискретности вертикального движения души:

Ἐσχαταὶ μὲν οὖν αὐτὰ δύο λήξεις, ἡ μὲν ἀμφικνεφής, ἡ δὲ ἀμφιφαῖς οὐσα, εὐμοιρίας τε καὶ κακοδαμονίας τὰ ἄκρα νεμάμεναι. Πόσας δὲ οἶε μεταξύ χώρας ἐν τῷ κύτει τοῦ κόσμου, ἑτεροφαεῖς τε καὶ ἑτεροκνεφεῖς, ἐν αἷς ἀλάσαις διαίταν ἔχει ψυχὴ μετὰ τοῦδε τοῦ πνεύματος, ἦθη τε καὶ εἶδη καὶ βίους ἀμειβουσα;

Эти два жребия являются крайними, один будучи со всех сторон затемненным, а другой со всех сторон освещенным, распределяющим высшие степени счастья и несчастья. Сколько же есть промежуточных пространств в сосуде космоса, полусветлых и полутемных? И во всех них находится душа вместе с этим вот духом²², меняя свой нрав, вид и образ жизни (*Insomn.* 10.1.7–2.4).

Мы вновь должны взглянуть на этот текст и вообще на логику Синезия — тем более, что именно здесь он говорит нечто новое по сравнению с рассмотренными толкованиями Пселла, — глазами Симеона: оказывается, что человек не только не способен подняться в занебесную область, но и может «застрять» по пути к тому, что для Симеона является нелепо сконструированной промежуточной областью. Улавливая само настроение Синезия — душа обречена находиться где-то в необозримом пространстве меж-

²¹ «Ибо Оракулы говорят, что они [элементы] имеют в нем [месте, освещенном со всех сторон] часть, то есть имеют свое место в устройении круглого тела [то есть неба]» (*Insomn.* 9.3.11–13); здесь и далее текст по изданию Aujoulat, Lamoureaux 2004; русский перевод на основе Сидаш 2012: 194–195.

²² Дух (πνεῦμα) у Синезия — это не разумная душа, а скорее «продукт материальных наростов, которые разумная душа собирает вокруг себя во время своего нисхождения в материальный мир через небесные сферы» (Gertz 2014: 114). О неоплатоническом контексте учения Синезия см. Vregman 1982: 147–154; Tanaseanu-Döbler 2014.

ду небом и землей — Симеон переносит ее на описание «места, освещенного со всех сторон», делая именно его промежуточным. А для того, чтобы продемонстрировать порочность этой логики, Симеон, вероятно, использует другой образ оракула — образ бездны, применяя его к описанию того, что в том или ином смысле находится между Небом и землей, но уже в понимании Симеона, то есть между Богом и адом (местом отсутствия Бога). Прибавим и еще одно наблюдение: рассуждения Синезия о бесконечно дискретном движении между двумя крайностями бытия, между светом и тьмой, о путешествии души, которое она может прерывать в любой точке пути, конечно, перекликаются со стихами Симеона, посвященными, с одной стороны, полной невозможности для грешника двигаться из точки А геенны в точку Брая и, с другой, возможности бесконечного приближения праведника к Богу. Симеон показывает, что само движение к Богу возможно только как уже пребывание в Боге. Можно бесконечно двигаться к Богу, от блаженства к блаженству. Можно двигаться от муки к еще большей муке. Но невозможно испытывать какое-то промежуточное состояние, какое испытывает душа, путешествующая между крайними точками бытия, у Синезия Киренского.

Подведем итог. Мы не имеем никакого права говорить, что Симеон точно был знаком с какими-то толкованиями на «Халдейские оракулы» — с теми, которые, вероятно, были известны византийцам в X в., а именно толкованиями Синезия²³ или, тем более, с теми, на которые мог опираться Михаил Пселл, в частности сочинениями Прокла. Однако, на наш взгляд, вполне очевидно, что элементы учения анонимных оппонентов Симеона обнаруживаются в приведенных нами толкованиях. Более того, некоторые образы «Халдейских оракулов», в первую очередь образ бездны и ее преодоления, вероятно, вдохновили Симеона на созда-

²³ См. перечень манускриптов, в которых до нас дошли сочинения Синезия: Garzya 1989: 37–38 — два из них датируются X–XI вв. (и оба содержат трактат «О сновидениях»). Более подробно о рукописной традиции сочинений Синезия: Garzya 2000: sxxv–sxlіi. Трактат «О сновидениях» сохранился целиком в 64 рукописях и частично в 13 (Lamougeux 2004: xxi).

