

КИЇВСЬКА ПРАВОСЛАВНА БОГОСЛОВСЬКА АКАДЕМІЯ  
БОГОСЛОВСЬКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

**Кафедра богослів'я та філософії**

Ця кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису  
містить результати власних досліджень.  
Використання ідей, результатів і текстів інших авторів  
мають покликання на відповідне джерело

---

(підпис автора)

ЯЦУТА РОМАН ОЛЕКСАНДРОВИЧ

**Магістерська робота**

**«ВЧЕННЯ ПРО СПАСІННЯ ТА ЕСХАТОЛОГІЮ СВЯТИТЕЛЯ  
СИМЕОНА НОВОГО БОГОСЛОВА»**

зі спеціальності 041 – богослів'я

галузі знань 04 – богослів'я

**Науковий керівник:**  
протодиякон Петро Лопатинський,  
кандидат наук із богослів'я,  
викладач кафедри  
богослів'я та філософії КПБА

---

(підпис)

**«До захисту допущено»**

Завідувач кафедри богослів'я та філософії КПБА

---

протоієрей Костянтин Лозінський,  
доктор наук з богослів'я, професор  
«\_\_» \_\_\_\_\_ 20\_\_ р.

КИЇВ – 2019

## ЗМІСТ

<b>ВСТУП.....</b>	<b>3</b>
<b>РОЗДІЛ 1. РОЗГЛЯД ДЖЕРЕЛ ТА БІБЛІОГРАФІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ.....</b>	<b>9</b>
1.1. Аналіз використаних джерел.....	9
1.2. Характеристика бібліографії дослідження.....	13
<b>РОЗДІЛ 2. БОГОСЛОВСЬКИЙ ШЛЯХ СВЯТОГО СИМЕОНА ТА</b>	
<b>ВЧЕННЯ ПРО СПАСІННЯ ЛЮДИНИ.....</b>	<b>16</b>
2.1. Аскетичний подвиг та аналіз богословської творчості.....	16
2.2. Антропологія та вчення про гріхопадіння людини.....	24
2.3. Боговтілення Спасителя – початок спасіння людства.....	32
<b>РОЗДІЛ 3. СПАСІННЯ ЛЮДИНИ В БОГОСЛІВ'І ПРЕПОДОБНОГО</b>	
<b>СИМЕОНА.....</b>	<b>41</b>
3.1. Спасіння – як співдія людини та Бога.....	41
3.2. Церква – місце спасіння людини на землі.....	53
3.3. Євхаристія – найголовніше таїнство спасіння.....	66
<b>РОЗДІЛ 4. ЕСХАТОЛОГІЯ – КІНЦЕВА МЕТА СПАСІННЯ ТА</b>	
<b>ОБОЖЕННЯ ЛЮДИНИ.....</b>	<b>76</b>
4.1. Спасіння людини, що актуалізується в обоженні.....	76
4.2. Єднання Бога та людини або концепція «есхатологічної антропології» преподобного Симеона Нового Богослова.....	85
4.3. Есхатологія буття людини та світу.....	93
<b>ВИСНОВКИ.....</b>	<b>105</b>
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ.....</b>	<b>110</b>

## ВСТУП

**Актуальність дослідження теми.** Симеон Новий Богослов є останнім із отців Церкви, який був удостоєний епітету «Богослов», але не як його попередники святий апостол Іоан Богослов та святий Григорій Богослов. Він став «Новим Богословом», хоча його богослів'я засноване на книгах Священного Писання Старого та Нового Завітів й на попередньому богословському досвіді отців та вчителів Церкви. Підстава такої агіографічної переміни в номіналістичній ідентифікації була закладена у внутрішньому життєвому досвіді святого, котрий показав універсальний шлях до святості, до спасіння та обоження не в силу своєї блискучої освіченості, а шляхом індивідуального подвигу наполегливості, терпіння, смирення, посту й молитви. Сучасники й свідки життя преподобного Симеона іще за його життя звернули увагу, що він, не маючи відповідної освіти, проникав у таємниці спасіння Богом людини. Його твори насичені блискучими богословськими думками, які він народжував самостійно, вивчаючи книг Священного Писання, твори відомих християнських письменників. Такий досвід він міг набути завдяки власному духові, особистості, що просвітлена благодаттю Божою показала ідеальний приклад святості. Саме святість є тим джерелом, яка сходить на людину від Бога, завданням Церкви є через богослів'я, молитву (богослужіння) й тілесно-духовний подвигу людини передати цю святість на всі наступні покоління християнства. Щоб досягнути святості людина повинна пройти та виконати шлях спасіння, запропонований Господом Ісусом Христом, Який остаточно й безповоротно явить це їй у Своєму Другому пришесті, коли буде повністю знищений гріх. Із Другим пришестям Спасителя завершить спасіння людства, тому тема спасіння й есхатологія є обумовленими, їх не можна розглядати відірвано, необхідно комплексно дослідити, що постійно у Церкві актуалізувався богословський досвід отців Церкви, серед яких почесне місце займає преподобний Симеон Новий Богослов. Такі інтелектуально-богословські мотиви закладені у написанні цієї магістерської роботи, щоб перетворити богословське життя Церкви з теоретичного вивчення на практику життя для

сучасних віруючих, які потребують не тільки бути в Церкві слухачами, але й активними учасниками молитви.

Шлях до спасіння починається з молитви, завдяки чому людина набуває містичного досвіду й стає учасником життя у Христі та Святому Дусі, преображаючи себе до безсмертного й блаженного життя, котре було втрачено парабатьками. Пізніше його досвід спасіння та містику обоження повторить й розкриє у ще більшій повноті святий Григорій Палама. Таким чином, преподобний Симеон Новий Богослов є ніби містком, що з'єднає минуле і сучасне богослів'я Церкви, показуючи нерозривність й незмінність досягнення спасіння на всі часи.

Дослідження богословської спадщини святого Симеона дуже необхідне для християн третього тисячоліття християнства, котре із кожним випробування нинішнього часу, потребує твердих історичних прикладів віри, духовності й благочестя. У такому вимірі потрібно розглядати спадщину отців та вчителів Церкви, тому дана магістерська робота досліджує й обґрунтовує розуміння спасіння та його значення для людства за богословським досвідом святого Симеона Нового Богослова.

**Об'єкт дослідження** є творча спадщина святого преподобного Симеона Нового Богослова.

**Предметом дослідження** в магістерській роботі є виокремлення і аналіз вчення про спасіння та есхатологію у творах преподобного Симеона Нового Богослова.

**Мета і завдання магістерської роботи.** Метою магістерського дослідження є розгляд богослів'я преподобного Симеона Нового Богослова та пояснення святим вчення про спасіння і тісний зв'язок з есхатологією.

Для того, щоб реалізувати і досягнути поставленої мети, магістрант прагне вирішити такі **завдання**:

- проаналізувати біографію й твори святого в аспекті його індивідуального подвижницького життя;
- виявити витоки формування його богословських поглядів, указавши на їх особливість у житті Церкви;

- виокремити у богослів'ї святого вчення про спасіння та його есхатологічні перспективи для обоження людини;
- пояснити шлях досягнення людиною спасіння та її входження до есхатологічної сфери буття світу;
- довести, що вчення про спасіння та есхатологія святого Семеона Нового Богослова є взаємопов'язаними й нероздільними у його богословській системі;
- розкрити вплив богослівських поглядів преподобного Симеона Нового Богослова на подальше богослів'я та містичний досвід Православної Церкви.

**Методи дослідження.** Магістерська робота є богословським дослідженням, але пов'язаним з історією Візантійської імперії, культурою та світоглядом тогочасних християн. Враховуючи такі аспекти, дослідження базувалося на таких теоретико-методологічних принципах як: принцип системності, принцип наукової об'єктивності, принцип інтерпретації текстів, принцип світоглядної ретроспективи, принцип єдності логічного та історичного. Використання вказаних принципів вимагала тема магістерської роботи та система дослідження, в якій були задіяні такі методи: метод тематичного та культурно-історичного аналізу, біографічний метод, метод інтерпретації, метод логіко-понятійного аналізу. З допомогою методів синтезу, аналогії та узагальнення автор намагався чітко осмислити окремі вчення про спасіння та есхатологію у богослів'ї преподобного Симеона Нового Богослова. Підґрунтям для використання таких методологічних засад слугувала специфіка дослідження, котра потребувала поєднання патрологічного богослів'я преподобного Симеона Нового Богослова з іншими напрямками богословського вчення Церкви, історією Церкви у Візантійській імперії та культурною атмосферою тогочасного християнського світу.

**Матеріал дослідження.** Будуючи магістерську роботу на богословських творах святого преподобного Симеона Нового Богослова, магістрант намагався не тільки аналізувати його богословські праці та теоретично пояснювати

богословській погляди щодо спасіння та есхатології. Необхідно було показати винятковість особистості святого Симеона у Церкві, вказати на характерні риси його системи богослів'я та практики духовного життя. Ці та інші складові його богослів'я містяться у творах преподобного, де є цитати із книг Священного Писання, думки попередніх богословів Церкви, різні історичні, соціальні та культурні описи. Це все прямо чи опосередковано дотичне до теми дослідження й послугувало матеріальною базою, що використовувалася для написання магістерської.

**Наукова новизна дослідження.** На основі аналізу відомих і маловідомих, а також порівняно недавно перекладених творів святого преподобного Симеона Нового Богослова здійснена теоретична систематизація його поглядів на спасіння людини, тобто відродження у благодаті Божій тілесно-духовної природи людини, шлях її до богоподібності, богообраність та перехід її у новий стан буття під час есхатологічного одкровення Бога світу. Тому в перше було розкрито теорію покаяння святого, метаною – зміну людського буття, її світогляду, свідомості й розуму, котра досягається через особистий подвиг людини у таїнства та благодатній практиці життя Церкви. Без реалізації людиною її особистого покаяння неможливий шлях до спасіння, а разом із тим людина буде позбавленою есхатологічного переходу в Царство Боже.

Наступною новизною є відтворення концепції, що спасіння – це звільнення людини від вади гріха, очищення від зла своєї природи та особистості й загального буття світу. Від участі у спасінні, як і від процесу есхатологічного явлення Спасителя не буде звільнений ніхто, за прагненням людини до спасіння залежатиме її доля у подальшому бутті світового порядку – раю чи пеклі.

**Практичне значення.** У магістерській роботі у перше проведений богословський аналіз вчення святого Симеона Нового Богослова про спасіння та есхатологію. Отримані наукові результати, наведений фактичний матеріал, теоретичні узагальнення та висновки можуть бути використані для подальшого поглибленого вивчення поглядів Симеона Нового Богослова, як представника класичного візантійського богослів'я, так і його взаємовплив на подальшу традицію східної православної петрологічної традиції, у навчальних курсах з

історії догматичного богослів'я, курсів патрології, окремих богословських лекціях, у курсах всіх богословських предметів й всіх галузях церковно-історичного чи богословського знання.

Дана магістерська робота має неабияке значення для сучасного відродження українського православ'я, котре за багато століть повернулося до витоків своєї православної віри й отримало від матері-Церкви визнану незалежність та самостійність. Український народ у своєму церковному й богословському житті завжди тяжів до православного любомудрвання Візантії, тому дана тема відроджує цей зв'язок й повертає нас від московського лжеправослав'я до біблійного святоотцівської православ'я.

**Структура магістерської роботи** обумовлена логічним дослідженням проблеми, поставленими завданнями і метою – все це стало можливим завдяки послідовності викладу опрацьованого матеріалу. Магістерська робота складається із вступу, чотирьох розділів, висновків, та списку використаних джерел.

У **Вступі** обґрунтовується актуальність теми дослідження, визначається предмет, об'єкт, з'ясовується мета й поставленні завдання, характеризуються методологічні засади, розкривається наукова новизна, з'ясовуються питання теоретичної та практичної значущості магістерської роботи.

У першому розділі **«Джерела та бібліографія дослідження»** розглядається твори преподобного Симеона Нового Богослова, котрі використовувалися у магістерській роботі, й проводиться їх богословський аналіз. Також аналізується стан дослідження даної теми у науковій богословській літературі, розкривається різні методологічні підходи і теоретичні проблеми дослідження з даної галузі богословського знання.

У другому розділі **«Подвижницьке життя святого Симеона Нового Богослова та вчення про спасіння людини»** проводиться розгляд життя, подвижницький подвиг та аскетичний досвід святого, котрий він передав у своїх творах. На підставі його антропологічних поглядів пояснюється причина гріхопадіння людства та необхідність її спасіння Трипостасним Богом.

У третьому розділі **«Спасіння людини за богослів'ям преподобного Симеона»** на підставі творів святого визначається його концепція спасіння, котра ґрунтується на теорії співдії – синергії Бога та людини через боговтілення Спасителя Ісуса Христа. Боговтілення Сина Божого незмінно передається людині у Церкві через таїнства, серед яких найголовнішим є таїнство Євхаристії, через яке людина досягає спасіння та обожнюється, тобто стає богоподібною.

У четвертому розділі **«Есхатологія – кінцева мета спасіння та обоження людини»** здійснюється аналіз есхатологічних поглядів преподобного Симеона, в яких він доводить завершення спасіння людини через досягнення нею стану обоження. Особливістю його есхатології є пояснення поняття «Дня Господнього», часу, в який Господь остаточно визначить участь людини у Славі Божій або у Світлі Божому, що стане кінцем існування у світі гріха та влади диявола над людиною. Після цього людство отримує нове буття в залежності від сприйнятою нею благодаті, котра освятить її до з'єднання з Богом, або її відсутність визначить людину на вічне страждання за ступенем своїх гріхів.

У **Висновках** викладаються результати дослідження, демонструється унікальність богословських поглядів святого на спасіння та есхатологію у контексті подальшого й сучасного богослів'я. Містичний досвід спасіння преподобного Симеона Нового Богослова став рушійним засобом для розвитку ісихазму, адже його теорія «Бога як Світла» та теозису стала незамінною практикою молитви й обоження у православ'ї.

Звершується магістерська робота **«Списком використаних джерел та літератури»**, котрий нараховує містить 119 позицій.



## РОЗДІЛ 1. ДЖЕРЕЛ ТА БІБЛІОГРАФІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ

### 1.1. Аналіз використаних джерел

Святий преподобний Симеон Новий Богослов є самим плідним християнським богословом X-XI ст. Він прожив приблизно 73 роки, більшу частину свого життя провів у подвигу строгого чернечого аскетизму. Під час якого написав 92 слова, 60 гімнів й 4 послання. Протягом останніх тридцяти років було відкрито вченими ще його одне послання «Послання про сповідь». Хоча приналежність цього твору авторству преподобного Симеона все-таки деякими вченими заперечується. Тому крім вказаних творів святого є частина писань, котрі умовно вважаються написані Симеоном, ці твори у написанні магістерської роботи як джерела не використовувалися. Серед вказаних творів були використані 19 гімнів, 48 слів та одне послання.

Святий преподобний Симеон Новий Богослов, як і всі отці та вчителі Церкви, найпершим джерелом у своїх міркувань та роздумів вважав книги Священного Писання Старого та Нового Завітів. Як представник візантійського богослів'я він користувався грецький біблійним текстом, а на той час великої популярності набув Александрійський кодекс. Який до речі у став головним джерелом перекладу грецького тексту Синодальної Біблії, котру в 2004 переклав Святіший патріарх Філарет (Денисенко) [1]. Саме цей переклад Біблії був узятий за основу для уточнення цитат із книг Священного Писання, котрі вказував преподобний Симеон у своїх творах.

Як особливе джерелом було використано біографічний твір про святого Симеона, написаний його учнем та послідовником преподобним Нікітою Стіфатом. Він писав цей твір як спогад про свого учителя та на прохання ченців, щоб увіковічнити подвиг обоження про який говори святий Симеон [71].

Щодо контексту його творів то існує декілька варіацій їх класифікування. Грекомовні видання творів преподобного Симеона Нового Богослова поділяються за таким змістом: богословські, морально-повчальні, огласительні

та подячні слова, гімни та послання. Вважається, що деякі останні його твори із слів святого записував преподобний Нікіта Стіфат, але ця версія є неперевіреною. Можна вважати, що йому належить перше видання та редакція творів святого, котрі завдяки численним переписуванням розійшлися по всіх монастирях Візантії, потім потрапили на Афон, а звідки були поширені серед православних східної Європи.

Проте до XVIII ст. вони, незважаючи на винайдення друкарського верстату за три століття до цього, не були надрукованими, тому існували у рукописах. Вивчення історії видання творів преподобного Симеона Нового Богослова сміливо може складати нову тему дослідження. Адже до сьогоденного часу продовжують з'являтися його нові твори, котрі через десятико років суперечок більшістю науковців вважаються достовірним авторством святого. У перше його твори були видані греком Діонісієм Загорейським в 1790 р. у Венеції. Далі часткові повчання із цього видання були поміщені у збірник Добротолубія, котрий був в 1810 р. був подарований тодішнім патріархом Константинопольським Германом V російському імператору Олександрю I. Тому закономірно вважається, що з перекладом Добротолубія твори преподобного стали доступними у російському перекладі православним України. Проте можна сміливо припускати, що на Україну твори преподобного Симеона Нового Богослова потрапили завдяки діяльності на Афоні українського ченця преподобного Паїсія Величковського (1722-1794 рр.). Але його рукописна спадщина у більшості є втраченою чи прихованою для українців, перебуваючи у таємних фондах Російської Державної Бібліотеки.

Повне зібрання творів преподобного Симеона Нового Богослова стало доступним православним українцям із виданням патрології католицького абата Жана-Поля Міня у 1857-1866 рр. у 161/163 томах. 120-тий складає видання патрологічних писань за XI ст., тому до нього вміщені твори святого. У 1880-х роках Санкт-Петербурзька Духовна Академія здійснила переклад його творів на російську мову під назвою серії «Творіння отців та вчителів Церкви». Видання було здійснене у трьох томах, із численним доповненнями та виправленнями перевидається до сьогоденного часу.

Оскільки на українську мову ще не було здійснено комплексного перекладу творів, тому у магістерській роботі використовувалося саме остання видання російською мовою під назвою «Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011». Тому цитування, послання та опрацювання його богословської творчості проводилося на основі цього видання.

Характеризувати кожен використаний його твір буде досить проблематичним, адже преподобний Симеон не дає цілісного розкриття певної богословської проблеми, котрі можна розділити за системою богословських знань: онтологія, космологія, антропологія, еклесіологія, христологія, пневматологія, есхатологія, тезис тощо. Відразу слід сказати він не теоретик-богослов, що викриває єресь, він практик-аскет. І дух аскетизму пронизує його богослів'я в якому він прагне відповісти на такі питання, котрі задає у своїх творіннях: «Слово перше» [22] – причина злочину Адама, спокутування людиною гріха через домобудівництво спасіння Богом; «Слово друге» [23] – відродження людської природи через Ісуса Христа; «Слово третє» [24] – повчання про чесноти та їх спаситель не значення; «Слово четверте» [25] – гріх є причиною смерті людини; «Слово п'яте» [26] – У чому богоподібність людини; «Слово шосте» [27] – хвороби людини від її гріхів; «Слово сьоме» [28] – Бог спасає людину через любов до неї; «Слово восьме» [29] – знання Священного Писання та молитви у спасінні; «Слово дев'яте» [30] – страх Божий основа віри; «Слово десяте» [31] – боговтілення зруйнувало владу диявола; «Слово одинадцять» [32] – про значення духівника у спасінні; «Слово дванадцять» [33] – значення покаяння; «Слово тринадцять» [34] – спасіння у волі Божі; «Слово чотирнадцять» [35] – сенс життя християнина; «Слово п'ятнадцять» [36] – молитва веде до спасіння; «Слово вісімнадцять» [37] – без віри не можливо спастися; «Слово дев'ятнадцять» [38] – як увійти в Царство Боже; «Слово двадцять» [39] – хто істинно любить Бога; «Слово двадцять перше» [40] – значення милосердя для спасіння; «Слово двадцять третє» [41] – пристрасті є рабством людини; «Слово двадцять четверте» [42] – Бог створив людину вільною; «Слово двадцять п'яте» [43] – досягнення єдності з Богом;

«Слово двадцять сьоме» [44] – віра християнська веде до спасіння; «Слово двадцять восьме» [45] – християн покликаний боротися з гріхом; «Слово двадцять дев'яте» [46] – чесноти ведуть до Царства Божого; «Слово тридцять перше» [47] – гордість руйнує людину; «Слово тридцять третє» [48] – як потрібно причащатися та користь від причастя; «Слово тридцять четверте» [49] – як боротися з гріхом; «Слово тридцять п'яте» [50] – спасительність подвигу Христа; «Слово тридцять шосте» [51] – суд над грішниками; «Слово тридцять дев'яте» [52] – Бог завжди приводить людину до віри; «Слово сорок перше» «Слово перше» [53] – людину єднається з Богом у Причасті; «Слово сорок п'яте» [54] – світ та людина мають бути прославленими у Царстві Божому; «Слово сорок восьме» [55] – спасіння через віру та добрі діла; «Слово сорок дев'яте» [56] – як прийняти дару Духа Святого; «Слово п'ятдесят друге» [57] – стан людину в Царстві Божому; «Слово п'ятдесят третє» [58] – яке життя через виконання добрих справ; «Слово п'ятдесят сьоме» [59] – прихід Дня Господнього та існування людства після цього; «Слово шістдесят третє» [60] – святість надається Святим Духом; «Слово шістдесят четверте» [61] – Дух Святий вічно подається у Церкві; «Слово шістдесят шосте» [62] – покаєння очищає людину від гріха; «Слово сімдесят друге» [63] – коли досягається споглядання світла Божого; «Слово сімдесят третє» [64] – про покірність наставникам у справі спасіння; «Слово сімдесят п'яте» [65] – покаєння очищає від гріха; «Слово сімдесят дев'яте» [66] – Дух Святий оживляє людину до вічного життя; «Слово вісімдесяте» [67] – віра веде до святості; «Слово вісімдесят перше» [68] – життя у Святому Духові обожнює людину; «Слово вісімдесят дев'яте» [69] – благодать надихає людину до наслідування святості; «Слово дев'яносте» [70] – святий дякує Богові безперервно за обоження, прославляючи його святість. Таким чином, огляд творінь святого Симеона Нового Богослова, що використовувалися у дослідженні відповідають темі та поставленим завдання. Інша частина його творів, які також використовувалися – це «Послання про сповідь» [21] та гімни [2-20], мають таку саму тематику.

Взагалі гімнографія святого є має поетичний стиль викладу, де він намагається передати своє духовне піднесення та відчуття, перебуваючи у спогляданні Бога та обоженні.

## 1.2. Характеристика бібліографії дослідження

На даний час бібліографія дослідження життя та богослів'я преподобного Симеона Нового Богослова в українській богословській науці є незначною. Переважна цікавість дослідників спостерігається у контексті вивчення візантійської філософії, в якій преподобний займає авторитетне місце. Наприклад таким є дослідження Ю.П. Чорноморця «Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія» [109]. У середовищі православної теології проводилися неодноразові спроби дослідження богослів'я преподобного Симеона, серед яких є дисертація кандидата богословських наук Василя Бабія, захищена в КПБА 2013 року. Щоб детально дослідити погляди святого на спасіння та есхатологію необхідно було розділити підібрану бібліографію на три частини:

1. монографії та публікації присвячені богослів'ю святого Симеона Нового Богослова;
2. спеціалізовані богословські дослідження з історії візантійського богослів'я, православного догматичного богослів'я, антропології тощо, де висвітлюється богослів'я святого у контексті даної теми;
3. інші допоміжні бібліографічні джерела історичного та загальнохристиянського змісту.

До першої частини відносяться дослідження митр. Іларіона (Алфеева) «Преподобный Симеон Новый Богослов и Православное Предание» [85]. Це найбільш використовуване видання у питанні вивчення життя та богослів'я святого, також авторству митр. Іларіона належать окремі публікації з вчення святого про Євхаристію [113] та про Священне Писання [114].

Схожою за змістом є монографія архієпископа РПЦ Василя (Кривошеїна) (1900-1985 рр.) – «Преподобный Симеон Новый Богослов (949-1022)» [78], котра була спочатку кандидатською дисертацією владики, захищеною в 1960 р.

у Московській Духовній Академії. Ця робота також перевидавалася декілька разів із численними доповненнями та редагуваннями. Відмінність цієї монографії від першої є її тематика, якщо перша присвячена богослів'ю та друга життю, чернечому подвигу й аскетизму. Але краще за владика Василя біографію святого Симеона поки що ні хто не дослідив, тому всі видання творів святого містять огляд життя преподобного із цієї монографії [77].

Найновішим дослідженням є монографія російського філолога, філософа, патролога М.Є. Нікольського «Доктрина преподобного Симеона Нового Богослова о теозисе и богоподобии человека» [98]. Цей автор відомий своєю науковою співпрацею із Карпатським університетом ім. Августина Волошина. Зміст цієї монографії побудований врахуванні недоліків попередніх досліджень, хоча сам автор, досліджуючи тему обоження за святим Симеоном, часто зловживає чіткістю викладу думки. Як він сам указує, це не є його виною, скоріше стилем мислення Святого Симеона Нового Богослова, у котрого дуже важко виділити конкретні богословські погляди.

Не менш важливою для дослідження богослів'я преподобного Симеона є монографія В.Г. Лесняка «Святой Симеон Новый Богослов и его богословские воззрения» [89]. В якій автор намагається викласти богословській погляди святого, використовуючи біографічний та історичний метод. Він не стільки у роботі досліджує богослів'я як вплив святого Симеона на традицію ісихазму у Візантії, доводячи, що богословські погляди його були продовжені та розвинуті Григорієм Паламою.

У подібному стилі написана праця грецького архімандрита Епіфанія (Евфівулоса) «Путь слез : по творениям святого Симеона Нового Богослова. Святыя отцы о плаче и сокрушении» [81]. Де автор показує паралельність поглядів на покаєння у Симеона та інших отців Церкви. Такої самої позиції у вивченні преподобного Симеона дотримується єпископ Веньянім (Мілов) у роботі «От врат Рая до райских врат : О цели жизни христианской. По творениям преподоб. Симеона Нового Богослова» [79]. Схожою за тематикою та значенням дослідження є монографія С. Мемнова «Верный и благонадежный путь в царствие божие и сердечные моления к богу кающегося грешника о

своём спасении» [93]. В якій автор доводить зв'язок богослів'я Симеона Нового Богослова із отця сирійського чернецтва.

Найкращим богословським дослідженням із творчості Симеона Нового Богослова є праця викладача морального та догматичного богослів'я Санкт-Петербурзької Духовної Академії проф. П.П. Анікієва «Апология мистики по творениям преп. Симеона Нового Богослова» [72]. Незважаючи, що ця праця є застарілою за сучасними науковими вимогами, але її актуальність є досить вагомою в написанні магістерської роботи. Автору вдається виділити та описати характер містики Симеона Нового Богослова, показати його як богослова, котрий найперше описав феномен теозису на власному досвіді спасіння. При цьому святий вказав на всі основні предмети богословського знання та їх відношення до проблематики обоження. В цьому аспекті потрібно вказати й на подібне дослідження П.В. Чанишева «Преподобный Симеон Новый Богослов о духовном преображении человека» [108].

Монографія А.Ф. Семенова «Сличение рукописей, содержащих гимны Симеона Богослова» [105], хоч і мало була задіяна у написанні роботи, але автор у перше зробив аналіз творів святого та їх описав його гімнографічну творчість.

Завершують цей розділ бібліографічних описів статті та окремі публікації з богословської практики преподобного Симеона Нового Богослова таких авторів: Д.С. Бірюков [75], А. Деснічкій [112], В.М. Лур'є [91], свящ. М. Солодов [115], Дж.М. Хассі [116], Т.А. Щукін [111]. Це найновіші дослідження присвячені тематиці життя та різностороннім питанням богослів'я Симеона Нового Богослова. Саме вони демонструють сучасному науковому богослів'ю, що цікавість до творчості святого Симеона є не менш важливою та необхідною, ніж дослідження інших отців та вчителів Церкви.

Загально богословську специфіку магістерської роботи допомагали викласти дослідження таких авторів: мирп. Іларіон (Алфєєв) [83, 84], ером. Антоній (Буланович А.К.) [73], Ф. Брюн [76], С.М. Зарін [80], архім. Кіпріан (Керн) [87], В.Н. Лосський [90], Г. Мандзарідіс [92], прот. І. Мейєндорф [94, 95,

96], П. Неллас [97], А. Позов [102, 103], С.І. Смірнов [106], П. Тілліх [107], Ф. Шпідлік [110].

## **РОЗДІЛ 2. БОГОСЛОВСЬКИЙ ШЛЯХ СВЯТОГО СИМЕОНА ТА ВЧЕННЯ ПРО СПАСІННЯ ЛЮДИНИ**

### **2.1. Аскетичний подвиг та аналіз богословської творчості**

Преподобний Симеон носить у церковній традиції ім'я «Нового Богослова». Християнське православне богослів'я передання поставило його в один ряд з Іоанном Богословом – наймістичнішим з чотирьох євангелістів, із Григорієм Богословом – автором троїчного богослів'я в Церкві. Преподобний Симеон Новий Богослов удостоївся такої честі завдяки викладенню власного досвіду містичного обоження людини у східному християнстві. Що у час пламіських суперечок стало основою для розрізнення православного шляху до спасіння та обоження, котрий практикувався через шлях споглядання Бога не у чуттєвому переживанні, як це помітно у західному християнстві. За богословською характеристикою православного богослова В.М.Лосського: «Св. Симеон розвиває ту саму ідею обоження котру ми зустрічаємо у Діонісія, Максима та Іоана Дамаскіна. Але в той час як св. Максим й св. Іоан Дамаскін говорять про видіння Божої слави переважно у христологічному контексті, у відношенні обоженого людства до Христа, через якого ми беремо участь у божественному освітленні, святий Симеон підходить до цієї реальності у плані пневматологічному. Для нього у першу чергу мова йде про одкровення у нас Святого Духа, про життя у стані благодаті, котра не може залишатися прихованою, але проявляється на вищих духовних ступенях як світло» [90, с. 426].

Більша частина життя преподобного Симеона збіглася з одним з кращих періодів візантійської історії, коли царював імператор Василій II Болгаробійця (976-1025), найкращий монарх Македонської династії. За його правління Візантія або Східна Римська імперія досягла найбільшої політичної,



економічної та культурної могутності, у державі розвивалося мистецтво, освіта, богослів'я та чернече життя [94, с. 301]. Преподобний Симеон, Новий Богослов, народився в 949 році в містечку Галаті в Пафлагонії (Мала Азія) у сім'ї багатих і знатних батьків Василя та Феофанії. При хрещенні, очевидно, його назвали іменем Георгій. Дитинство провів при маєтку батьків, а в одинадцять років батьки його відправили на навчання до столиці. Закінчивши так звані початкові граматичні курси при імператорському університеті чи школі юнак був особисто представлений імператору, який включив до числа своїх царедворців [71].

Батьки покладали на сина великі сподівання, адже його рідний дядько займав високу посаду в уряді імператора, й знаючи про здібності небожа просував його до державної кар'єри. Але по іншому вирішив прожити своє земне життя святий Симеон, при дворі він зацікавився богослів'ям та аскетичною літературою отців та вчителів Церкви. У скорому часі покинув двір та вступив до Студійського монастиря в Константинополі, де духовним наставником та ігуменом був преподобний Симеона Благоговійний [71].

Прохання юнака прийняти обітницю чернецтва старець не задовольнив, вважаючи на його юний вік, але прийняв його до монастиря в якості послушника. Симеон ревно виконував накладений на нього послух, а преподобний старець Симеон наставляв його в читанні духовної літератури, допомагав корисними повчаннями і порадами. Від старця Симеон навчився на все своє життя смирення та послуху своїй совісті, про що він буде завжди писати у своїх творах, називаючи совість «голосом Божим у людині, що наближає нас до Бога» [30, с. 235-236].

Прагнучи поглиблення аскетичного подвигу, він самостійно обмежив себе у споживанні їжі, їв тільки хліб й воду у невеликій кількості та все більше і більше заглиблювався в молитву під час тривалих нічних бдінь. «Сльози текли з його очей, він примножував колінопреклоніння, ніби Господь був присутній Сам, і молитовно закликав Матір Божу» – так, розповідаючи в третій особі про себе, преподобний Симеон говорить про свої молитовні подвиги [48, с. 529].

Саме під час таких молитовних бдінь він сподобився благодатного просвітлення, під час якого відчув себе оточеним неземним світлом, «перестав відчувати і себе, і все навколишнє» [48, с. 530]. Такого роду подвижництво рідко обходиться без спокус, чого і не уникнув преподобний Симеон. Після шести років життя в Константинополі та монастирі, постійного спілкування зі своїм духівником, йому довелося виїхати до себе на батьківщину, де він змінив спосіб життя, поринувши у світські спокуси [77, с. 36]. Про цей період свого життя він так писав у одному із своїх творів: «Я був у такому стані, ніби ніколи не розумів або не чув святих слів Христових. Але любов і віра до святого старця залишилися в моєму нещасному серці. І через неї, я думаю, Людинолюбний Бог після закінченні стількох років помилував мене за його молитвами» [38, с. 370].

Сприймавши своє визволення від тенет гріха через деякий час як благодатну милість Промислу Божого, преподобний прийняв тверде рішення вступити на чернечий шлях. Він повернувся до Студійського монастиря й з благословення старця став послушником й готувався після випробування прийняти чернечі обітниць. На той час йому виповнилося 27 років, це вже була свідомо та досвідчена у житті людина із твердим вибором стати на шлях подвижництва [77, с. 41-42].

З цього часу він докорінно змінює своє життя, старанно виконує всі накладені зобов'язання та послух так наполегливо, що за нарікання братії через заздрість до нього за аскетичний подвиг, він покинув обитель й перейшов до сусіднього монастиря. Нова обитель була невеликою, називалася на честь святого Маманта, проте ченці називали цей монастир «Ксірокерською», тут молодий послушник прийняв чернецтво. Цей монастир найкраще підійшов святому для подвигу, він безперешкодно усамітнювався для молитви, читанню богословської літератури, дотримувався цілими тижнями строгого посту без докору, куштував одні овочі та насіння, лише по неділях обідав разом із братією [77, с. 65-66].

Спав дуже мало й то на підлозі, підстилаючи овечу шкіру під низ кам'яної підлоги. Ніколи не виявляв незадоволення, зберігав мовчання і намагався не

виходити зі своєї келії. За ревність у молитві та подвигу братія вибрала Симеона достойним священничого сану, під час пресвітерської хіротонії Симеон відчув осяння неземного світла. Це він сприйняв як милість Божу та покликання до великої місії духівника, наставника у подвигу та пастиря Церкви. «Справжній пастир, – як він буде писати пізніше, – Божий повинен бути чистий і тілом, і тим більше душею, щоб не бути заплямованим ніяким гріхом, смиренний за поведінкою й незламним серцем за внутрішнім настроєм» [33, с. 384].

За свідченням братії монастиря, Симеон під час принесення безкровної Жертви ставав на лиці білим – ангелоподібним й випромінював таке яскраве світло, що на нього важко було дивитися. У 980 році, коли преподобному виповнився тридцять один рік, монахи обителі святого Маманта обрали його своїм ігуменом. За свідченням Микити Стифата, автора «Життя преподобного Симеона, Нового Богослова», монастир святого Мамонта був в той час «не так притулком ченців, скільки місцем проживання мирських людей», що ж до ченців з нечисленної братії, то вони «страждали від духовного голоду», котрий втихомирив преподобний Симеон [71].

У своєму першому Огласительному слові «Про любов», адресованому братії монастиря, св. Симеон закликав ченців покласти початок нового життя в досконалої любові до Господа і людей [22, с. 145-146]. Приступивши зі страхом і благоговінням до виконання своїх ігуменських обов'язків, преподобний Симеон зробив предметом своїх постійних турбот не тільки духовне, але й господарське життя обителі. Монастир святого Маманта потребував той час серйозних ремонтних робіт, бо велика частина монастирських будівель прийшла в непридатність. Старанням ігумена Симеона обитель була оновлена, монастирська церква відремонтована, в ній була постелена мармурова підлога, стіни прикрашені іконами, а для богослужбових потреб було придбане необхідне начиння. Покращена була і монастирська трапеза. Згодом преподобному Симеону вдалося перетворити монастир святого Маманта в квітучу обитель з багаторазово збільшеним числом насельників. Ім'я

преподобного ігумена Симеона стало відомим серед жителів Константинополя та аристократії [85, с. 58-59].

Доброта поєднувалася у преподобного Симеона зі строгістю і неухильним дотриманням євангельських заповідей та чернечого уставу. Так, наприклад, коли його улюблений учень Арсеній перебив ворон, які повидзьобували розмочений хліб, ігумен змусив його нанизати мертвих птахів на мотузку, надіти це «намисто» на шию і стояти на дворі. У монастирі святого Маманта замолював гріх якийсь єпископ з Риму, ненавмисно вбивши юного племінника, і преподобний Симеон незмінно виявляв до нього доброту і увагу [89, с. 18-19].

Суворая чернеча дисципліна, яку весь час насаджував преподобний, призвела до сильного невдоволення серед монастирської братії. Одного разу після літургії особливо роздратовані з ченців накинулися на нього і ледь не вбили. Коли ж Константинопольський патріарх вигнав їх з монастиря і хотів віддати на покарання міській владі, Преподобний вимолив для них прощення і допомагав їм у житті в миру [89, с. 20].

За духовним керівництвом до нього зверталось багато високопоставлених осіб. Однак нововведення преподобного Симеона, який вимагав неухильного дотримання суворого чернечого статуту, виявилися не під силу для деякої частини насельників святої обителі. Справа дійшла до відкритого виступу тридцяти ченців, які подали скаргу на свого ігумена патріарху Константинопольському Сісінію II (996-999 рр.). Уважно в усьому розібравшись, патріарх розпорядився покарати скаржників вигнанням з монастиря і повністю підтримав ігумена Симеона, який, проте, по великій доброті своїй пробачив своїх недругів і зумів умовити патріарха повернути заблукалих у лоно рідної обителі [98, с. 43-44].

Через кілька років, в 1005 році, преподобний передав ігуменство своєму учневі ченцеві Арсенію, а сам оселився в самотній келії при монастирі для невідлучно перебування з Богом у молитві і роздумах. З цього часу почався новий етап в житті святого. Дар учительства, який перш за висловлювався в приватних і церковних повчаннях, розкрився тепер у всій своїй повноті в численних писаннях, що дійшли до нас під загальною назвою «Слова

преподобного Симеона, Нового Богослова». В цей же час він приступає до написання своїх чудових «Гімнів», закінчених вже пізніше, в період свого вигнання [91, с. 407]. Вигнання преподобного Симеона з відродженої ним обителі святого Маманта стало результатом дворічних переслідувань з боку митрополита Нікомідійського Стефана, людини хоча й освіченої, але заздрісної, що дуже неприязно ставився до слави затворника. Після марних спроб знайти що-небудь єретичне в писаннях і житті преподобного Симеона митрополит Стефан заборонив у монастирі святкувати пам'ять духовного наставника обителі святого Симеона Благоговійного, що запровадив преподобний Симеон [85, с. 64].

Визнавши цей звичай надмірно урочистим і необґрунтованим, митрополит Стефан, заручившись підтримкою окремих архієреїв, підняв кампанію проти преподобного з таким галасом, що в справу довелося втрутитися самому патріарху. Останній не побачив нічого поганого в шануванні преподобним Симеоном свого вчителя, але, бажаючи покласти край смуті, запропонував йому знайти собі місце для життя подалі від Константинополя. Так преподобний Симеон виявився в пустельній місцевості, що належала одному з його шанувальників, Христофору Фагуре, який надав йому можливість жити при невеликому храмі святої Марини. Він же виділив необхідні кошти для заснування обителі, в якій преподобний Симеон зібрав нове братство, встановив в ньому строгий устав і знову пішов в молитовне усамітнення. Тут в тиші затвору преподобний Симеон цілком віддався богословській та поетичній творчості, а у недільні та святкові дні після богослужіння приймав усіх, які приходили за духовними повчаннями та настановами [85, с. 66-68].

У цей період свого чернечого життя він написав більшість своїх творів та повчань у формі поетичних віршованих гімнів. Його гімнографія це не тільки поетичне богослів'я, але й молитва на всі богословські та духовні потреби від роздумів й настанов про святу Євхаристію, таїнства Церкви до чернечого подвигу та порадами для світського життя. Всі його повчання об'єднує спільна ідея спасіння, котрої прагнуть всі люди незалежно від ченця чи звичайної людини; аскетичний подвиг й містика молитви необхідні всім для спасіння й

обоження. Основна відмінність його богослів'я від попередніх отців та вчителів Церкви – це ствердження, що відчуті і сприйняти Бога можна ще в цьому житті, тому обоження досягається за допомогою покаяння і причащення Тіла і Крові Христової. За це він був названий «Новим Богословом», бо відкрив новий шлях до єдності людини з Богом, як і він сам про це говорить: «Не кажіть, що неможливо прийняти Божественний Дух, не кажіть, що без Нього можливо спастись, не говоріть, що хто-небудь причасний Йому, сам того не знаючи, не кажіть, що Бог невидимий людям, не кажіть, що люди не бачать Божественного світла або що це неможливо в теперішні часи! Це ніколи не буває неможливим, друзі! Але дуже навіть можливо бажаним» [23, 158].