ние собственного набора метафор — бездны как области ада, бездны как промежуточной области между раем и адом, бездны как вместилища божественной благодати и места обитания праведников, их бесконечного приближения к Богу.

Литература

- Алфеев, И., (2017), *Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание*. М.: «Познание».
- Афиногенов, Д.Е., пер. (2019), “Фотий Константинопольский, свт. Амфилохии 15–21; 38–41”, *Диакрисиc* 1.1: 50–83.
- Афонасин, Е.В. (2007), “Терметизм. «Халдейские оракулы» (библиографические обзоры)”, *СХОЛН (Schole)* 1.2: 258–275.
- Бибихин, В. (1990), пер. *Макарий Египетский. Новые духовные беседы*. М.: «Интербук».
- Бирюков, Д.С. (2015), “О теме причастности к Божественной сущности и оппозиции по сущности — по причастности у Симеона Нового Богослова в контексте предшествующей патристической мысли”, *EINAI: Проблемы философии и теологии* 4.1–2 (7–8): 431–445.
- Дунаев, А.Г.; Дэпрэ, В., ред. (2015), *Прп. Макарий Египетский (Симеон Месопотамский). Духовные слова и послания*. Святая Гора Афон; М.: Издательство пустыни Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря.
- Кривошеин, В., (1996), *Преподобный Симеон Новый Богослов*. Нижний Новгород: Издательство Братства во имя святого князя Александра Невского.
- Светлов, Р.В. (2022), “Религиозная экумена империи в воззрениях Юлиана Отступника в контексте проекта восстановления Иерусалимского Храма”, *СХОЛН (Schole)* 16.1: 231–239.
- Светлов, Р.В.; Шмонин, Д.В. (2023), “Порфирий, халдеи, иудеи”, *СХОЛН (Schole)* 17.2: 866–874.
- Сидаш, Т.Г., пер. (2012), *Синезий Киренский. Трактаты и гимны*. СПб.: «Свое издательство».
- Успенский, П., пер. (1917), *Божественные гимны преподобного Симеона Нового Богослова*. Сергиев Посад: Типография И.И. Иванова.
- Щукин, Т.А. (2017), “Мыслитель, который оживил философию: значение Михаила Пселла для византийской интеллектуальной традиции”, *ESSE: Философские и теологические исследования* 2.1–2: 353–372.

- Argárate, P. (2013), “Simeón el Nuevo Teólogo. Status quaestionis. Fuentes y teología”, *Studia Monastica* 55.2: 269–290.
- Aujoulat, N.; Lamoureux, J., eds. (2004), *Synésios de Cyrène. T. 4: Opuscules I*. Paris: Les Belles Lettres.
- Baranov, V. (2015), “Escaping Plato’s Cave: Some Platonic Metaphors in Symeon the New Theologian”, *Scrinium: Journal of Patrology and Critical Hagiography* 11: 181–196.
- Barber, Ch. (2007), “Symeon the New Theologian: Seeing beyond Painting”, in Ch. Barber (ed.), *Contesting the Logic of Painting, Art and Understanding in Eleventh-Century Byzantium*, 23–59. Leiden; Boston: Brill.
- Berthold, H., ed. (1973), *Makarios/Symeon. Reden und Briefe*. 2 voll. Berlin: Akademie-Verlag.
- Bregman, J. (1982), *Synesius of Cyrene: Philosopher-Bishop*. University of California Press.
- Chatzopoulos, A. (1984), *Mystical Knowledge in Symeon the New Theologian with Special Reference to the Macarian Homilies*. Diss. Oxford University.
- Chatzopoulos, A. (1991), *Two Outstanding Cases in Byzantine Spirituality: Symeon the New Theologian and Macarian Homilies*. Thessalonikē: Patriarchikon Hidryma Paterikōn Meletōn.
- Delli, E. (2011), *La «phantasia» selon Michel Psellos et ses origines néoplatoniciennes: une anthropologie de la «médiété»*. Paris: École pratique des hautes études.
- Des Places, É., ed. (1971), *Oracles chaldaïques*. Paris: Les Belles Lettres.
- Garzya, A., ed. (1989), *Opere di Sinesio di Cirene. Epistole, Operette, Inni*. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese.
- Garzya, A. (2000), *Synésios de Cyrène. T. 2: Correspondance: Lettres 1–63*. Paris: Les Belles Lettres.
- Gertz, S. (2014), “Dream Divination and the Neoplatonic Search for Salvation”, in D.A. Russell; H.-G. Nesselrath (eds.), *On Prophecy, Dreams and Human Imagination. Synesius, De insomniis*, 111–124. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Golitzin, A., ed. (1995), *St. Symeon the New Theologian. On the Mystical Life: the Ethical Discourses*. Vol. 1. Crestwood, NY: St. Vladimir’s Seminary Press.
- Jenkins, D. (2006), “Psellos’ Conceptual Precision”, in C.E. Barber, D. Jenkins (eds.), *Reading Michael Psellos*, 131–153. Leiden; Boston: Brill.
- Jenkins, D. (2017), “Michael Psellos”, in A. Kaldellis, N. Siniosoglou (eds.), *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, 447–461. Cambridge University Press.