З особливою силою преподобний Симеон закликав своїх братів-ченців слідувати за Христом, Який є «Шлях, Істина і Життя» (Ін.14: 6). Але це неможливо без творення в собі подвигу терпіння й смирення. Смирення святий визнавав головною рисою християнської віри, мірою його близькості до Бога, точно так само як гордість є міра віддаленості від Бога. «Нехай хтось візьме все своє майно, – пише Симеон, Новий Богослов, – і роздасть бідним, нехай постить, здійснює пильнування, спить на голій землі, творить молитви день і ніч, а не отримає від Бога здобути собі серце розбите і смиренне, такий не матиме ніякої користі від своєї праці» [47, с. 515].

Преподобний Симеон не практикував написання творів на тлумачення Священного Писання, але у своїх «Словах» та «Гімнах» він пояснює тексти книг Старого та Нового Завітів. У його богословському стилі важко знайти конкретний метод екзегетики, але всі його богословській роздуми пов'язані із Біблією. Священне Писання він вважав джерелом віри та життя Церкви, тому використовував його у всіх своїх настановах та викриття у гріха духовенства, чиновників та простих людей. Зокрема, так він закликає до праведного життя візантійське вище православне духовенство: «Патріархи, якщо ви не друзі Бога, якщо не сини, а то й боги за матеріальним становищем, тобто подібні Богу за своєю природою, за благодаттю, даною вам згори, відступіть від престолів, і підіть та навчіть себе й зрозумійте від Божественних Писань» [31, с. 244-245].

Читання Біблії і роздуми над її текстом, святий Симеон вважав незамінною духовною їжею. Переживши досвід благодатного осяяння, подвижник бачив в тут головну мета християнського життя. Роздумуючи над текстами Священного Писання, він багато писав про таємниці первородного гріха і про відродження людини силою благодаті Божої. Причину гріховності людства він пояснював, що люди впали, побажавши стати як боги, але замість цього виявилися в рабстві у гріха. Проте падіння не скасувало нашої свободи, тому Симеон стверджував, що гріхопадіння не має фатальної сили, що люди за допомогою Христа можуть «вільно обрати правильний шлях. Христос відновив їх не знову до життя в райському саду, звідки вони впали, але підніс на саме небо небес» [26, с. 200].

Звільнитися, перемогти й не спокушатися гріхом, людина може лише через єднання з Христом. Здатність та можливість людини з'єднатися з Богом через Спасителя Ісуса Христа є головною умовою в богословській системі містики преподобного Симеона. Без цього єднання навіть слова Біблії залишаються мертвими. Священне Писання потрібно нам не для задоволення цікавості і не для збагачення інтелекту під час суперечок. Пізнання Священного Писання приводить до збільшення духовного досвіду та визначає характер віри християнина, як про це він пише у «Слові четвертому»: «Якщо ти скажеш, що навчишся волі Христової; з Святих Писань, я запитаю, як ти, весь мертвий і в темряві лежить, можеш почути її або її виконати, щоб удостоїтися жити і бачити Бога? Жодним чином ти цього не зробиш, якщо не виконає безоманливо написане у собі» [25, с. 179]. Того, хто знає Біблію, але не має досвіду духовного просвітлення, Симеон порівнює з людиною, що несе скриню зі скарбами, але не відає про те, що в ньому міститься. Саме тому Новий Богослов негативно ставився до штучних алегоричних методів тлумачення, він бачив в них лише марні зусилля розуму не просвітленні Духом Божим. Слідуючи споконвічному святоотцівському апофатизму, він вважав, що у Священному Писанні ми маємо справу переважно з символами. Божі таємниці невимовні для людського розуму, їх не може описати мова людська, для людини слід

виконувати те що говорить нам воля Божа, тоді незбагненні таємниці розуму стану зрозумілі через дію у нас благодаті Божої [75, с. 438-439].

Все життя преподобного Симеона Нового Богослова було явленням прикладу смирення й подвигу у благочесті. Останні тринадцять років життя у вигнанні були відзначені виконанням численних пророкувань і зціленнями за молитвами преподобного, який радив помазувати болящих елеем з лампади, яка стояла перед образом святої Марини. Цей елей святий освячував після кожного богослужіння разом із освяченням води [78, с. 33-34].

В основі його вчення був досвід безпосереднього спілкування з Богом, яке, на його думку, відкрито всім вже в земному житті. Шляхом до цього є ісихастська практика безперервної молитви. Вважається, що прізвисько «Новий Богослов» спочатку глузливе, дали йому противники, але воно закріпилося і стало вживатися вже його учнями. Вчення преподобного Симеона про нову людину, про «обоження тіла», яким він хотів замінити вчення про «умертвіння тіла», приймалося сучасниками важко. Багато його повчання були незрозумілими за його життя для сучасників, але відродилося й розкинулося у теології Миколая Квасили, у візантійському ісихазмі святителем Григорієм Паламою й преподобним Нілом Сорським [80, с. 377-379].

12 березня 1022 року у віці сімдесяти трьох років преподобний Симеон відійшов до Господа. Автор його життєпису Нікіта Стіфат свідчить, що день смерті преподобного був задалегідь їм передбачений. Тридцять років по тому були знайдені святі мощі преподобного Симеона. Пам'ять його звершується 12 березня, в день кончини, а також 12 жовтня, так як день кончини доводиться на період Великого посту [81, с. 5-6].

## **2.2. Антропологія та вчення про гріхопадіння людини**

Як і більшість святих отців та вчителів Церкви, преподобний Симеон не дає в своїх творіннях всебічного роз'яснення вчення про природу людини. Антропологічні погляди його обмежуються поясненням створення людини за «образом й подобою». Серед усіх християнських письменників єдині хто цілісно виклав вчення про природу людини були святителі Григорій Нісський у



творі «Про влаштування людини» та візантієць сирійського походження єпископ Немесій Ємесський у творі «Про природу людини» [102, с. 21].

Але й тема природи людини за «образом й подобою» викладена ним виключно у контексті пояснення необхідності спасіння та обоження. Преподобний в своєму вченні про образ Божий в людині, слідує в основному за святими отцями каппадокійцями: Ваислієм Великим, Григорієм Богословом та Григорієм Нісським, котрі довели на основі тлумачення Священного Писання, що створення людини за «образом та подобою» вказує на властивості душі: безсмертя, розум та воля. На погляди інших отців Церкви він не звертає увагу, бо деякі християнські письменники не робили різниці між образом і подобою. Зокрема, на тотожності цих термінів наполягали святителі Афанасій Великий і Кирило Олександрійський. У російській богословській традиції такої думки дотримувався святитель Філарет Московський, який, посилаючись на єврейський текст Біблії, показував, що поняття образу і подоби нерідко є у Священному Писання. Більшість древніх християнських письменників починаючи з часу Орігена і сучасних православних богословів проводять досить чітке розходження між поняттями образу і подоби. Наприклад, святий Василь Великий звертає увагу на той факт, що в першому розділі книги Буття сказано про намір Бога створити людину за «образом Нашим, за подобою Нашою», а в наступному вірші йдеться: «І створив Бог людину за образом Своїм, за образом Божим створив його», тобто про подібність 27-й вірш замовчує [92, с. 8-9].

Поняття «образ» і «подоба» тісно пов'язані між собою, їх не можна розглядати як деякі роздільні, зовнішні по відношенню один до одного, величини, оскільки одне неминує передбачає інше і не може бути зрозуміле в відриві від нього. Можна сказати, що образ Божий є дар Божий кожній людині, який можна визначити як здатність бути причасником Божественної життя, брати участь в Божественних чеснотах. Подоба прояв цього дару в житті людини і та міра, в якій дана здатність реалізується. Згідно преп. Іоанн Дамаскіна, вираз «за образом» вказує на здатність розуму і свободу, тоді як вираз «за подобою» означає уподібнення Богу в чеснотах, наскільки це

можливо для людини. Дамаскін фактично повторює думку кападокійців, але їх вчення Симеон піддає глибокій індивідуальній перевірці [92, с. 10-12].

Для Симеона «образ» Божий у людині проявляється через розум людини, бо розум відокремлює людину від інших істот – тварин, тому становить виняткову приналежність тільки людства. Оскільки Бог за своєю природою є найчистіший Розум, то і образ Божий може полягати і в безсмертній душі людини, адже душа розумна за своєї сутністю, на відміну від тіла. Щодо цього він пояснює так: «Ти шанований від Бога краще всіх інших істот гідністю розуму... тому належить тобі те, що вище тебе, зрозуміти що є в тобі образ Божий, яким був ти удостоєний» [28, с. 225]. В іншому місці він говорить, що Адам «прийняв духа життя, іменованого розумною душею і образом Божим» [28, с. 226].

Образ Божий він бачить в трьохскладовості людської душі, яка являє в собі відображення Божественних властивостей: «Отже, за образом Слова нам дано слово (тобто розум), бо словесні – від Слова, безпочаткового, нествореного, невловимого і Бога мого. Воістину за образом (Його) душа кожної людини – словесний образ Слова ... Бог Слово від Бога і предвічний з Отцем і Духом. Таким же чином і душа моя є за образом Його. Бо, володіючи розумом і словом, вона має їх по суті нероздільними і немішаними, так само і єдиносущними. Ці три суть одне в з'єднанні, але разом і в поділі, будучи завжди з'єднані і розділені» [28, с. 226-227]. І в іншому місці преподобний Симеон говорить: «власний твій дух, або душа твоя є у всьому розумі твоєму, і весь розум твій – у всьому слові твоєму, і все слово твоє у всьому дусі твоєму .... Це є образ Божий і цим збагачені ми понад, тобто, щоб бути нам подібними Богові й Отцеві, і мати в собі образ Того, Хто створив нас» [28, с. 219].

У творіннях преподобного Симеона простежується ідея, що людина створена Богом, але творить свій власний світ він «як другий світ, великий всередині малого цього видимого світу» [28, с. 220]. Цю ідею він запозичує очевидно у Григорія Нісського та Григорія Богаслова щодо вчення про макросвіт та мікросвіт – світ людини, котра здатна творити подібно до Бога, тобто перетворювати середовище свого існування на новий зручний для себе

лад. Звідси пояснюється існування людини після гріхопадіння, коли людина почала пристосовувати природу для свого використання. Але якби людина не перетворювала матеріальний світ до своїх потреб, вона не була б зв'язана із духовною реальністю, бо має тілесну та духовну природу, остання нагадує їй постійно про зв'язок із Богом через «образ й подобу Божу» в ній [76, с. 411].

Антропологічно людина великий світ порівняно із світом тварин, бо вона поєднує у собі матеріальну і духовну реальності, тоді як світ (видимий) володіє лише матеріальним буттям. Подібно до каппадокійців преподобний Симеон постійно говорить про двохскладовість людини – її душу і тіло. За преподобним Симеоном, те, що людина створена Богом двоякою, дає їй владу над світом видимим «як маючому в собі характерні риси обох світів – як в своєму видимому (вигляді), так і в тому, що пізнається розумом» [28, с. 222].

З іншого боку, маючи в собі образ Божий – розум, людина є єдиним з видимих створінь, який може пізнавати Творця і тим самим бути «істотою, яке хоче бути Богом всього видимого, в силу розумності, котра його відрізняє» [6, с. 222]. Тут можна привести паралель з «Духовними бесідами» преп. Макарія Великого: «Створив Він (Бог) небо і землю, і всяку тварину, але ні в одній з них не спочиває Господь ... але благоволив лише одній людині, спілкуючись з ним і в ньому спочиваючи» [75, с. 335].

Отже, преподобний Симеон вбачає образ Божий у панівному становищі людини у всесвіті. Тобто сама людська природа має деякий царствений характер, і наближається у відомому відношенні до природи Божої. Тому вона здатна підніматися і панувати над усім земним. Він каже, що «все видиме, що є на землі, і що є в морі, все те віддав Бог у владу Адаму і нащадкам Його» [23, с. 153]. І в цьому він бачить образ Божий: «... людину, яку Сам Він створив, на образ Божий і за подобою, ми називаємо світом, тому що він прикрашається чеснотами, панує над земними (тварюками), подібно до того, як і (Сам) має владу над всесвітом і царює над пристрастями – це і є те, що за образом ...» [23, с. 154].

У 90-му слові преподобний Симеон прямо говорить, що саме створіння приведені від небуття до буття «не для чогось іншого», але для людини,

створеного за образом і подобою Бога, і зробленою «царем усіх земних» [70, с. 194]. До преподобного Симеона ця ідея про образ Божий, що полягає в царственному положенні людини у всесвіті була також виражена найкраще у Григорія Нісського, котрий визначив, що єство називається царем оскільки призначене для домінування над іншими, унаслідок подібності Царю всесвіту [87, с. 147].

Отже, образ Божий в людині Симеон вбачає, по-перше, в розумі людини, по-друге, в душі людини, яка в своїй трьохскладовості є відображення Божественних властивостей, і, нарешті, в пануючому положенні людини у всесвіті.

Але в чому ж тоді полягає по преподобному Симеону подоба Бога в людині? Відповідь можна знайти у наступному. Так, в 58-м гімні преподобний Симеон говорить: «... ми стаємо по благодаті Твоєї синами, подібними Тобі, і богами, що бачать Бога» [19, с. 711]. Також в гімні 34-м Симеон, говорить про те, що вселення Духа Святого робить людину «богом за благодаттю, подібною до Першообразу» [14, с. 510]. У слові 81-м преподобний Симеон пов'язує образ і подобу Божу в людині зі станом його обоження: «Як у Отця, Сина і Святого Духа поклоняється єдиний Бог, без злиття Трьох Осіб і без поділу єдиної істоти і єства, так ... і людина буває по благодаті богом в Богові, і до душі і по тілу, без злиття і поділу ... Сам Бог, Який дивно пов'язав ці два, – душу і тіло ... з'єднується з цими двома без злиття, – і я людина буваю за образом і подобою Божою ...» [68, с. 695].

Головна ідея, яку можна вивести з наведених уривків, полягає в тому, що богоподібність людини – це ніщо інше, як стан його обоження, яке виробляється в людині благодаттю Духа Святого. Отже, подоба Бога в людині – це те, до чого вона призначена, кінцева мета нашого буття. У цьому преподобний Симеон цілком наслідує всі попередні вчення про людину отців та вчителів Церкви, ніби підводить підсумок антропологічного вчення християнської віри за тисячолітню історію Церкви.

Отже, Симеон ототожнює розвиток в людині образу і подоби з процесом обоження, бо обоження є розвитком в людині тієї Божественної природи, яка

прихована в ньому, будучи переданою при створенні Богом людини. Але яким бачить преподобний Симеон шлях до досягнення богоподібності? Детально це питання буде розглянуто, коли будемо виражатися можливості спасіння людини на шляху до обоження за преподобним Симеоном у наступних розділах.

Тут відзначимо лише те, що преподобний Симеон говорить: людина досягає богоподібності через аскетичний подвиг очищення свого «образу» від скверни пристрастей і наслідуванням Богу в добродетельності. В цілому преподобний Симеон вчення про теозис поєднує із вказівкою людини до спасіння через розуміння свободи своєї природи від гріха, бо перш за все, це природа людська, створена вільною і призначеною до обоження.

Отже, ми бачимо, що преподобний Симеон починає говорити про обоження вже тоді, коли прагне розкрити вчення про спасіння людини, як здатності побачити себе «образом Божим». Саме розуміння людиною своєї причетності до Бога через «образ Божий» має дати їй підставу досягнути стану обоження, за для цього необхідно звільнитися від гріха, тобто стати на шлях спасіння. Тільки розуміння людиною необхідності свого спасіння веде її до пізнання своєї природи та прагнення звільнитися від гріха [114].

Таким чином, після розгляду вчення преподобного про природу та призначення людини слід перейти до викладення погляду святого щодо перешкод на цьому шляху. Перешкодою людини до обоження є гріх та гріхопадіння прабатьків, яке докорінно змінило все життя людини. Гріх показав людині, що вона не змогла втриматися на висоті свого становища і впала, тобто відійшла від Бога.

Причина гріхопадіння й гріховності людини закладена в її природі. Симеон не вважає це недоліком, навпаки перевагою, що має властивості богоподібності. Людина була створена з вільною, в її волі закладена можливість не тільки послуху Богові, але і відпадання від Нього. Як пише преподобний Симеон: «Бог ... дарував прабатькам нашим самовладдя (а через них і всім нам), щоб вони виконували заповіді Божі ні з смутком або необхідністю, а за вільним вибором з радістю і старанністю за любовю до Бога»

[40, с. 389]. Бог не схотів, щоб людина виконувала заповідь Його з необхідності або примусом, але по любові. І сама свобода дана людині в любові Божій до неї. Бог хотів, щоб людина досягала обоження, до якого вона призначена через вільно вибране добродійне життя, життя «за Богом й в Богові» [40, с. 390].

Отже, з одного боку за Симеоном, гріхопадіння стало можливим завдяки вільній волі людей. З іншого боку, воно стало наслідком диявольського приваблювання, випробування людини у свободі та помилковою надією на обоження. Людина як він пояснює: «сподіваючись, що дійсно стане богом, скуштувала від дерева пізнання» [40, с. 391].

Згідно з Божою постановою про людину, вона створена за образом Божим, повинна була поступово через виконання заповіді Божої, сходити від богоподібності до обоження. Але людина «шанована гідністю розумності і самовладдям, не так повинна була використати свою гідність, не зрозуміла немічності своєї, що не набула в благах, дарованих від Бога єству своєму, і не могла встояти в межах своїх, не пізнала міри своєї. Як денниця, або після нього і Адам, вийшли за межі свої і загордившись перед Творцем Своїм Богом, хотіли самі стати богами, так, на жаль, вчинив і він, вийшов за межі єства свого, забажав того, що вище міри його, не захотів сходити на висоту духовного споглядання шляхом смирення і христонаслідувального життя ...» [40, с. 401].

У наведеному уривку містяться кілька важливих ідей. По-перше, причиною падіння стало те, що людина «не пізнавши міри своєї», тобто піддалася диявольській спокусі обоження, тоді як згідно з Божим планом, можливість обоження людини була при створенні закладена в ній тільки потенційно. Тому обоження він повинен був досягти через добровільний послух волі Божій та смиренному виконанні заповідей.

По-друге, зустрічається тут думка, властиву всьому Священному Переданню в цілому, що причиною гріхопадіння спочатку була гордість денниці чи люцифера, а потім Адам був спокушений ним через гордість своєї природи. Гордість, вважає Симеон, найважчим гріхом, бо це відчуття породжує ненависть та всі інші пороки. Тому в іншому місці преподобний ясно говорить, що Адам упав «не від іншого якого гріха, а від однієї гордині» [41, с. 425].

Наслідки гріхопадіння преподобний Симеон зображує дуже жваво і реалістично. Найголовніше наслідок – це віддалення від Бога внаслідок нерозкаяності людини. Люди, ставши «злочинцями заповіді Бога», втратили можливість «наблизитися до самого неприступного і незатьмареного Світла» [42, с. 426], а втративши цю їм славу, позбулися «світлого і божественного одягу» [41, с. 427].

Вони через «причину гріха підпали тлінню і смерті, впали в похмурий морок і стали рабами князя пільми, диявола» [41, с. 428]. Людина, відпавши від «бачення і споглядання Бога», замість цього «сприйняла знання плотське і пристрасне» [41, с. 428], стала «глухою, сліпою, голою, безчуттєвою до тих благ, від яких відійшла ... смертна, тлінна і неувно подібна нерозумним тваринам» [41, с. 429].

Подібно до свого праотця, всі люди також народжуються грішниками, злочинцями, рабами гріха, перебуваюся під прокляттям і є (духовно) мертвими, підлягають дії і владному пануванню диявола над собою. Люди «бувають причетними до прабатьківської гріха від самого зачаття і народження свого» [41, с. 432].