- Kambylis, A., ed. (1976), *Symeon Neos Theologos. Hymnen*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Klostermann, E.; Berthold, H., eds. (1961), *Neue Homilien des Makarius/Symeon*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Krivochéine, B., ed. (1965), *Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses, Actions de Grâces 1–2*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Krivochéine, B. (1971), «Essence créée» et «Essence divine» dans la théologie spirituelle de saint Syméon le Nouveau Théologien», *Messenger de l'exarchat du patriarche russe en Europe occidentale* 75–76: 151–170.
- Lamoureux, J. (2004), «Introduction», in N. Aujoulat, J. Lamoureux (eds.), *Synésios de Cyrène. T. 4: Opuscules I, xi–lxxxvi*. Paris: Les Belles Lettres.
- Lauritzen, F. (2013), «The Mixed Life of Plato's *Philebus* in Psellos' *Chronographie* (6a.8)», *Зборник радова Византолошког института* 50: 399–409.
- Lauritzen, F. (2017), «The Renaissance of Proclus in the Eleventh Century», in D.D. Butorac; D.A. Layne (eds.), *Proclus and His Legacy*, 233–240. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.
- Lewy, H. (2011), *Chaldaean Oracles and Theurgy*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.
- Majercik, R., ed. (1989), *The Chaldaean Oracles*. Leiden; New York; København; Köln: E.J. Brill.
- McGuckin, J.A. (2020), «Divine Light and Salvific Illumination in St. Symeon the New Theologian's Hymns of Divine Eros», in A.A. Orlov (ed.), *Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism: Studies in Honor of Alexander Golitzin*, 156–176. Leiden: Brill.
- O'Meara, D.J., ed. (1989), *Michaelis Pselli philosophica minora*. Vol. 2: *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*. Leipzig: Teubner.
- Perczel, I. (2001), «Saint Symeon the New Theologian and the theology of the Divine Substance», *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 41: 125–146.
- Podskalsky, G. (2021), «Nikolaos von Methone und die Proklosrenaissance in Byzanz (11./12. Jh.)», *Orientalia Christiana Periodica* 42: 509–523.
- Spanu, N. (2019), «The Concept of Evil in the Chaldaean Oracles», *Revue Roumaine de Philosophie* 63.1: 87–99.
- Tanaseanu-Döbler, I. (2014), «Synesius and the Pneumatic Vehicle of the Soul in Early Neoplatonism», in D.A. Russell; H.-G. Nesselrath (eds.), *On Prophecy, Dreams and Human Imagination. Synesius, De insomniis*, 125–156. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Tardieu, M. (2011), «Les Oracles chaldaïques 1891–2011», in H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, 731–766. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.

Читали ли «Халдейские оракулы» в X веке?...

- Walter, D. (2017), *Michael Psellos: Christliche Philosophie in Byzanz*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.
- Westerink, L.G., ed. (1986), *Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia*. Vol. 4. Leipzig: Teubner.
- Whittaker, J. (1975), "Proclus, Procopius, Psellus and the Scholia on Gregory Nazianzen", *Vigiliae christianae* 29: 309–313.