У той же час преподобний Симеон не вчить тому, що первородний гріх, що передається у спадок «насилує» природу людини. Поглядам Симеона було чуже вчення блж. Августина про спадковість гріха Адама та спокутування його своїми нащадками. Цю ідею він не підтримує, вказує, що кожен сам відповідає за свій гріх, первородний гріх тяжіє над людством через зв'язок із тілом Адама та Єви. У вчення про первородний гріх він спирається на вчення ап. Павла у Посланні до Римлян: «Як через одного чоловіка гріх увійшов у світ, і гріхом смерть, так прийшла й смерть у всіх людей через те, що в ньому всі згрішили» (Рим. 5: 12). Цю цитату він коментує у творі «Слово двадцять дев'яте», де говорить, що звільнити від гріха міг тільки втілений у людській природі Бог, бо народжене людство від Адама та Єви було вже позбавлене благодаті та святості до обоження. Цей зв'язок потрібно було відновити, первородний гріх – це не особисте життя та вчинки, а стан існування. Це те що ми отримуємо, успадковуємо, але не творимо і в унаслідок єдності роду людського, він

передається від Адама до нащадків разом з людською природою, «не наслідуванням, але продовженням роду» – говорить преподобний Симеон [41, с. 433].

Ця передача залишається таємницею, яку ми не можемо до кінця зрозуміти. Внаслідок первородного гріха людська природа, не будучи зіпсованою є пошкодженою в своїх природних силах і схильна до незнання, страждання, влади смерті, схильна до гріха. Ця схильність називається у контексті термінології преподобного Симеона Нового Богсолова «пожадливістю», що можна також визначати як «безмірність», «надмірність» тощо [83, с. 42-43].

Після першого гріха світ виявився затоплений гріхами, однак Бог не покинув людини у владі смерті, але, навпаки, таємничим чином передрік «Першоєвангеліє» (Бут. 3: 15), що зло буде переможене, а людина відроджена від гріха. Тому гріхопадіння, вказує Симеон, відкрило перед людиною ще більший шлях до святості, оскільки «людство заслужило пришествя настільки славного Спасителя» [44, с. 472].

Боготілення Господа створило можливість спасіння від гріха, проте досягнення та реалізація цього залежить від людини. Людина сама вибирає собі шлях – шлях добра чи шлях зла, і в другому випадку підпорядковується гріхові добровільним актом своєї волі: «ми, народжені від них (прабатьків), волею підкорившись, цьому мучителю (дияволу) поневолені, а не насильством, тому що це ясно показали ті, хто до закону і в законі благо чинили і поклали свою волю Владиці Богу, а не дияволу» [44, с. 473].

Це означає, що за преподобним Симеоном, людина все ж не втратила своєї волі і здатна наслідувати Його волю як старозавітні праведники. Цей момент дуже важливий для розуміння всього вчення преподобного Симеона про характер спасіння людини, бо спасіння стало можливим у силу викупних заслуг Ісуса Христа – але це не означає, що людина рятується ними без своєї особистої участі. Все вчення преподобного Симеона перейнято ідеєю особистої участі кожної людини в справі свого спасіння, свого обожнення, яке є метою її життя та призначення. Спасіння, таким чином, стало можливим через втілення Ісуса



Христа, проте в цьому процесі людині належить роль безпосереднього учасника у втілення Єдинородного Сина Божого.

### **2.3. Боговтілення Спасителя – початок спасіння людства**

Питання спасіння людини Богом через боговтілення Спасителя Ісуса Христа, отців й вчителів Церкви тісно пов'язували із перспективою обоження. Тому преподобний Симеон не є у цьому аспекті виключенням, питання пояснення боговтілення у нього займає ключове місце ніж проблематика спасіння. Але спасіння він визначає як засіб до обоження людини, воно є також і основа Євхаристії, якій преподобний відводив також головну роль на шляху до обоження.

Вчення про боговтілення як поворотної точки в історії людства займає в творах преподобного Симеона одне з центральних місць, і нерозривно пов'язане, як ми це побачимо нижче, з його вченням про теозис: саму можливість того, що людина може стати богоподібним преподобний ставить в залежність від того, що Бог став людиною. У цьому Симеон цілком перебуває в рамках святоотцівської традиції вчення про обоження, яка, зокрема, була виражена в словах святого Іринія Ліонського, що буквально повторює преподобний Симеон: «Син Божий для того став сином людським, щоб нас поставити сьогодні синами Божими» [10, с. 435].

Преподобний Симеон чітко говорить у своїх творах, що людина відпала від Бога в результаті гріхопадіння, тому її міг врятувати тільки Сам Бог. Його твори містять багато пояснення, що боговтілення зруйнувало вплив гріха над людиною, разом із тим і владу диявола у світі людському. Але пояснюючи цей аспект спасіння, він стверджує, що причина боговтілення закладена у природі Божій: «Людинолюбний Господь, забажавши позбавити вічної пільми благоугодних йому до закону і в законі, а тим, хто після закону, дарувати свободу в благодаті, і всіх, так би мовити, разом тих, які угодили Йому до закону і в законі і після закону звільнити від насильства диявола, Сам, всемогутній і незлобивий, погодився все це зробити Самим Собою» [11, с. 446]. Причиною такої милості Бога для спасіння світу, як видно, є Божа любов до людини, про що він пише так: «За невимовне людинолюбство і добрість! Він не

тільки не покарав нас, порушників і грішників, але, якими ми стали через злочин, таким він погодився стати ... Навіщо? Тому що Він не прийшов судити світ, але врятувати світ» [11, с. 447]. В іншому повчанні він говорить наступне, що заради любові «Слово стало плоттю і вселилася в нас, через неї, став чоловіком, Воно перетерпіло добровільно життєдайні страждання, щоб звільнити від уз пекла Своє власне творіння, людину, і, сприйнявши, піднести на небеса» [10, с. 434].

Для цього Бог став людиною, але людство прийняв від грішних людей, бо за обставинами гріхопадіння Бог «обрав в наречену Синові Своему» (Мф. 22: 2), дочку людини «того, хто згрішив перед Ним», «дочка блудника і вбивці», являє «безмежне людинолюбство» і «море любові і милості» Бога до людства [10, с. 435].

Після гріхопадіння план Божий щодо людини не змінився. Людина, як і раніше покликаний до богоподібності та обоження. Однак, як пише преподобний Симеон, після гріхопадіння, в Старому Завіті, Бог ні з ким з людей «сутнісно жодним чином не з'єднався, перш ніж Христос Бог не став людиною» [6, с. 396]. Але для того, щоб людина могла здійснити це своє призначення, потрібний був особливий засіб, Симеон називає це «подвигом любові Божої», через який ми звільнилися від поневолення гріха. Любов в ім'я, котрої Бог створив світ стала джерелом творіння й одночасно стала засобом відновлення, відродження людини від гріха. Спасити від гріха могла тільки любов, яку заклав Бог при створенні світу, тому ця любов призвела до боговтілення, щоб відновити першостворену природу людини для її з'єднання з Богом. Все це здійснив в своїй особі Господь Ісус Христос, будучи досконалим Богом і досконалою людиною [79, с. 35-36].

У своїх творах преподобний Симеон близький до теорії «природного обоження», за вченням котрої спасіння стало можливим через реальне обоження Богом людської природи через втілення Іпостасі Господа Пресвятої Тройці в Ісусі Христі. Такої точки зору дотримувалися більшість святих Отців: Іриней Ліонський, Афанасій Великий, Григорій Нісський, Кирило

Олександрійський, Максим Сповідник, Іоанн Дамаскін, і вона стала загальним надбанням православного богослів'я [76, с. 11-12].

Як говорить преподобний Симеон, Бог прийняв «від Богородиці і Приснодіви Марії тіло, як би закваску якусь і якийсь початок від замісу єства нашого, і з'єднавши її з Своїм Божеством, незбагненим і неприступним або, краще сказати, всю Божественну іпостась Свою поєднав істотно з нашим єством, і це людське єство не змішуючи поєднував зі Своїм єством, і зробив його Своїм власним, так що Сам Творець Адама незаперечно і незмінно став досконалою людиною» [67, с. 674]. При цьому преподобний Симеон підкреслює, що «послане від Отця Слово», оселившись в утробі Діви «все було в Отці і все в утробі», анітрохи не применшивши Своєї сутності у Божій чи людській природі, пробувши незмінним до свого воскресіння та вознесіння [67, с. 675].

Господь Ісус Христос, таким чином, є «Бог досконалий і людина, досконала: тілом, душею, розумом і Словом, вся людина і Бог в двох сутностях, двох також єствах, двох діях і двох воль, і в єдиній іпостасі» [67, с. 676]. Будучи «за природою Богом нествореним», Слово «невимовним чином зробилося створеним» і обожнюючи сприйняту створену людську природу. Сприймавши створеність, Воно звело її на висоту в славу Свою» [67, с. 679].

У преподобного Симеона, таким чином, доктрина обоження знаходяться в іпостасному єднанні природ у Христі. І тут він цілком перебуває залежним від попередніх поглядів отців Церкви на боготілення, особливо наслідує преподобного Максима Сповідника, котрий пояснював обоження а такому формулюванні, що людина обожнюється «благодаттю Бога, який став людиною, стаючи повністю цілісною людиною, душею і тілом, за своєю природою, і залишаючись всім і у всьому богом, душею і тілом за благодаттю» [91, с. 410].

Сам процес боготілення преподобний Симеон називає «таїнством відновлення роду людського і спасінням всього світу» [91, с. 411], бо у Христі здійснилося у всій повноті те, чого повинен був поступово досягти Адам – досконалого єднання людського єства з Богом, тобто обоження. Втілившись,

Бог «поєднав роз'єднані ества Бога і людини», тому Бог став людиною, досконалим тілом і душею [91, с. 412]. Преподобний Симеон вчить, що, будучи таким, Христос не відразу зцілив всю людину, але зробив це поступово. Зійшовши на землю і ставши людиною, Господь Ісус Христос, «по-перше оживотворив сприйняту їм душу, і обожнив її, а пречисте ж і божественне тіло Своє, хоча і вчинив божественним, але носив його тлінним і грубо речовим ... чому воно померло і було покладене у гробі мертвим, після ж триденного воскресіння Господнього, тіло Його воскресло нетлінним і божественним» [67, с. 681]. Тобто Господь не зробив разом з душею одночасно і своє тіло нетлінним і духовним. «Як Адам, – роз'яснює причину цього преподобний Симеон, – переступивши заповідь Божу, душею негайно помер, а тілом помер вже через декілька років, то і Спаситель найперше воскресив, оживив разом і обожив душу, яка відразу після порушення заповіді понесла епітимію смерті, а потім Бог захотів влаштувати, щоб і тіло Його сприйняло нетління воскресіння, як і у Адамі воно через багато років понесло епітимію смерті» [67, с. 685].

У всіх цитованих нами місцях з творів преподобного Симеона, ми можемо помітити, що всюди преподобний Симеон говорить про боговтілення в контексті саме обожнення людської природи. Христос для нього перш за все Той, завдяки Якому ця занепала природа отримала можливість відродження через причетність до Божественного ества. І преподобний прямо говорить про це у декількох своїх творах: «Для того прийняв Він тіло, щоб ти міг стати причасником божества Його» [65, с. 575]; «Ти, Боже мій, для того незаперечно став людиною, щоб сприйнявши мене, всього обоготворили» [62, с. 401]; «Подібно до того, як Бог незмінно народився людиною в тілі і бачений був для всіх, так невимовно і мене Він народжує духовно і, хоча я залишаюся людиною, це робить мене богом» [60, с. 355].

Через входження до людської природи Божества Христа здійснюється головна мета втілення – обожнення. «Для чого Бог став людиною? Щоб людину зробити Богом. За допомогою чого робив це? Яким засобом тіла або за допомогою Божества? Ясно, що за допомогою Божества ... Отже, якщо за допомогою Свого Божества Він спочатку обожив плоть, яку сприйняв, Він і

всіх нас оживотворяє не за допомогою тлінної плоті, але за допомогою обоженої, щоб відтепер ми ні в якому разі не знали Його як людину, але як Єдиного Бога, досконалого у двох природах, бо Бог єдиний, так як тлінне було поглинуто нетлінням і тіло не зникло, але залишається незлитним, невимовно змішаним і з'єднаним у не з'єднано з Троїчним Божеством ...» [60, с. 357-358]. В іншому творі «Слово двадцять третє» він доповнює й пояснює, що Христос, «став людиною, ким Він раніше не був, щоб зробити Богом людину, ким вона ніколи не була, за допомогою Божества обожив ..., а не за допомогою однієї Його природи» [41, с. 425]. Як бачимо, преподобний Симеон підкреслює, що результатом боговтілення було дарування благодаті Духа Святого. Але, щоб це стало можливими людину потрібно було зцілити, освятити, зробивши її вільною від гріха, щоб людина через Христа могла примиритися з Богом. Говорячи про примирення, Симеон вчення про боговтілення розглядає в контексті спасіння, але не просто як подвигу боговтілення Христа, як намір самої людини долучитися до цього. Спасіння, хоч і здійснив Христом у боговтіленні, примиривши людини з Богом, але людина повинна також прагнути цього примирення й доказ примирення, тобто спасіння є дія через Христа у благодаті Святого Духа. Пояснюючи це він указує наступне: «Христос прийшов примирити з Отцем Своїм нас ... і поєднати в єдине розділення наше, для цієї мети Він сприйняв нашу людську природу, щоб дати нам Духа Святого» [41, с. 427-428].

Отже, з боговтілення стало можливими зішестя на людину Святого Духа – благодаті Божої, котрої людина була позбавлена у період Старого Завіту. Єдність у Христі Божества й людства призвело до входження благодаті Божої у грішний світ, котра діє не примусово. Вона діє через божественну природу Христа, бо боговтілення це приклад ідеального спасіння світу Богом через взірець високого боголюдського життя Спасителя. Він Своїм життям показав дію благодаті Божої на Собі й подавав її на всіх людей, тому преподобний Симеон наголошує: «Втілившись, Христос від ества і сутності завжди незмінного Отця Свого подає ... благодать Духа, тобто Божество» . І саме через Духа Святого Христос, продовжує він: «обожнює тих, з якими тісно поєднався,

незмінно змінює їх, перетворюючи людей на дітей Божих, братів Спасителя, співспадкоємцями Христа, Богові приєднуючи богів, котрі стають ними через перебування в Святому Дусі» [36, с. 328]. І доповнюючи сказане, Симеон говорить наступне: «сприйнявши тіло, Він дав (нам) Свого Божественного Духа, і через Нього природно з'єднується з усіма вірними» [36, с. 331]. Ці тексти добре показують, що боговтілення за Симеоном є актом співробітництва Христа й Святого Духа, тому ці Іпостасі одночасно приймаються участь і в спасінні людини.

Людський світ, утративши в результаті гріхопадіння можливість з'єднання з Богом, після боговтілення, здійсненого Христом, отримає можливість знову бачити Бога, подібно до стану Адама та Єви в Едемському саду. Але це богобачення є відмінним від прабатьківського, людина бачить Бога після боговтілення не за характером буття людини у світі безгрішному. Вона бачить Бога через свою природу обожену Христом, світ й надалі залишається грішним, але стан людини інший, вона через втілення Христа втілюється в образ любові, котру Спаситель розкрив для всього світу в боговтіленні.

Однак Боговтілення не дає богобачення й обоження прямо зараз, для цього потрібна участь самої людини. Тому преподобний Симеон у своєму «Слові тридцять п'ятому» повчає, що люди, хоча і стали рідними з Богом у Христі, а саме «у тілі Боголюдини» [50, с. 450], але вони надалі залишаються грішниками. Боговтілення не змушує їх підкорятися Богові, справа обоження поступова. Христос не відразу воскрес, Бог готував людство через боговтілення, протягом декількох земних років Господь розкривав Свою спасительську природу. Тому людина саме таким чином має зрозуміти боговтілення, точніше саме має прагнути втілення в божественній сутності. Через це людина обожнюється поступово наскільки здатна пізнати й прийняти на себе втілення Бога у людській природі, тобто боговтілення є з'єднанням з Богом у Христі та в людині особисто різними процесами. У ситуації Бога та дії людини це акт любові: Бога до світу та людини до Бога. Через це стає можливим боговтілення й наслідування людиною цього через власний намір своєї волі [93, с. 83-84].

З одного боку Бог, зробивши нас спорідненими Собі в таїнстві боговтілення, не зробив нас відразу святими. У боговтіленні людини дана можливість святості, й саме досягнення цього справа не тільки Бога, але і людини, до чого закликає преподобний Симеон: «Ставши людиною, Я не зробив тоді через це всіх богами; але тільки через віру і дотримання Моїх заповідей, через хрещення і божественне причастя страшних Тайн Моїх Я всім даю життя. Говорячи життя, Я розумію Божественного Духа Мого» [50, с. 451-452]. Таким чином, за переконанням преподобного Симеона боговтілення визначає характер спасіння людини, що здійснюється не миттєво, за поступовою участю людини, бо «Бог хоче зробити нас богами з людей, добровільно, а не проти волі» [50, с. 453].

Роздумуючи над боговтіленням та прив'язуючи його до спасіння людини, Симеон задає собі запитання, на яке можливо він шукав відповідь багато років: Що зробив Бог для спасіння людини у боговтіленні? На це питання він відповідає в одному із своїх гімнів – «Гімн п'ятдесят шостий», де преподобний визначає це, пояснюючи вчення ап. Павла про Христа як «Другого Адама». При цьому він використовує інших оцтів Церкви, святих Іринія Ліонського та Максима Саовідника, котрі розглядали людство Ісуса Христа, як людство покликане до нового призначення, що не могла здійснити «стара людина – Адам» [84, с. 32].

Симеон також називає «Христа новою людиною» та «новим Адамом», але пояснює, що старий Адам, тобто прабатько був покликаний до боговтілення, він мав через своє обоження обожнити весь світ. Відповідно призначення Адама та призначення Христа є співмірними, тому їх творіння також має мати спільну основу: Адам не був народжений, а створений Богом та отримав Божественного Духа життя, так і Христос, як Син Божий, не був створений, Він єдиносущний з Богом. Але Він народився не за своєю природою Божою, а за зішестям Святого Духа на Діву Марію Богородицю, бо Він мав пройти усі етапи гріхопадіння людини, щоб знищити гріх. Симеон прив'язує боговтілення до непорочного народження, безгрішного життя та люблячого страждання Христа до безболісного народження першої людини – Адам був створений

одночасно й не народився у муках, був найкращим Божим творінням, в Едемі існував безтурботно. Про це Симеон говорить у «Гімну п'ятдесят сьомому»: «... Бог, зійшовши, втілювався і народився, як і ми, людиною, крім гріха, і зруйнував гріх, освятивши зачаття і народження; підіймаючи поступово, він благословив всякий вік людини ... Він став рабом, прийнявши образ раба, щоб нас, рабів, звести на панське достоїнство ... Будучи розп'ятий, Він став прокляттям ... і все прокляття Адамово зруйнував. Він помер і смертю Своєю переміг смерть. Він воскрес і знищив силу та дію ворога, що мав над нами владу через смерть і гріх» [19, с. 712-714].

У торах преподобного важко віднайти конкретний текст про розуміння ним боговтілення, він не ставив перед собою таке завдання, але він наголошував безперервно, що Бог став людиною подібним нам у всьому, крім гріха. Щоб відтворити і оновити ту першу людину, а з ним і всіх, від нього народжених і, що будуть народжуватися, так як і вони подібні до Нього. Отже, подвиг Спасителя у боговтіленні є звільненням людства від наслідків гріхопадіння: тління, смерті, духовної сліпоті і безчуттєвості, тобто засобом до індивідуального шляху спасіння кожної людини.

Таким чином, преподобний Симеон розкриває вчення про спасіння, вказуючи, що боговтілення Христа відкрило людині шлях до змінення повністю людської природи, котра була знищена гріхом та гріхопадінням Адама. Святий наголошує, що боговтілення – це відродження людини, тобто її друге народження, звідси вчення про Христа, як «Нового Адама», тому Він народжується, даючи початок новому творінню, котре отримує своє нове буття через участь у спасінні. У Христі не тільки відновлюється все, що було пошкоджено, у Ньому людська природа отримує новий початок, нове творіння, нове народження. Текст тридцять четвертого гімну Симеона показує найкраще вираження преподобним його погляду на акт боговтілення та спасительність цього наслідку, де він протиставляє старозавітного та новозавітного Адама, наслідуючи ап. Павла: «який є перший земний, такими є всі народжені від нього – подібні йому. А який Христос, Небесний Владика ... такі і народжуються то Нього, від Бога боги за усиновленням «і сини Всевишнього



всі» (Пс. 81: 6) ... Перший своїм злочином для всіх людей став причиною смерті і тління. Другий дарував світу, так й нині всім подає Світло, життя і нетління» [14, с. 511].

## **РОЗДІЛ 3. СПАСІННЯ ЛЮДИНИ В БОГОСЛІВ'І ПРЕПОДОБНОГО СИМЕОНА**

### **3.1. Спасіння – це співдія людини та Бога**

Як видно із попереднього повчання преподобного Симеона Нового Богослова, він чітко вказує, що спасіння – це наслідування людиною Спасителя Господа Ісуса Христа. Святий Симеон жив у час, коли у Церкві не було христологічних суперечок, догматичне вчення у більшості було сформований, але стали помітні спроби відокремлення сотеріологічної концепції між західною практикою спасіння та східною, тобто православною. Тому Симеон це відчував й пов'язував спасіння із вченням: як Христос прийняв природу людини, так і людина у Церкві має засвоїти природу воскреслого Христа [72, с. 14]. Його стеріологія побудована на концепції осо вбитої участі людини у спасінні через таїнства Церкви й благодать Божу. На заході переважав погляд, що людина може спастися виключно у колективній єдності з Церквою під керівництвом римського первосвященика чи Церкви під його управління [99, с. 176-177].

У його творах ми зустрічаємо інший аспект, що більш наближений до ісихатської традиції, є переходом від богослів'я Вселенських соборів до паламізму. Святитель Григорій Палама чітко визначив, що спасіння – це синергія між людиною та Богом, але прецедент такого вчення був у перше висловлений преподобним Симеоном. Як зазначалося вище він не мав спеціальної богословської та філософської освіти, через у його творах відсутні глибокі раціональні роздуми за використанням відповідної богословської термінології. Він говорить просто й чітко, що спасіння – це взаємодія між Богом та людиною, межа або простір цієї співдії покладений через Ісуса

Христа. Тому, що стосується тих засобів, за допомогою яких людина може засвоїти особисто для себе плоди рятівного подвигу Господа Ісуса Христа, преподобний Симеон, як ми побачимо, повністю наслідує традиційне святоотцівське вчення про синергії. У його творах це слово зустрічається у перше, під цим поняттям він виклав повністю вчення православ'я про спасіння – вільне узгодження людиною дії благодаті через співробітництво своєї волі з волею Божою [97, с. 65-66].

Своє вчення про спасіння він сформулював на основі власного досвіду богопізнання, що включає таку послідовність: покаяння, віра та благе – праведне життя. Основою є віра, вона найбільше необхідна для спасіння, проте людина набуває віри у покаянні. Покаяння – це стан людини, пояснює Симеон у «Слові одинадцятому», коли людина приносить себе у жертву Богові [32, с. 250], а тому покаяння включає у себе три етапи: визнання гріхів або усвідомлення своєї гріховності, навернення та духовне народження через благодать Святого Духа: «Покаянням розганяються хмари незнання, що покривають розум, воно знімає покривало, що лежить на ньому. Коли ж просвітлюється розум, тоді ми пізнаємо самих себе й світ стан. Як це: побачити свої рани й нечистоту душі нашої, потім ми почнемо не тільки мудрувати та говорити смиренно, але станемо соромитися сонця, зірок і всіх тварин Божих, створених заради нас, соромитися того, що прогнівали Бога, що створив усе заради нас, прогрішивши проти Нього, переступивши не одну, а всі заповіді Його» [32, с. 274-275]. Уже у «Тринадцятому слова» він пояснює, що причиною гріха є незнання людиною правди, через це ми грішимо як за власною волею так й проти неї. Тому без Бога людина не може покаятися, для цього їй потрібна дія благодаті Божої, про цей факт ми можемо дізнатися із Священного Писання, пояснює преподобний: «Ні одна людина не має у собі ні чого благословенного, чим могла б спастися, ні праведний ні грішний. Бо Сам Бог говорить: помилую його, іще помилую, задовольню його, задовільню (Рим. 9: 15). ... У чому спасіння. В тому, щоб стати причасником святості Божої, а це є у волі Божій ... Він надасть святість Свою тим, які скеровують серце своє до

Нього ... тобто стануть вірними Богу у слові, за пророком Божим (Давидом) побачать лице Боже» [34, с. 308].

Спасіння починається через покаєння, але людина може знати про свій гріх, проте не робити ні чого, щоб від нього звільнитися, на що вказує Симеон з попереднього повчання. Той відкриває шлях до спасіння, що змінюється у покаєнні, бо в нього народжується віра. Симеон вказує, що віра присутня в людині у двох аспектах: як розуміння Бог за Символам віри та пізнання Бога через благодать Божу. Джерелом пізнання віри є книги Священного Писання, в них містяться приклади із життя людей, котрих Бог спасав через віру в Нього, що наприклад він доводить у «Слові вісімнадцятому»: «Віра є тим, хто вірний у всьому Божому, чи це догмати чи заповіді, а ще краще сказати, хто увірив себе благодаті Божій, тому кожний християнин називається віруючим. Віра є те, щоб повністю віддати себе Самому Богові, від усієї душі, на Нього єдиного покласти своє спасіння» [37, с. 363]. У цьому слові на текстах Священного Писання він переконує, що без віри не можна спастися. Людина, котра вірить, виконує волю Божу, тобто творить добрі справи й не грішить, тому на неї зійде благодать Божа. Вона укріплює людину у вірі, але її актуалізація настає із вивчення біблійної історії, котра веде до пізнання Христа: «Не можливо догодити Богові без віри (надія на Бога у добрих ділах), тому віра дає силу творити добрі й благочестиві діла за волею Божою. Віра тут має стосунок до того, що я кажу, але слід її розуміти не тільки, щоб вірити у Христа та у всі повчання Його, а найперше наслідувати Христа і в серці мати переконання, що силою Христа можемо ми від звільнитися, всяку чесноту здійснити, бо як сповідував святий апостол Павло, кажучи: найбільше всіх є потрудився: не я, а благодать Божа, котра зі мною» (1 Кор. 15: 10)» [37, с. 368-369].

Отже, як бачимо наголошуючи на необхідності віри і добрих справ для спасіння, преподобний Симеон, однак, набагато частіше говорить про те, що сам по собі особистий подвиг не має ніякої ціни, якщо не призводить до набуття благодаті Божої і просвітлення від гріха, якщо людина не слідує за Христом, й не ототожнює своє життя із Його спасительним подвигом.

Боговтілення відбувалося не відразу, як говорить преподобний Симеон, тому Син Божий, втілившись, не зробив миттєво людей богами. Люди, як смертні і тлінні, не стають відразу святими і не мають з Ним ніякої іншої єдності, крім спільності з Христом за тілесною та духовною природою. При цьому Симеон вважає, що людство має спільність з Спасителем тільки на антропологічному рівні, особистість – Іпостась Христа є Божественна. Боговтілення він називає «найвеличнішим таїнством» у своєму «Сорок п'ятому слові» в якому Бог «Божественну іпостась Свою поєднав природно з нашим єством, й цю людську природу сполучив із Своїм єством, зробивши його Своїм власним, так, що Сам Творець Адама незмінно став досконалою людиною» [54, с. 12].

Христос був подібний нам у всьому крім гріха, та на цьому спільність, причетність, схожість Христа із людством завершується. Для людей, як нам говорять Євангелія, Спаситель завжди був найперше людиною, лише потім після чудес Його, люди визнавали Його надприродне походження, називаючи Сином Божим або Богом. І це визнання Христа Симеон називає вірою, пояснюючи її так: «у посередність між Богом і людьми поставлена віра в Нього (Спасителя), щоб Бог, замість всього іншого, брав одну цю віру, яку маємо в Нього, знаючи, що ми бідні і що абсолютно нічого не можемо принести Йому для спасіння свого, крім однієї віри, і за одну цю віру милував нас і подавав нам відпущення гріхів наших і позбавлення від смерті і тління» [3, с. 366].

«Гімн дев'ятий» преподобного можна визначити як «гімн віри», адже тут він прямо вказує на зв'язок усвідомлення людиною свого спасіння від своєї віри у Бога як Спасителя. Через віру людина з'єднується з Богом у Ісусі Христі, а через Нього з Отцем та Святим Духом, саме так відбувається процес обоження. Чим більше людина пізнала обоження здійсненого Христом тим сильнішою є її віра, тому що з боку людини потрібна тільки віра в Христа для спасіння. Висновок Симеона за текстом цього твору такий: без віри не має спасіння, якщо «я вірую – спаси мене» [3, с. 367].

Проте Симеон розрізняє віру як визнання існування Бога й віру як наслідування життя за волею Божою, тобто виконання Його заповідей. Людина,

складаючись із тіла, душі та особистості є богоподібною, і даючи людині заповіді Бог заклав, що через них вона постійно відчуватиме свою пов'язаність до Бога як творіння Боже. Властивістю віри є виконання заповідей даних Богом, від яких людина стає вірним Йому, бо мета заповідей за Симеоном двояка: «по-перше, вони виявляють, яку віру ми повинні мати у Бога; по-друге, вони вказують нам, що ми повинні тільки іменуватися істинно вірними, коли виконуємо заповіді Його. Без таких діл мертва віра наша, і ми ще мертві» [54, с. 65]. Про перевагу виконання заповідей у вихованні віри він говорить у різних частинах своїх творів, але суть його повчання зводиться до того, що через них людина здатна зрозуміти свою гріховність й наблизитися до пізнання Бога шляхом «обоження свого розуму» для початку.

Очевидно Симеону Новому Богослову було знайомим вчення, що людина пізнає Бога вірою та розумом, котре було основою середньовічної схоластики, й візантійське православ'я також переживало проблематику цих суперечок. Що є головним у спасінні віра чи розум? Він не вказує на примати віри над розумом у нього також не домінує розум над вірою, він конкретно стверджує шлях до обоження закладений у людині через відчуття любові до Бога [104, с. 7].

Спасіння – співдія віри й розуму, Бог не міг спасти людину примусово, у спасінні заклав її розвиток за розумом. Розум відрізняє людину від інших істот, він споріднює її з Богом, наявність розуму у людини доводить їй, що вона творіння Боже, тому Симеон говорить: «Для тих, які володіють розумом воістинно немає іншого блага, крім Царства Божого» [57, с. 182]. Властивістю віри, на відміні від розуму, є пізнання надприродності Бога, через віру людина відчуває благодать Божу й здатна побачити майбутнє життя у Царстві Божому, прагнучи завдяки вірі до спасіння. «Посередністю між Богом та людиною поставлена віра в Нього (Спасителя), – говорить преподобний, – щоб Бог замість всього іншого прийняв тільки одну віру, котру ми маємо у Нього, знаючи, що ми бідні й що нічого не можемо принести Йому для спасіння Свого, крім однієї віри, і за одну цю віру помилював нас й подав нам прощення гріхів, звільнення від смерті й тління» [51, с. 565].

Як бачимо із приведених цитат, Симеон все-таки наділяє розум однаковими властивостями на шляху до спасіння, але за розумом залишає перевагу кажучи наступне, що людина обожнюється тоді, коли «розум, який з'єднується з Богом через віру і пізнає Його через виконання заповідей» [51, с. 567].

Отже, людина вже у цьому житті, як говорить преподобний Симеон, здатна досягти спасіння, бо вона не позбавлена розуму, хоча він спотворений гріхом, але не втратив прагнення до досконалості. Виконання заповідей вдосконалює розум й це єдиний шлях, який веде до містичного пізнання, і в деякому сенсі споглядання Бога, за Симеоном, є нагородою за виконання заповідей: «швидше або повільніше, в більшій чи меншій мірі, (виконуючі заповіді) отримають як винагороду бачення Бога і стануть спільниками божественного єства і будуть богами за честю. Вічне Божественне Світло може світити тільки в тих, які набули велику віру і старанно зберігають Божественний закон. Причастя Божества Свого Христос подає тільки віруючим в Нього і показує віру від справ» [49, с. 549].

Прагнення виконувати заповіді формує у людини потяг до аскетичного подвигу, через це необхідність його виконання займає у святого Симеона майже всі його повчання. Фактично свою писемну спадщину він присвятив, як стверджує сучасний дослідник Є.В. Нікольський вчення про чесноти – це віра, надія, любов [98, с. 11]. Тема чеснот займає особливе місце у богослів'ї Симеона, дослідження цієї теми виходить за межі даного дослідження. Дана проблематика буде розглядатися тільки в аспекті тематики спасіння та есхатологічних перспективи обоження.

Чесноти – це три засади, на яких будуються добрі справи людини, тобто виконання заповідей Божих, через які людина актуалізує спасіння себе, наближаючись до обоження. Преподобний подібно до ап. Павла говорить про чесноти так: «Ми маємо святу нероздільну трійцю чеснот – віра, надія та любов; перша та постання є більша за всі, як висота доброти моральної. На ній будується віра наша, в ній основна надія й без неї ні чого не існує та не відбувається» [58, с. 192]. Дотримання чеснот відрізняє значення християнської

віри у житті людини, адже Сам Христос вказував, що по цьому в світі пізнаватимуть за вірою християн. І за святим: як людина розуміє чесноти у своєму житті та їх спасительне значення у вірі відбувається її спасіння, через котре вона наближується до обоження, але актуалізується воно через виконання добрих справ.

Не можливо стати на шлях спасіння без розуміння користі для свого життя у виконанні добрих справ. Людина повинна прагнути робити добрі справи у супереч своїй волі, бо «спасіння, – пояснює Симеон, – здійснюється не силою Бога твого, але твоєю мудрістю й твоєю власною силою. Якщо захоче душа твоя такого, то благодать увійде у неї» [58, с. 192].

Зміст «Слова четвертого» повністю присвячений темі спасіння та участі людини у цьому процесі. Симеон не тільки говорить про необхідність спасіння, але й пояснює його значення у житті людства через історію подій, написаних у книгах Старого та Нового Завіту. У період Старого Завіту спасіння не було, благодать Бога присутня була у світі, але не діяла на житті всіх людей, вона допомагала тільки обраним. Людям, корті у силу своєї власної волі та бажання зберігали віру в Бога, віра їх робила праведною, тому вони не були спасені, лиш бачили спасіння й чекали на пришествя Христа [110, с. 315-316].

Життя людей після Христа відкрило для нас шлях до спасіння через уподібнення Йому в добрих справах та обоженні. Попередньо було сказано: Бог втілюється для спасіння людини, так і людина повинна втілитися у Бога Христа для свого спасіння. І найперше за Симеоном цей шлях має початися зі творіння добрих справ, які роблять людину благочестивою, стимулюють до покаяння, посту, молитви та творіння милостині. Милостиня означає у Симеона «милосердя», тільки це може знищувати й зменшувати гріх у життя людини. Милосердям Бог здійснив спасіння людини у прищесті Сина Божого, так Він показав нам боротьбу проти головного гріха творіння Божого – ангелів та людини – гордині. Гординя нам не дозволяє покаятися, без покаяння не можливе милосердя, хто не пізнає милість Божу в спасінні, той страждатиме вічно [25, с. 192-194].

Спасіння – це участь людини у волі Божі, через ті властивості, котрими Бог себе виявляє у світі, розкриваючи цей аспект сотеріології Симеон говорить: «Бога, що явив до нього таку милість (тобто до грішника – людського роду) та зціливши його, потрібно бути миролюбним й смиренним, за явлену Богом велику милість, переповнюючись благістю та милосердям, бути завжди співчутливим й милостивим до всіх ... Так грішник силою Христовою звільняється від обтяжливих пристрастей, щоб радіти й веселитися у спасінні Христовому» [47, с. 368-369].

Отже, для преподобного Симеона для спасіння в першу чергу важлива сама роль добрих справ, бо людина звершуючи їх уходить до святоті благодаті Божої й, таким чином, обожнюється. Про це Симеон говорить детально в «Слові вісімдесят девятому», де обоження людини прирівнюється у пряму залежність від добрих справ: тільки людина, «що проходить шляхом чеснот», приходить в стан, коли з його душею «з'єднається Бог заради виконання заповідей Божих» і «робить її всю Божественним Світлом і богом через єднання з Собою і благодать Свою» [68, с. 178-179]. І в іншому місці цього слова преподобний Симеон стверджує, що душа, прагнучи й виконуючи добро, досягає такого стану, коли стає вмістилищем Бога, тобто перетворюється на «храм Божий». Преподобний Симеон Новий Богослов це характеризує так: «людина душею одружується з Богом й робиться житлом Пресвятої Тройці, чисто бачить Творця Свого й Бога, розмовляє з Ним безперервно» [69, с. 697]. Для прикладу він вказує на життя святих, зокрема на преподобного Антонія Великого, який витерпів усі спокуси, не припинив молитву й милосердя, за що «був возведений Богом бачити воскресіння своє, ще до того як буде воскресіння всіх людей» [68, с. 711].

Отже, за вченням преподобного Симеона, очищення серця шляхом чеснот є необхідною умовою поєднання з Богом. Якщо ми будемо мати «чисту віру в Бога і в отців і вчителів наших, котрі в Богові, – говорить святий, – бачили джерело смирення й мудрості, тоді ми очистимо серце своє від усякого пороку і від будь-якого осквернення гріховного сльозами покаяння» [68, с. 712].



Як бачимо святий у центрі віри ставить на перше місце, перед чеснотами, покаюння, що на його думку є очищенням від гріха й пробуджує людину до виконання заповідей Божих. Покаюння змінює розуміння людиною свого життя та своєї природи, цей стан він називає переходом від «тління до нетління», тобто людина із смертної істоти розуміє свою безсмертність. Про цю зміну людської сутності він описує у «Слові десятому», вказуючи, що Бог передбачив гріхопадіння ще до створення людини, але Господь знав і про досконалість людини, як свого найкращого творіння. Відповідно до цього Бог зробив людиною такою досконалою, щоб згрішивши вона могла повернутися до свого джерела існування, тобто Бога. Через це покаюння завжди присутнє в людині, виконує у ній подвійну роль: по-перше, людина не сама згрішила, вона була обманута дияволом; по-друге, вона є істотою тілесною, саме через властивості тіла спокушав диявол людей. Тому святий говорить: «людина грішить з немочі, але Бог неміч цю лікує у покаюнні через прощення» [30, с. 242-244].

Таким чином, перше, що потрібно від людини на шляху до спасіння – це покаюння. У «Слові сімдесят п'ятому» він повністю присвячує цей твір розкриттю покаюння та його значення для віри людини. У творі Симеон використовує покаюнний досвід святого Федора Студита, на творах якого він виховував свій аскетичний подвиг. Із його життя преподобний дізнався, що він завжди приступаючи до прийняття святого Причастя плакав із сльозами, так він, Федор каявся. За своє життя та за життя всього людства, Христос страждав для спасіння людини, але людина не усвідомлює цього подвигу. Так відбувається тому, що мало хто із людей по справжньому розуміє вчення книг Священного Писання, але без покаюння на основі засвоєння зміст Слова Божого ні коли людина не усвідомить важкості свого гріха [88, с. 218-219].

Покаюння, повчає святий, повинно бути на всьому земному житті людини, очікувати смертю своєю людина теж повинна у покаюнні. На його думку це не просто сповідання за своїх гріхів, це здатність людини розуміти своє життя, щоб більше не грішити. Якщо так людина себе налаштує, тоді покаюння буде лікувати її природу, що святий характеризує так: «Із цього щирого покаюння народжується потім чисте покаюння, що дає надію, перетворює гіркі сльози у

солодке відчуття радості, через яке ми бачимо невидиме світло, навіть якщо ми його не бачимо, не всім він доступний, але ми відчуваємо звільнення від пристрастей ... щоб уселився у нас Дух Святий, ми стали достойними бачити Бога, як Його бачили святі в цьому житті та майбутньому» [65, с. 570-571].

Поряд із покаяння святій ставить іншу властивість людини, котра є похідною від покаяння – це смирення. Наявність у людини смирення свідчить про її покаянний настрій. Люди навертається до Бога через покаяння, але смиренням виборює у нього допомогу собі у боротьбі з гріхами. Смирення є наступним етапом у спасінні, на про що святій говорить: «Бог не дивитися на лиця, ні на зовнішнє благочестя, ні на прохання наші, а дивиться на серце миролюбиве й смиренне, безмовне й богобоязне» [65, с. 565].

Приклад смирення, як й покаяння показав Сам Господь Ісусу Христос, він страждав за людські гріхи й терпів за нас усі наші недоліки. Справжній християнин повинен терпіти не тільки за своє життя, але і за тих, які чинять йому зло та нещастя. Важливість смирення ґрунтується на тому, що, упокорюючись, людина виконує веління Христове, що складається в наслідуванні Його смирення, щоб подібно до того, як постраждав Сам Він, будучи безгрішний, «так і ми, згрішили, переносили б все: спокуси, і гоніння, і биття, і скорботи, і нарешті, (навіть саму) смерть від беззаконних»» [65, с. 579].

Смирення робить нас учасниками страждань Христових й учасниками Його воскресіння, без чого не можливо людині досягнути спасіння. Тільки у смиренні людині народжується розуміння: Христос – наш Спаситель, а участь у Його спасінні перетворює нас на причасників «Божественної слави». Так преподобний називане благодать Божу, тому у всіх своїх творах він часто повторяє, що людина обожнюється у смиренні. Коли людина набуває смирення, тоді у її житті проявляється світло Божої благодаті, вона стає безстрашною перед спокусами диявола, бо нерозлучно перебуває з Богом.

Смирення разом із покаянням є вільним вибором людини на шляху до спасіння. Досягнути спасіння без смирення не можливо, бо це зовсім новий стан відчуття людиною свого життя та розуміння свого призначення у земному світі. Про властивості життя у смиренні святій описує так: що смиренний

«добросеречно переносить всяку скорботу (тобто не бає твори зла), приниження та знуцання, вважаючи себе останнім із всіх, дивиться на себе, із спогадів колишніх грішників, як на великого грішника, безперестанно засуджуючи себе, але це швидко наближає до благочестя ... до приготованого спасіння, у чому він навчається у благодаті Святого Духа, помалу проганяючи із душі своєї недобре, що взяв у світі, замість цього у нього проростають чесноти» [65, с. 580-581].

Далі святий продовжує, що той, хто противиться смиренню падає іще сильніше, стає гіршим ніж був до цього. Він не бачить своїх гріхів, а тому розуміння свого життя та сенсу його спасіння стає для нього марним. Гріх на стільки вкорінюється у природі людини, що перетворює її на рабину гріха численних пороків. Повчаючи до подвигу спасіння Симеон, наголошує на залежності людини від життя у світі та на прив'язаності людини до світу, бо якщо людина не може побачити себе окремо від світу спасіння для неї неможливе. Її свобода замкнена у в'язниці, тому щоб цього не стало вона повинна зректися світу, тобто розуміти, що боротьба з гріхом, спокусами та скорботи є тимчасовими випробуванням. Справжнє життя за межами страждання, коли людина не зважатиме на страждання вона вільна від світу, для неї існує Бог та його творіння [65, с. 582-583].

Отже, у Священному Писанні, боговтіленні Христа Спасителя, чеснотах, прикладі життя праведників та святих відрита таємниця звільнення свободи людини від гріховних обмежень. Без усвідомлення цього людина не може спастися, Бог не здатний змусити людину до спасіння проти її власної волі. Це у свої творах Симеон підкреслює по особливому, бо це все необхідне, але без вольового зусилля людини спасіння не здійснюється. У «Сімнадцятому гімні» преподобний від імені Бога говорить про небажання люди спастися так: «Що Мені робити з ними? – Я не знаю що сказати. Спасти їх без волі їх й за примусом – це буде вважатися недобрим для не бажаючих спасіння. Бо добро воістину буде добром за волею. Без волі ж добро не буде добром. Тому для тих, які бажають Я їх бачу й для них видимим є, їх зроблю спадкоємцями Царства Свого. Ті, котрі не бажають Я залишу за їх намірами у цьому світі. ... Вони

сама собі зробили темряву, не забажавши бачити світло й залишилися у темряві» [7, с. 407-408]. Це ж саме він повторює у «Гімні двадцятому»: «не кажіть, що неможливо сприйняти Божественного Духа. Не кажіть, що можливо спаситися без Нього ... Не кажіть, що Бог не буває видимо людям ... Не кажіть, що люди не бачать Божественного Світла ... Ніколи, друзі, це не було неможливим, але і дуже навіть можливо для бажаючих, для тих виключно, які, проводячи життя в очищенні від пристрастей, зробили у покаяння та милосерді чистими розумні очі своїх» [8, с. 416].

Отже, ми бачимо, що преподобний Симеон у багатьох місцях своїх творінь говорить про віру і добрі справи як абсолютно необхідних для бажаючих спасіння і досягнення обоження. У цьому він не тільки наслідує попередню святоотцівську традицію, але перетворює богослів'я на практику життя, творячи аскетичну християнську життя.

Слово «аскетика» у преподобного Симеона набуває іншого сенсу, він розглядає це поняття як уміння вірити й жити за вірою у виконанні чеснот [80, с. 414]. Люди у прагненні до спасіння повинна покладатися на віру та на власті зусилля своєї волі, бо за вчинки свого життя вона буде відповідати перед Богом, на чому і наголошує преподобний у «Слові сорок восьмому»: «Якщо віриш втікай від гріха, з жалем плачучи осуджує своє життя й себе самого, щоб залишати злі справи, у яких ти жив до цього, приймай на себе подвиг покаяння й виправлення, щоб тобі добрими справами з'явитися перед Богом на страшному дні Суду, на якому Він воздасть кожному за ділами Його» [55, с. 117].

Утім головна думка в аскетичній преподобного Симеона та, що віра і добрі справи мають цінність у мірі прагнення людини перебувати у благодаті Божій. Без благодаті людина не здатна відчувати себе творінням Божим й бачити свою богоподібність. Спасіння звершується благодаттю Божою та особистою участю людини, котра прагне сприйняти у себе, тобто у природу та життя дію дарів Святого Духа. Перебуваючи в освяченні благодаті Божої, людина змінюється – вдосконалюється її розумом й віра, як наслідок вона починає виконувати заповіді Божі. Виконання заповідей свідчить про її з'єднання з Богом, але найголовніше своїм життям людина починає виявляти благодать Божу, котра її

освятила. Це проявляється через життя за чеснотами та у чеснотах, які зробили її учасником благодаті Святого Духа [80, с. 416].

У 40-му гімні він ототожнює чесноти, тоді коли вони діють в людині, з сходженням благодаті Святого Духа на апостолів у день П'ятидесятниці. Подібні видіння були відкриті пророкам і у Старому Завіті, особливо пророкові Єзекіїлю, що бачив воскресіння тлінних кісток й оживання тіл (Єз. 37). Так само діє у нас Святий Дух, Він оживляє нас, тому без допомоги Божої ми нездатні навіть думати про добре й розуміти ким ми є: добрими чи злими? Преподобний Симеон пояснює це, наводячи приклад коваля: «Як коваль, з яким би мистецтвом ні володів своїми інструментами, абсолютно нічого не може зробити без дії вогню, так і людина, щоб не робила, користується чеснотами, як інструментами, які без сходження духовного вогню залишаються бездіяльними і марними» [15, с. 670].

Крім того, преподобний Симеон говорить, що без Духа Святого стає неможливим і дотримання заповідей Божих: «неможливо для тіла діяти щонебудь без душі, так і душа не може без Твого Духа рухатися і заповіді Твої, Спасе, зберігати» [15, с. 672]. Таким чином, за преподобним Симеоном Новим Богословом, саме благодаті Духа Святого належить ключова роль в самому процесі очищення людини від гріха. Але благодать діє не знищуючи людину, вона надає силу для боротьби з гріхом, щоб кожна людина самотійно прагнула спасіння й особисто брала участь в обоженні.

Підводячи підсумки, до цього підрозділу відзначимо, що, по-перше, преподобний Симеон дотримується традиційного вчення про синергію – добровільну участь людини і Бога для досягнення спасіння; по-друге, вирішальне значення преподобний Симеон відводить благодаті Божій, котру людина може черпати у Церкві, де подаються дари Святого Духа. Спасіння стало можливим у світі через заснування Церкви Господом Ісусом Христом, тому без Церкви неможливо пізнати необхідність спасіння та радість життя у благодаті Божій.

### **3.2. Церква – місце спасіння людини на землі**

Спасіння людини, за преподобним Симеоном Новий Богословом відбувається за допомогою благодаті Божої. Для того, щоб благодать Божа діяла у житті людини, тобто її спасала, людина має проявити свою волю й розуміти, що людина є грішною. Нагадує людини про її гріховність завжди смерть, через те, що людина завершує своє життя смертю вона повинна задуматися над причиною такого кінця. Протилежності смерті, як доводить святий у своєму «Слові четвертому» змушує людини шукати способу боротися з гріхом. Для цього їй дане Богом Священне Писання – Слово Боже, здійснилося боговтілення Спасителя Ісуса Христа є приклад життя святих подвижників [25, с. 177-179]. Але найголовнішою у цьому є благодать Божа, вона як стверджує Симеон відроджує людину, поєднує нероздільно її тілесну та духовну природу, так як це було до гріхопадіння. Однак незмінною властивістю благодаті є надання людині відчуття свободи від гріха, на чому святий наголошує у «Слові п'ятому»: «людина була самовладною тоді, коли була вільною від гріха; як продала вона свободу свою, то разом зі тим із свободою втратила самоволодіння над собою й стала рабом гріха. ... Бог нікого не створив рабами, а всіх вільними. Тільки по відношенню до Себе Він створив їх рабами, через це дав своє буття...» [26, с. 199].

Благодать Божа свідчить про присутність Бога у житті світу й людини, у час Старого Завіту вона також діяла у світі через служіння праведників, пророків та благочестивих людей, але відкрилася із пришествям Сина Божого. Боговтілення стало рушійним моментом відкриття людству благодаті Божої, котра отримала своє земне утілення через Церкву. В «Слові одинадцятому» він передає розуміння Церкви, її мети, призначення та природи, що було поширеним серед тогочасних отців та вчителів східної та західної традиції християнства. Про це Симеон говорить наступне: «Владика наш Бог, вибрав Собі учнів й апостолів, відкрив їм та довірив тайну Свого устрою спасіння, приховані від віку, потім дарував їм Духа Святого та послав їх, кажучи: ідіть навчайте всі народи, хрестіть їх в ім'я Отця, Сина й Святого Духа, навчайте їх виконувати все, заповідане вам (Мф. 28: 19-20). Апостоли, пішовши, навчали й проповідували слово Боже, багато народів увірували в Христа й церкви

віруючих утвердилися в містах» [32, с. 252]. Далі святий описує поширення християнства через поставлення апостолами єпископів, які у свою чергу ставили – висвячували інших єпископів, священників та різний церковний клір. Цю історичну послідовність він називає «переданням», котре відбувається під дією Святого Духа, тому віра передається до всіх поколінь через дію Святого Духа у Церкві. Як пояснює Симеон благодать діє, завжди влаштовуючи Церкву, зміцнюючи віру «в істинного Бога нашого, що має у собі благодать Святого Духа, щоб вони разом приводили до спасіння тих, які бажають спастися» [32, с. 254].

Твори преподобного Симеона Нового Богослова дуже насичені виразами щодо визначення Церкви. Зокрема він дуже часто наголошує, що Церква «якою була у давні часи, такою залишається і досі» [32, с. 259]. Таке визначення пояснюється контекстом його «Слова одинадцятого», звідки цитоване це визначення, котре він використовує, щоб пояснити: незважаючи на всіх недостойних осіб у Церкві, серед яких порочними є часто духовенство й ченці, святість Церкви не змінюється, бо її утверджу завжди Дух Святий. Тому він часто використовує такий вислів щодо розуміння сутності Церкви: «якою була у древні часи, такою перебуває і нині» [41, с. 433].

У загалі преподобний Симеон Новий Богослов пояснює Церкву, переосмислюючи скрізь історичний поступ вчення ап. Павла про Церкву як тіло Христа Спасителя (Єф. 5: 25-28). Лиш доповнюючи, що Церква чиста, безгрішна й непорочна, завдання її на цій землі «зробити такими всіх вірних» [5, с. 396]. Грішники, хоч і належать до Церкви формально, як творіння Боже, але якщо не очистяться від гріха не можуть обожнитися. Симеон пояснює, що обожнене тіло Христа стане для них спалюючи світлом, від якого вони будуть горіти за свою нечистоту. Перебуватимуть у Церкві тільки святі, тобто всі, котрі стануть членами тіла Христового, бо їм належить за вченням книг Священного Писання перебувати у святості [5, с. 397-398].

Подібно до всіх отців та вчителів Церкви преподобний Симеон не залишив нам чіткого догматичного визначення того, що являє собою Церква, та й сам цей термін він вживає нечасто. Чітко та логічно викласти його еклесіологічні

погляди та взагалі богослів'я не можливо. Проте у його творах можна знайти усі практично аспекти сучасних богословських напрямків, проте першість належить сотеріології.

Поясненню вчення про спасіння преподобний присвятив фактично своє подвижницьке життя та богословські твори, що він і сам говорить про себе: «Я говорю про це, що жити треба за заповідями й проповідую шлях спасіння, що веде без блукання до Царства Божого. За це мене переслідують, осуджують, обзивають нечистим серед усіх людей, не тільки серед мирян, але й серед монахів, священників» [27, с. 208]. Це все, як опису Сimeон, він терпів заради спасіння, котре подане нам у Церкві й доступне для кожної людини.

Найбільшою єрессю святий Сimeон Новий Богослов вважав твердження, що Церква втратила свою божественність й не має повноти тих божественних дарів із часу апостолів. Про те що таку єретичну думку підтримували тогочасні ченців він указує у «Слові двадцять дев'ятому», бо значну частину свого аскетичного подвигу він віддав на усунення цієї суперечності, на що і сам указує: «Я про тих кажу, і тих називаю єретиками, котрі говорять, що зараз у наш час й серед нас немає тих, які можуть зберегти євангельські заповіді й стати подібними до святих оцтів. Перша за все ми покликані бути вірними та діяльними, потім отримати споглядання й богобачення, тобто просвітитися та прийняти Духа Святого й через Нього побачити Сина з Отцем. І так, хто таке говорить, що це не можливо, став прихильником не малої єресі, а всіма єретичними вченнями, котрі покривали Церкву своєю зневагою» [46, с. 488-489].

Своє вчення про Церкву як місце спасіння на землі преподобний виклав у «Слові сорок п'ятому», де вказав, що Церква, як Тіло Христове, тобто боголюдський організм має подвійну сутність є земною та небесною. Перша Церква є тимчасовим станом, друга Церква Небесна, Церква, котра має храмом Божим на землі. Це настане тоді, коли Церква, як тіло Христове стане повним, до нього увійде зовнішній світ, бо як пояснює Сimeон: «не весь сонм (зібрання) людей увійшли до Церкви Божої. але й донині є іще у світі багато невірних, які повинні повірити у Христа, є багато грішників, які мають покаятися, є



багато не покірних, які мають покоритися Христу; багатьом потрібно іще родитися й благоволити Богові ... Така суть визначена й передбачена, і до числа спасених входять всі, котрі бажають з'єднатися й бути з Тілом Христовим» [56, с. 47-48].

Отже, як бачимо преподобний Симеон безумовно вважає Церкву єдиним місцем спасіння, але спасіння ототожнює із Церквою, котра у повній мірі з'явиться у момент есхатологічного переходу світ від стану спасіння до обоження. Люди, котрі не засвоять спасіння матимуть інший стан перебування, котрий Симеон характеризує так: «Відокремлені від Божественного Тіла, тобто від Церкви і зібрання обраних, скажи, куди вони підуть? В яке царство? В якому місці, скажи, вони сподіваються вселитися? Бо рай, звичайно, і лоно Авраама, і всяке місце спокою, належить тим, які спасаються» [54, с. 49]. Про місце перебування грішників він чітко не говорить, ясно, що це пекло, тобто їх життя та перебування буде поза благодаттю Божою, поза Церквою, куди увійдуть всі врятовані.

Таким чином, Церкву він чітко розглядає як організм Тіла Христа, до якого мають приєднатися всі віруючі та очікуючи спасіння. Це приєднання, як вже говорилося, до Тіла Христа буде не примусовим, а добровільним, за прикладом любові Божої, що виразилася у боговтілення Сина Божого. Логіка мислення преподобного проста та чітка: як Бог став людиною через любов до людини, так людина має стати Богом показавши свою любов до Бога та його творіння. Це і є подвигом спасіння за вчення преподобного Симеона Нового Богослова, для цього існує Церква на землі, мета її за його визначенням така: «Бог, ставши людиною, з'єднався з людьми і долучився до людства, показав це усім віруючим в Нього і показує віру від справи причастя Божества Свого» [54, с. 49]. Далі він говорить наступне: «спасуться лише ці одні, котрі долучаться до Божества Його, як і Сам Він ... долучився до нашої природи» [54, с. 52]. Здійснення цього можливо тільки у Церкві, грішники не прийнявши з'єднання з Христом не будуть спасені, вони залишаться поза Церквою, бо не будуть членами Тіла Христового.

У вчення про Церкві та спасіння у Церкві, Симеон знову наголошує на принципі синергії: спасіння стало можливим через боговтілення Спасителя Сина Божого, реалізується спасіння тільки тим, які увірували у Христа, наслідують та виконують Божі Заповіді, показуючи Богові життя за вірою, котра закликає на людину сходження благодаті Святого Духа. Розкриваючи цей аспект сотеріології Симеона преподобного, слід виділити найголовнішу суть його поглядів у спасінні людини: Церква Тіло Христове, людина у стані реалізації спасіння частина цього тіла, ніби є малою Церквою, бо отримує на себе сходження благодаті Божої, котра освячує тільки її. Для прикладу Симеон наводить життя пророка Мойсея та святих подвижників, які перебуваючи у Церкві з'єднанням з Христом були освячені благодаттю Божою, що виходила із них й була доступна баченню інших. У такому стані був Адам та Єва до гріхопадіння, вони не помирали, не бачили сорому, не знали ні яких інших вад, бо були осінені Духом Святим, благодаттю Божою. Стан прабатьків до гріхопадіння, як і стан всіх людей у прагненні та засвоєнні спасіння буде подібним до такого життя за преподобним Симеоном: «смерть тіла є відокремленням від душі, як смерть душі є віддаленням від неї Святого Духа, котрим була осінена людина благоволена створенням Божим, щоб вона жила подібно до Ангелів Божих, котрі будучи завжди просвітлені Духом Святим перебувають нерухомими до зла» [22, с. 152].

Порівнюючи Церкву із тілом кожної людини, він наділяє Церкву властивостями, котрі раніше до нього не використовували попередні отці та вчителі Церкви називає. Наприклад, людина, котра входить у Церкву для спасіння стає подібною до нареченого, а Церква, як Тіло Христове є нареченою; і якщо між ними не буде зв'язок любові шлюб між ними не відбудеться. І для цього у Церкві подається Дух Святий, котрий прагнення людини перетворює благодаттю на тісний зв'язок любові між Богом та людиною у Церкві, як боговтіленому Тілі Христа. Тому саме у Церкві відбувається надання – сходження благодатних дарів, через що Симеон називає Церкву «Храмом Божим на землі», який заснувався із пришествям Сина Божого, бо Христос є цим «Храмом Божим» [98, с. 76-77].

Розтлумачуючи у «Слові сорок п'ятому» зміст 44-го псалма, де говориться: «стала цариця праворуч Тебе, в ризах позолочених одягнена і прикрашена» преподобний Симеон додає: «Який це храм, ти думаєш? Може бути, ти мислиш, що цей храм є якийсь інший дім і що Цар інший, ніж храм? Ні в якому разі! Бо як Христос є глава Церкви і Бог, так він буває Сам Храмом для неї, як, в свою чергу, і сама Церква стала Храмом Його і прекрасним світом» [54, с. 54].

Далі преподобний пояснює, що доки у Церкву будуть входити грішники для спасіння вона вважатиметься незавершеною, завершиться цей сан із пришествям Другим Христа Спасителя. Цей час провіщав Сам Господь, говорить Симеон, пояснюючи наступне: «Послухайте Самого Христа Спасителя, Який говорить: тоді праведники просвітяться як сонце (Мф. 13: 43). Про який час Він інший говорить, як що не про час другого пришествия Свого? ... святі будуть подібні до Бога й пізнають Бога на тільки наскільки їх знає Бог, якщо так зане Отець Сина й Син Отця, так святі будуть бачити та знати один одного, навіть ті які не бачили один одного у світі цьому ... Бачиш, що ця слава, котра дана від віку від Бога й Отця Сину, та сама слава дана від Сина святим Його, і все є єдиними» [54, с. 56-57]. Отже, земна Церква завершиться тоді коли святість стане всезагальною та доступною для бачення всім, але лише праведні та святі увійдуть до цієї святості, де будуть зібрані всі достойні досягти обоження.

Спасіння та обоження за преподобним Симеоном полягає в причасті до Божественного єства, а для цього необхідно бути невіддільним від Христа, бути у єдиному дусі та єдиним тілом з Ним, тому що Христос зробив нас, як вказує Симеон «породженням Божества». Церква є місцем спасіння внаслідок того, що Сам Спаситель має зі Своїм Тілом найтіснішу єдність, яке преподобний Симеон, слідуючи ап. Павлу, висловлює в образі єдності чоловіка і дружини, а також тіла і голови: «Яке єднання, спілкування ... має дружина з чоловіком і чоловік із жінкою, таке ж єднання і споріднення має і Владика наш і Творець всього з усією Церквою, як з єдиною жінкою і буває єдиним з нею» [54, с. 60].

У Церкві людина єднається з Богом за принципом єднання Христа з людською природою та єдності між чоловіком та жінкою у таїнстві шлюбу.

Можна стверджувати, таким чином, що, згідно преподобному Симеону за своєю природою й метою Церква являє собою справжнє «причастя обоження» на землі. Це єднання людини з Богом та іншими людьми досягається в Церкві, безпосереднім джерелом цього зв'язку є таїнства. Саме у них міститься у Христі відродження людини, спасіння та відкривається шлях до обоження.

Церковні таїнства відкривають можливість кожній людині як особистості стати причасником божественної благодаті, яку Бог дарував людській природі, сприйнявши у своє Божественне єство. Адже Христос Спаситель вознісся у людській природі, через що святість у Церкві є безмежною й доступною для всіх. У творіннях преподобного Симеона є досить багато місць, в яких він говорить про церковні таїнства та їх значення для спасіння. Чітке розміщення таїнств у системі спасіння у нього не існує, він взагалі не ставить перед собою таку мету, серед усіх таїнств увагу приділяє в більшості хрещенню, покаяттю та Євхаристії. Тобто говорить про ті таїнства, в яких найбільш яскраво виражено домобудівництво Сина Божого виражається найбільш повно спасіння людини. Вчення преподобного Симеона про таїнства рясніє досить несподіваними, сміливими й оригінальними думками, яких часто не приймали його сучасники.

Як аскет, Симеон таїнство шлюбу порівнює із тайною боговтілення, розглядаючи народження Сина Божого у образі шлюбу Бога та Пресвятої Діви Марії Богородиці: «Діву Марію, взяв Він у наречені й створив шлюб Сину Своєму. ... Отець Господа нашого Ісусу Христа послав з висоти небесної одного із рабів Своїх, Гавриїла Архангела, сказати Діві: радуйся! Він у цей час зійшов на землю й став служителем таїнства» [54, с. 37-38]. Це таїнство Симеон називає союзом між Богом та людиною, так саме має відбуватися шлюбний зв'язок між чоловіком та жінкою, щоб привести їх, як перших людей Адама та Єви до обоження. Після боговтілення Христа Спасителя обоження звершується у Церкві через благодатні дії дарів Святого Духа.

Таїнство священства преподобний Симеон називає «новим хрещенням», бо люди котрі його удостоюються стають на особливий шлях життя, вона повинна жити за вченням Священного Писання. Згідно старозавітної священниці

традиції, священникам належала роль зберігати Слово Боже, зберегти його може та людина, котра виконує написане у священних книгах. Тому святий радить людям, які приступають до священничого служіння пройти час випробування, щоб «не завести себе в оману, думаючи, що є щось гірше за це. Від цього деякі з вас є спокійними та безтурботними, совість не засуджує вас за те, що ви отримавши Духа Святого – духоносці, але маєте інші помисли, сповідуєте інше, робите те чого не слід було творити ієреям, духівникам, ігуменам; захоплюйтеся священством без гордості та безстрашно, не використовуйте марні способи й хитрощі, щоб заволодіти митрополіями, єпископствами й ігуменствами» [61, с. 377-378].

У «Сімдесят третьому слові» Симеон викладає вчення про священство пов'язуючи його значення у справі спасіння. Священик, на залежно хто він: диякон, ієрей чи єпископ, має бути прикладом віри, бо священство – це таїнство служіння справі спасіння Богом світу. Людина, котра стала на шлях служіння Богові має проявити досконалу віру в прикладі виконання Заповідей Божих, служіння священства прирівнюється до «славословлення Бога разом із Ангелами» [64, с. 521]. А у «Гімні тридцять першому» Симеон запитує себе: «Яка потреба людині мати священство, якщо вона не хоче трьох із цих: їжі тілесної, золотих прибутків чи багатой кафебри на церковній посаді?» [13, с. 485]. Відповідь святого проста: священник покликаний звершувати священнодійства Святого Духа, для спасіння світу та людей [13, с. 486-489].

Найголовнішим таїнством Церкви святий Симеон Новий Богослов вважає таїнство Євхаристії, але найпершим таїнством у справі спасіння називає «хрещення». У його богослів'ї таїнство хрещення має дуже важливе значення для спасіння людини: по-перше, воно освячує та оновлює людську природу – звільняє від дії первородного гріха; по-друге дає силу для боротьби із спокусами через спільність із боголюдською природою Христа; по-третє, це вводить людину до участі в інших таїнствах. Як про всі інші таїнства Симеон чітко не пояснює таїнство хрещення, взагалі як і всі тогочасні богослови Церкви пов'язує його із таїнством покаяння. Такий погляд пояснюється, тим що тогочасна Церква переживала хрещення людей у дорослому віці, відповідно

хрещення значило розкаяння та прощення у попередніх гріхах, у тому числі і в гріхопадінні прабатьків [96, с. 267- 268].

У тексті «Гімну п'ятдесят п'ятому» він говорить, що через хрещення людина отримує свободу від первородного гріха, якого він називає «першим злочином». Первородний гріх є важкий тому, бо стосується усього людства, що наслідує природу Адама; покаюння за цей гріх лежить на кожній людині, а від цього звільнив Христос Своїми стражданням та воскресінням. Людина у хрещенні долучаючись до природи Спасителя звільняється від цього через покаюння, адже кожен хто стає християнином покликаний виконувати вчення Євангелія та Заповіді Божі, чого неможливо робити без покаюння [18, с. 696].

Приймаючи хрещення, Симеон далі пояснює, людина отримує викуплення від «темряви, пекла і смерті ... зовсім стає вільною від тління, набуваючи безгрішності та святості, і входить в виноградник Господній – приготований їй від віку» [18, с. 697]. Це все здійснюється у хрещенні, але через благодать Святого Духа, котра подібно до боговтілення Христа, втілює нас у Його природу. Образ боговтілення Христа та втілення людини у природу Христа через таїнства, у даному випадку через таїнство хрещення, простежується у всіх творах святого. Тому в хрещенні благодаттю Святого Духа ми стаємо гідним за природою до образу Сина Божого. Симеон називає через це хрещення – «другим народженням», в якому людина ніби перероджується, повертаючи собі покликання назватися «синами Божими» [18, с. 697].

Значення й мета таїнства хрещення Симеон викладає у «Слові першому», говорячи наступне: «У чому домобудівництво? Одне лице Святої Тройці, саме: Син й Слово Боже, втілившись, приніс Себе тілом у жертву Божеству Отця, і Самого Сина, і Духа Святого, щоб благочестиво прощенням був перший злочин Адама ради цієї великої й страшної справи, ради всієї Христової жертви, щоб силою здійснилося нова народження й відтворення людини у Святому Хрещенні, в якому ми очищаємося водою з Духом Святим. З того часу люди хрестяться у воді, занурюються та виймаються з неї три рази, в образ трьохденного погребіння Господа, після того, як помруть для цього злого світу, на третій раз вийняті є вже живими, якби воскресли із мертвих, тобто душі їх

оживотворяються та знову приймають благодать Святого Духа, як її мав Адам до злочину» [22, с. 147-148]. Далі святи пояснює, що відразу по хрещенні водою відбувається помазання Святого Духа через миро – це робиться для того, що людина була помазаником Христа, як Христос помазаником Божим, для того, щоб ми могли причащатися Його природи Тіла та Крові. Христос приніс Себе у жертву за нас, ми споживаємо жертву Його, щоб бути жертвою для Нього й через Нього спастися та обожнитися.

Отже, святий пояснює хрещення як таїнство без якого неможливе життя людини у Церкві, бо цим таїнством починається освячення людини на шляху спасіння за прийняття інших таїнства, серед яких найголовнішим є Євхаристія. Значення Євхаристії, як таїнства спасіння буде розкрито у наступному підрозділі.

Як бачимо із вчення Симеона про хрещення велику участь від надає значення води у проведенні цього таїнства. Вода змиває гріх й робить людину із смертної безсмертною, Дух Святий відновлює її природу та відроджує до безгрішного життя. Преподобний підкреслює важливість дії Святого Духа в хрещенні: «Наше спасіння не тільки у воді хрещення, а й в Дусі ... Ми сповідуємо, що ... неможливо спастися нікому, хто не хреститься водою я Духом» [22, с. 150].

Наслідуючи святоотцівську традицію своїх попередників Симеон називає таїнство хрещення «скарбом небес». Після нього людина є безгрішною й здатна до боротьби із спокусами диявола, бо від хрещення починається нове життя людини, як пояснює преподобний: «стали ми синами Божими і богами по благодаті» [56, с. 123]. Отже, як бачимо святий категорично пов'язує таїнство хрещення з обожненням, детальніше розкриваючи це в «Посланні про сповідь». Цей твір був відкрити дослідниками лиш декілька десятиліть й він значно відрізняється від інших творінь святого, бо написаний у формі заповіту та настанови, а не є повчанням як решта творів.

У тексті послання святий перераховує благодіяння Божі по відношенню до людини, преподобний говорить, що Бог дарував нам «через Божественне Хрещення зробитися дітьми, синами і спадкоємцями Його, зодягнутися в

Самого Бога, стати Його членами і прийняти живучого у нас Святого Духа, що є царським перснем ..., стати і нам подібними Йому» [21, с. 201- 202].

Таким чином, святий Симеон тут знову згадує у хрещенні роль Святого Духа, що наводить на думку про таїнство миропомазання. Але для нього важливий іще інший аспект спасіння у таїнствах Церкви – це свідомий вибір людини та її власний потяг до участі в спасінні. Хоч і людина звільняється від гріха первородного у хрещенні, але від гріха особистого звільняється власним наміром більше не грішити та прагнути освятитися благодаттю Божою. Тому хрещення є недостатнім для спасіння, людині потрібна інша благодатна допомога для звершення повноти спасіння у християнській вірі.

Віра змушує людину прагнути більшого, щоб перебування в благодаті було безперервним. Оскільки у його час більшість хрещених стали християнами у віці немовляти, то для настанови їх у подальшому житті є інші таїнства Церкви. Але благодать яка дається у цьому таїнстві діє над людиною протягом усього життя, саме тому, говорить преподобний Симеон, «коли ми охрещуємося, будучи нечутливими дітьми, як недосконалі, ми і благодать приймаємо недосконалим чином» [21, с. 204].

Благодать у таїнстві діє над кожною людиною, але над тим, хто приймає її недосконало, тобто не творить добрих справ за покликом її дії, підлягає осудженню Божому, бо діє проти волі Божої. Щодо цього він пояснює наступне: «не всі, котрі хрестилися отримують Христа через хрещення, але лише ті, хто сильний у вірі і в досконалому знанні» [21, с. 205]. Тут він має на увазі, що ніхто з нас не може задовольнитися чисто зовнішнім, механічним хрещенням, тому ми неодмінно повинні пережити дію благодаті у своєму житті через виконання заповідей Божих.

Більшість людей, хрещених у дитинстві, пізніше втрачає благодатну дію через порушення заповідей Божих. Через це преподобний Симеон виводить свою ідею необхідності «другого хрещення», тобто поновлення благодаті для тих, які її втрачають та укріплення в благодаті тим, що виконують заповіді й борються із спокусою гріха. Для тих, які втратили благодать хрещення, існує покаєння – друге хрещення, через яке людина повертає собі божественне



достоїнство, якого позбулася через своє гріховне життя. Тому покаяння він називає «другим хрещенням», розуміючи під цим як «нове народження і оновлення згори». У покаянні таїнство хрещення не повторюється, а набувається свідомо прагнення увійти та перебувати до благодаті Божої, котра була втрачена після хрещення. Важливість такого зв'язку Симеон показує у наступному поясненні: «Як неможливо спастися нікому, хто не хрестився водою і Духом, так і грішившому після хрещення [це неможливо], якщо не охреститься з вище і не відродиться ... Хто не усвідомлює хрещення, яким в дитинстві хрестився, але лише приймає його на віру і десятками тисяч гріхів змиває, відкидаючи при цьому друге хрещення – я говорю про [хрещення], яке через Духа, вище ... подається за допомогою покаяння, тоді той як зможе в інший спосіб отримати спасіння? Ніяк!» [21, с. 207].

Таким чином, перше хрещення Симеон називає «образом істини», а друге – «самою істиною» [21, с. 201]. Відповідно, через друге хрещення людині подається повна благодать, яка перетворює і обожнює людське ество: «людина у покаянні судиться і випробовується божественним вогнем і, оживляється водою сліз, стає вологою всім тілом і хреститься вся Божественним вогнем і Духом, стає встою чистою, не оскверненою, сином світла і дня, відтепер не (сином) смертної людини» [21, с. 209].

Контекст творінь преподобного Симеона Нового Богослова показує, що під покаянням він розуміє не тільки конкретне таїнство сповіді, а взагалі перебування людини у Церкві. Покаяння для нього, це стан відчуття людиною потреби у спасінні, через що починається визнання та сповідання людиною своїх гріхів. Згідно його пояснення участь людини в інших таїнства Церкви є не оновлення благодаті хрещення, а дарування їй нової благодатної сили, без якої неможливо також спасіння. Таким найвищим таїнством у Церкві є таїнство Євхаристії, про до якого ведуть усі інші таїнства, тому Симеон про зв'язок таїнства Євхаристії з іншими таїнствами говорить так: «без Святого Хрещення і без причастя Божественних Таїн ні один християни не може сподобитися вічного життя, а таїнства ці надаються нам через апостолів святи і через святих отців, які були після апостолів, а зараз надаються через тих священних осіб, які

живуть серед нас, тому не повинні й не можемо відокремлюватися від них у справі нашого спасіння» [32, с. 281].

Як бачимо, зміст даного пояснення вказує на те, що Євхаристія – таїнство причастя Тіла й Крові Спасителя Ісуса Христа подається нам для нашого спасіння. Вона буде відбуватися у Церкві до того часу, поки не відбудеться Друге Пришестя Христа, люди, котрі її приймали стануть спасеними й обожаються. Тому вчення святого про Євхаристію та її благодатні властивості спасіння є вершиною богослів'я святого, чому присвячений наступний підрозділ.

### **3.3. Євхаристія – найголовніше таїнство спасіння**

Значення важливості богослов'я преподобного Симеона Нового Богослова було відкрито лише у ХХ ст. православними богословами. І головною ідеєю його богословської системи було сформування цілісного святоотцівського православного вчення щодо значення таїнства Євхаристії у спасінні людини. У центрі його аскетичного мислення Євхаристії відводиться вирішальна роль, бо у цьому таїнстві людина з'єднується з Богом досягаючи обоження.

Про Євхаристію він говорить у всіх творах, головна умова участі у цьому таїнстві бажання людини та її свідоме прагнення до свободи від гріха. Так у своєму першому гімні він так говорить про Євхаристію: «Бо очистившись покаянням і потоками сліз, причащаючись обоженного Тіла, і я стаю богом невимовним з'єднанням. Дивись, яка таємниця! Душа таким чином і тіло ... єдине в двох сутностях. Отже, ці обидва, єдині і двоїсті, причастившись Христу і випивши Крові, обома сутностями, а також природами з'єднавшись з моїм Богом, стають богом через причастя і називаються однойменно за Його ім'ям, Якого вони причастилися у сутності» [2, с. 291]. Преподобний Симеон наполягає тут, що, причащаючись, людина досягає істотного єднання з Богом не за природою Божої сутності. Відбувається єднання людської природи з Тілом Христовим, завдяки якому ця людська природа перетворюється благодаттю Божою на божественну за благодаттю. Що преподобний пояснює вже у «Гімні сорок дев'ятому»: «причастившись тіла Твого, я долучаюся єства

(Твого), і по-справжньому буваю причасником сутності Твоєї, стаючи співучасником і навіть спадкоємцем Божества» [16, с. 657].

Отже, Симеон визначає значення Євхаристії як входження у природу Божу через благодать, котра оживляє людську сутність та прилучає її до спільності з Богом. Через це він часто називає таїнство Євхаристії – «таїнством воскресіння», бо через причастя людина змінюється, стаючи «служити Богові у своїй богоподібності» [25, с. 181]. Тому далі продовжуючи викладати значення Євхаристії, як єднання між Богом та людиною, він говорить наступне: «ми таке ж маємо єднання життя з Христом, яке єднання життя має Він з Отцем. Бо як Він єдине є з Богом і Отцем Своїм єством, так і ми єдине буваємо з Ним за благодатю, коли споживаємо Тіло і п'ємо кров Його» [25, с. 183].

Отже, у вченні про спасительність Євхаристії преподобного Симеона важливо відзначити, що людина отримує обоження в Євхаристії, котре поширюється на всю її природу, тобто на душу та тіло, бо Христос втілювався, щоб зробити обоженим всю людську природу, а не окрему її частину. Тому святий цілісно розглядає спасіння людини, як творіння, що має тіла та душі й володіє особистістю, через це причастя нам подається чуттєво. Зокрема він з приводу цього каже: «споживають та п'ють мисленого Бога, двоякими відчуттями – душі та тіла: споживають тіло чуттєво, з Богом мисленно з'єднуються, таким чином, тілесно й духовно з Христом, Який має подвійне єство як Бог і людина, і бувають тілесно з Ним спільниками слави Його Божества» [41, с. 430-431].

Пояснюючи спосіб з'єднання людини з Богом у таїнстві Євхаристії преподобний Симеон часто використовує вирази «отілеснення Христу», «співтілесними Христу» чи «втілення Христу». Наприклад, що ми можемо побачити зі наступного пояснення святого: «таїнство це для всього світу дане, щоб образі час втіленого домобудівництва Христового, таким самим чином здійснився у кожному християнинові. Тоді ми приймемо благодать Ісуса Христа, Бога нашого, коли станемо причасниками Божества Його (2 Пет. 1: 4), і коли споживаємо Пречисте Тіло Його, тобто коли причащаємося Святих Таїн, то стаємо отілесниками Йому і спільниками воістину ... Так за благодаттю

стаємо ми подібними Йому, чоловіколюбному Богові нашому і Господу, стаємо в душі оновленими із старого й оживотворяємося з мертвих, якими були до цього» [54, с. 51].

Такий підхід до пояснення Євхаристії преподобного Симеона можна пояснити лише його містичним досвідом, який він набув у благодаті Причастя тіла та Крові Спасителя. Він часто вказує на Євхаристію як на таїнство чуттєве, людина відчуває її дію на власному тілі, душі та особистості. Так відбувається через те, що втілення Христа сталося чуттєво, видимо для людей, Господь народився як людина від діви Марії, жив як людина, мав усі потреби людські, страждав та помер як люди, але Він воскрес. І воскресінням явив Свою Божественну сутність також чуттєво, щоб роз'яснити такі образи Симеон пояснює тексти Євангелія, котрі стосуються таїнства Євхаристії: «Бачиш, як він показав нам, що як Єва є від тіло та костей Адама і були вони тілом обоє єдиним, так і Христос показав нам Себе Самого, щоб ми були причасниками тіла і костей Його – що показав Він апостолам, коли по воскресінні х мертвих явився їм і сказав: торкніться Мене і побачити, що дух тіла й костей не має, а Я маю (Лк. 24: 39). Ці кості та тіло дає Він нам споживати у Пречистих Тайнах – цим способом з'єднання робить нас єдиними із Самим Собою» [54, с. 54-55]. Чуттєве боговтілення Спасителя, на думку Симеона, є людині переконання, що спасіння здійснюється реально, видимо й тілесно. У такий спосіб очевидно він бореться із розуміння, що спасіння має бути духовним, а матерія є породження гріхопадіння. Така думка була дуже популярною серед східних отців містиків, які вбачали у матеріальному існуванні вороже створене буття [106, с. 341]. Через це він часто пояснює спасительну дію Євхаристії у образах тілесно чуттєвих змін людської природи. Так у «Гімні двадцять сьомому» він говорить про це у такому значенні: «нечиста і тлінна ця храмина (тіла мого) з'єдналася з пречистим Твоїм Тілом, і кров моя змішалася з кров'ю Твоєю; знаю, що я з'єднався і з Божеством Твоїм, і став Тілом Твоїм Найчистішим, членом Тіла Твого блискучим ..., святим ..., світлим, прозорим і сяючим» [12, с. 463].

А у «Гімн п'ятдесят восьмому» вказує на такі аспекти єдності людини з Богом через Христа у Євхаристії: «Ти Родич наш за тілом, а ми (Твої) за

Божеством Твоїм. Бо сприйнявши плоть, Ти дав нам Божественного Духа, і ми всі разом стали домом Давидовим за властивостями Твоїми і за спорідненістю до Тебе ... Поєднуючись же, ми стаємо єдиним домом, тобто всі ми рідні, всі ми брати Твої» [19, с. 711]. У тексті цього гімну Симеон далі говорить про Євхаристію як отілення благодаті Божої у християнинові через Христа іще у радикальніших формах, стверджуючи, що Спаситель обожнив людину, звільнивши її від усяких тілесних пороків у всіх членах людського тіла, душі надав нове буття, через яке вона стала володіти тілом та його потягами [19, с. 712-715].

Важливий момент у вченні святого щодо таїнства Євхаристії є розуміння, що у Причасті з'єднується не тільки окрема особистість з Богом, а відбувається єднання всіх людей в союзі з Христом і між собою, утворюють єдину Церкву. Через причастя християни стають єдиними як діти Божі, браття Христа, нове людство подібно до того як Христос – Новий Адам. Тому викладаючи вчення про Євхаристію преподобний прагне показати, що вона має вселенське значення, стосується всіх людей як і боговтілення Христа. Він стверджує, що «таїнство це, явно для всього світу ... було передбачене є під час втіленого домобудівництва Христового, таким же чином і після того відбувалося і відбувається у кожному християнинові. Бо коли ми приймаємо благодать Ісуса Христа, Бога нашого, то стаємо причасниками Божества Його, і коли споживаємо пречисте Тіло Його ... то буваємо співтілесними Йому і рідними воістину» [19, с. 718].

Отже, у Євхаристії, як говорить преподобний Симеон, звершується як би «обмін»: Син Божий, Який сприйняв від нас людську природу, дає нам своє Божество за допомогою Своєї обоженої природи, завдяки чому ми стаємо рідними, тобто єдиними із Спасителем у його боголюдській сутності. Благодать дана людині у таїнстві Євхаристії так глибоко проникає в людину і так тісно поєднується з душею нашою, що охоплює всю природу людини. Можна навіть припускати, що святий вважає ніби людська природа у природі Христа розчинається, тому він і називає учасників Євхаристії «родичами» або «співтілесними Христу» [19, с. 719].

Таким чином, завдяки таїнству Причастя маємо в собі «всього втіленого Бога», Котрий безтілесно перебуває у нашому тілі, невимовно зміщується з нашою природою та її властивостями. Обоючюючи нас ми стаємо єдиними з Ним за природою у тілі та душі, але різними за джерелом свого походження та існування. Тому Симеон називає християн «родичами Божими», вказуючи цим на такі властивості цього зв'язку: «І коли ми причащаємося цього Тіла Господнього обоженого, сповідуємо та віримо, що причащаємося життя вічного, якщо тільки споживаємо Його не достойно засуджуємо себе. Так святі є родичі Богородиці про трьом причинам: перша те, що від землі мають тіло і від того ж вдихнення Божу душу; друга та, що причащаються Тіла, котре Христос прийняв від Неї; третя та, що кожен із них освячений благодаттю сходженого на них Духа набуває у собі Бога, як Пресвята Богородиця прийняла Його на Себе Самого. Бо хоч вона народила Його тілесно, але мала Його у собі всього, мають зараз Його всі, котрі невіддільні від Нього» [54, с. 36-37].

Отже, у цій цитаті святого виражена думка, що Боговтілення Христа, що відбулося через діву Марію Богородицю продовжує відбуватися особисто на кожній людині через таїнство Євхаристії. Вчення, що Причастя є продовженням боговтілення всіх людей через Тіло й Кров Христа не є новим у Церкві. Симеон Новий Богослов актуалізує його з двох причин: по-перше, щоб дати настанову ченцям та мирянам щодо необхідності спасіння через смуту у державі; по-друге, у цей час Візантія переживала кризу богословського мислення. Щодо останньої причини цим він демонструє прагнення повернення благочестя у Церкві через вчення про людину та необхідність її спасіння, бо у його вченні про таїнство центральне місце займає людина та її богоподібне призначення [112].

Розкриваючи повноту спасіння у Євхаристії святий Симеон завжди наголошує на важливості цього таїнства для пасіння людини у двох аспектах, які виділяються з його творів: «ставши у цьому таїнстві причасником смерті Христа Господа, ми стаємо причасниками Його Воскресіння ... Христос, воскресши більше не помирає, смерть Ним більше не володіє, так і той, хто вийшов із купелі богонародження (Євхаристії) ... більше не помирає смертю

духовною, гріх ним більше не володіє ... він є вже безсмертним» [55, 48]; «очищення гріхів дарує Він через Святе Хрещення, а звільнення від гріха дарує через Святе Причастя Пречистого Тіла й Пречистої Крові Своєї. Бо Сам говорить: їсть Моє Тіло, п'є Мою Кров у Мені перебуває, і Я в ньому (Ін. 6: 56). Хто перебуває з Христом, той творить плоди чеснот, а не плоди гріха й беззаконня. Хто після хрещення й Причастя Тіла й Крові не приносить добрих плодів, той посічеться як безплідне дерево» [54, с. 50].

Слово сорок п'яте святого найбільш детально передає його концепцію Євхаристії, вказуючи при цьому що вона діє на людину у подвійному сенсі – обожує та спасає. З'єднання з Христом приводить людину до її воскресіння природи пошкодженої наслідками гріха та до обов'язковості виконувати благочестиве життя, в іншому випадку жертва Христа для людини не матиме ні якого значення. Тому спасіння він визначає як безперервне спілкування з Христом, навіть доводить цей процес до стану змішання людини з Богом через Христа [108, с. 106-107].

Це вчення Симеона не є було новим у Церкві, про єдність людини з Богом у Христі в якості змішання говорили багато отців та вчителів, серед яких: преп. Макарій Єгипетський, Євагрій Понтійський, свт. Григорій Ніський і Немезій Емесський. Але преподобний Симеон виводить розуміння Євхаристії на новий рівень – містичний зв'язок Бога та людини, котрий є фізичним та духовним одночасно за прикладом боговтілення [109, с. 419]. Проте містика полягає у впливі Євхаристій на природу людини та її особистість, через це виникає у святого бажання порівнювати її дію із процесом боговтілення. Про це він говорить у «Слові четвертому»: «безмежний і незбагнений Бог з милості Своєї применшив Себе, одягнувся в члени тіла цього ... з ласки і людинолюбства преображаючись, оплодотворить Віг Себе, щоб увійшли до єднання з Ним святі, благочестиві і вірні душі ... щоб душа, достойна Бога могла жити в оновленні та стати причасницею нетлінної слави» [25, с. 181].

Отже, він настільки детально пояснює дію Євхаристії на природу людини, прямо називає причастя Тіла та Крові Спасителя «божественною їжею», без споживання якої людина не може обійтися у цьому житті, коли пізнає себе як

творіння Боже та відчує себе богоподібною. І життя у споживанні Євхаристії робить людину справжнім віруючим християнином, адже життя у єдності з Христом полягає у тому, що Христос живе у нас, як і пояснює Симеон: «Тоді нехай причащаються вони достойно Пречистої Тіла та Крові Христової, да будуть Божественного спільники єства. Будучи освячені таким чином, не будуть вона більш переможені гріхом як було до цього, бо в цьому освячення християнин стає сильним, щоб творити волю Божу, ради цього отримує найменування вірного християнина, котрому довірена благодать Христос, із силою живе у душі Христовому у нас. Іншого засобу стати християнином не існує» [53, с. 622].

Далі Симеон продовжує, що людина котра причащається не достойно прирікає себе на страждання, благодать дією у людині так, що доброго та благочестивого надихає до ще більшого укріплення у вірі. Нечестивого, котрий причащається формально, приводить різними діями до покаяння у своєму житті за невірство. Якщо людина не зрозуміє, не пізнає та не відчує дію благодаті через таїнства, особливо через Причастя, котрого Бог удостоює кожного у житті, такий буде прирівняний до смертного, бо «світло благодаті Божої не оживить його, не воскресить у Божестві Трипостасного Бога» [53, с. 623].

Тому часто у своїх творах преподобний Симеон визначає таїнство Євхаристії як постійне оживлення Святим Духом, котре незаперечно необхідне людині для життя. Хрещення – це нове народження людини, а Причастя благодатна їжа дана через боговтілення Христа, що він пояснює так: «народжені благодаттю Святого Духа потребують бути насиченими Святим Причастям Тіла й Крові Господа нашого ... Коли ми народжуємося духовно благодаттю Святого Духа і стаємо чадами (дітьми Божими) й через Причастя Пречистого Тіла та Чесної Крові Господа всилюється у нас і стає перебувати, як світло Христос, Син і Слово Бога втіленого ... Бо коли народжуємося ми духовного від Нього, коли Він уселяється в нас через Тайни і ми стаємо свідомо перебувати в Ньому, тоді у той самий час, як буде це у нас, ми побачимо славу Божества» [59, с. 247]. Під виразом «слава Божества» Симеон розуміє пізнання всіх таємниць Божого єства, що не могли бачити перші людини та взагалі не



можуть бачити ангели, тільки людина покликана до цього, це і є мета християнської віри. До цього споглядання він закликає всіх, даючи майже у кожному своєму слові аргументи щодо реальності цього благодатного явища. Коли людина через причастя увійде у славу Божу, перебуватиме у «світлі Божого єства» вона зміниться остаточно, гріх більше нею не буде володіти, а тому завершиться для неї шлях спасіння. Вона вже буде спасеною, бо не буде більше творити гріх, а значить не буде покаєння та спокутування за свої вчинки, із розуму людини відійде усяке невірство та сумнів, що не можливо досягнути слави Божої у цьому житті.

Перебування у «славі Божій» Симеон називає найбільшим одкровенням Бона людині, той хто це відчув та пізнав буде вірним Богові до кінця, бо шлях іншого у життя не існує. Або людина з Богом або вона загине у цьому житті, тобто помре духовно через свою нездатність досягнути стану просвітлення благодаттю Божою. Для прикладу Симеон звертається до Євангелії від Іоана, котра найбільше повідомляє християнам про цей стан осіяння благодаттю Божою, а саме у розмові Христа із самарянкою (Ін. 4: 14) [59, с. 256-258].

Узагалі Євангелію від Іоана він цитує найчастіше від усіх інших книг Нового Завіту, бо в ній найкраще розкриті вчення Христа про спасіння та засоби досягнення його через Христа Спасителя. Цитуючи євангеліста Іоана про життя Спасителя та Його земний подвиг Симеон вказує, що через хрещення людина оживає, щоб не жити більше гріховно, а через Причастя отримує силу благодаті, щоб переродитися остаточно у Божественну істоту, котра більше не може чинити гріх. Про що і говорить він, коментуючи зміст Іоанового благовістя: «Той, хто удостоївся таких великих дарів, не може більше грішити, як говорить Іоан Богослов і євангеліст: всякий народжений від Бога гріха не творить ... і не може грішити, бо від Бога народжений є» (Ін. 3: 9) [31, с. 245]. Правда у цьому стані людина від спокус не звільняється, але через дану Богом силу у Христі бореться й перемаже гріх, якщо причащатися тіла й Крові Спасителя буде постійно. Єднання людини з Богом має бути настільки тісним у Євхаристії, як відбулося єднання Бога і людини у Христі. При цьому людина не стає Христом, але Він надає людині свою нетлінну чистоту і обоження, тим

самим перетворюючи її на «безсмертних й небесних», стаючи новим творіння у Христі [61, с. 357].

Сама людська природа, перебуваючи у будь-якому стані, говорить преподобний, «не може виносити того, щоб ясно споглядати Тебе – Христа мого», але в таїнстві Причастя «Ти, не причетний дотління або скверни ... передаєш мені нетлінну чистоту Твою, Слово, і омивається скверна вад й пороків моїх, і проганяєш морок моїх прогріхів, і очищаєш ганьбу серця мого, і припиняєш грубість злоби (моєї), і світлом твориш мене, перш затьмареного, робиш мене новим за душе і тілом прекрасним, осіняючи мене світлом безсмертя» [61, с. 360-361].

Отже, Симеон доводить, що беручи участь в таїнстві Євхаристії і через це «долучаючись Божественної природи», людина повністю перетворюється. Вона стає безсмертною, бо благодать Бога дана у втіленні Христа обпалює, за його визначенням, гріх людини в її природі. Таким чином Причастя є таїнством очищення від гріха, котрий здатна творити людина, але цим перемагає свої порочні схильності, стаючи у Церкві поступово безгрішною та святою. І в «Гімні п'ятнадцятому» преподобний подвиг Христа оспівує такими словами, вказуючи: «Сам Ти, Владико, будучи безгрішний постраждав за світ, щоб спасти світ – я, кажу, що дуже згрішив від юності й прогнівив Тебе, Христа справами й ділами. Твоїми. Воістину великим для мене, вище твоєї слави, що Ти зробив мене причасником Твоєї невимовної слави, це – участь в стражданнях, наслідування справ Твоїх й смирення Твого, котре обоженням з розумінням, що вона відбулося» [5, с. 394].

Таким чином, Євхаристія – це таїнство втілення Бога у Христі, що доступна нам у Церкві, через яку ми приймаючи втілюємося, тобто переймаємо у себе природу Христа, стаючи вільним від гріха й покликаними до обоження. Таке трактування преподобним Симеоном Новий Богословом Євхаристії було новим серед тогочасного богослів'я, тому актуальність його вчення про таїнство Причасті тіла та Корові Спасителя залишається актуальним й досі.

Вчення про спасительність Євхаристії він пов'язав із явищем передання у Церкві, що до нього не було викладене ніким. Євхаристія є переданням,

Священним Переданням спасіння людству на всі часи до Другого пришествя Христа Спасителя. Це порядок спасіння людини встановлений Богом і він є невідмінним, а Церква покликана про це благовістити для всіх поколінь віруючих, які спаслися й передали нас свідчення спасіння [116]. Це аспект Євхаристії він висловлює у всіх своїх повчання, називаючи, що під цим потрібно розуміти передання апостольське, пояснюючи наступне: «Бог не хоче, щоб ми переступали і зневажали таке Його встановлення, бажає, щоб ми жили за чином, яке Він визначив для нас. Тому Господь та Спаситель як про Себе з Отцем говорить: ніхто не може прийти до Мене, якщо не Отець пославши Мене приведе Його (Ин. 6: 44) ... так установив, що ніхто не приходить до віру в Святу Єдиносущну Трійцю, коли не буде учителем навчений догматам віри, не буде охрещеним і не прийме Божественних Тайн» [4, с. 379].

Зміни, котрі відбуваються в людині від причастя Тіла й Крові Спасителя є свідченням дії Бога у світі. Тому преподобний Симеон розглядає Євхаристію як поєднання людини з Богом, що не було новим у Церкві, а новизною його вчення є розуміння Євхаристії перетворення людини для досягнення стану обоження. Те, що людина досягає обоження у цьому житті є новим саме у богословській творчості Симеона Нового Богослова. Це під час цього земного життя має усвідомити людина, причащаючись вона повинна споглядати Бога і відчувати Його живу присутність. Тобто причастя повинно супроводжуватися містичним досвідом про що говорить Симеон: «якщо воно відбувається в почутті та свідомості, то ти причащаєшся гідно; а якщо не так ти їсиш і п'єш негідно. Якщо в чистому спогляданні ти долучився того, чого ти прагнув, став ти гідним подібної трапези...» [59, с. 253-254].

Отже, підводячи підсумки вчення Симеона про Євхаристію, чітко видно, що він вважає участь в таїнствах, зокрема у Причасті, обов'язковою умовою спасіння. Особливість вчення преподобного полягає в тому, що він набагато більше за інших говорив про спасіння й обоження від дії таїнств. Іншою рисою його вчення про Євхаристію є те, що він наполягав на необхідності свідомої участі у цьому та інших таїнствах.

## РОЗДІЛ 4. ЕСХАТОЛОГІЯ – КІНЦЕМА МЕТА СПАСІННЯ ТА ОБОЖЕННЯ ЛЮДИНИ

### 4.1. Спасіння людини, що актуалізується в обоженні.

Головна тема богослів'я преподобного Симеона Нового Богослова – це пояснення спасіння та обоження людини. Що є більшим у його контексті встановити важко, він переважно є богословом практиком, викладає просто та доступно, без надмірних теоретичних міркувань. Він не створює спеціальних богословських доведень щодо мети людину у світі, проте зрозуміти сенс його творів дуже просто якщо дотримуватися такого силогізму: спасіння завершується обоженням людини [111, с. 448].

Людина спасається тілом, душею та своєю особистістю, тому обожується також цілісно. Її обоження включає повністю єднання чи навіть злиття людини з Богом у благодаті Божій, котру він визначає як «славу Божу» чи «світло Боже». Через це він природу Бога розуміє в контексті «світла», людина не може бачити Бога, якою б досконалою не була її святість, але світло споглядання Божої природи для неї доступно подібно до того, як це бачив пророк Мойсей. Святі, котрі споглядають світло більше не можуть знаходитися у цьому грішному світі. Через це всіх, які досягнули святості були переслідувані, перетерпіли ганьбу, знущання та страшну мученицьку смерть. Цей грішний світ не може миритися із святістю обоження, бо як говорить Симеон: «святість покладає ворожнечу між тим, які освячуються і між гріхом, робить освяченого ворогом всякого гріха. Хто любить Бога, той любить те, що Його благоугодне, відвертається від того до чого Бог не благоволить. Не угодне Богові, саме собою приємне дияволу. Тому всяка людина, котра не права (відповідно не любить того, що угодне Богові) є другом диявола і ворог Богові» [34, с. 306].

Симеон Новий Богослов, таким чином, найкраще виклав серед усіх отців та вчителів Церкви вчення про Бога як Спасителя, і що людина обожнюється спогляданням та участі в благодаті Божій, котру він називає «Світлом». Як підкреслюють всі дослідники богослів'я преподобного Симеона, він дуже досконало розвинув учення про Бога як про Світло і про з'єднання з Богом як Світлом, ніж всі попередні церковні письменники [96, с. 87]. За рівнем

пояснення й детальністю опису спасіння та обоження людини йому взагалі немає рівних серед православних містиків, навіть до сьогоденного часу. Це стало можливим завдяки особистому подвигу святого, чого святий досягнув сам такого навчав інших. Тому тема обоження у споглядання Божественного Світла є однією їх найбільш особистих, автобіографічних повчаль преподобного. Всі описи щодо цього становлять плід його власного досвіду і не залежать безпосередньо від будь-якого святоотцівського літературного джерела, крім книг Священного Писання Старого та Нового Завітів. До книг Слово Божого він звертався як до незаперечного джерела Божественного Одкровення, щоб втілюючи на живому досвіді праведників, пророків, апостолів та Спасителя показати необхідність спасіння та досягнення обоження.

Вчення про обоження людини благодаттю Божою, дією енергії, котра сходить від Бога, від Його найсвятішого ества, найкраще викладене у книгах Священного Писання. Біблія насичена виразами, які говорять про Божественне Світло у світі, а дана термінологія виражає присутність Бога у світі з всіма спасительними наслідками для людини. Тому твори святого Симеона передають розуміння ним відповідних цитат із Священного Писання: «У світлі Твоєму побачимо світло» (Пс. 35: 10). Особливо часто про Бога як Світло говорить євангеліст Іоан Богослов, Євангеліє якого дуже любив використовувати преподобний, тому він найбільше посилається на такі його цитати: «Я світло світу» (Ін. 8: 12), «Я світло, що прийшло у світ» (Ін. 12: 46), «Бог є Світло» (1 Ін. 1: 5), «В Ньому було життя, і життя було Світлом людей» (Ін. 1: 4). Усі ці цитати та багато інших подібних він використовує у «Слові двадцять п'ятому», де ество Бога визначає так: «Бог Світло є і повідомляє від світлості Своєї тим, із якими з'єднується за мірою очищення їх» [36, с. 326].

Тема визнання Бога як Світла була популярною серед отців та вчителів Церкви, вона стала відправною у формуванні містичної та аскетичної традиції православного чернецтва, особливо у богослів'ї Євагрія Понтійського, преп. Макарія Єгипетського, преп. Максима Сповідника, преп. Ісаака Сіріна, свт. Григорій Богослов, а також передавалася у життєписах багатьох святих, які передавалися для настанови ченцям монастиря за Студійським уставом. Але

ніхто не створив такого розвиненого вчення про бачення Бог як Світла крім преподобного Симеона. Єдиний хто виклав це вчення у повній досконалості перед святителем Григорієм Паламою [73, с. 92-93].

Всі без винятку аспекти богослов'я преподобного Симеона пов'язані з темою Божественного Світла, яка присутня практично у всіх його творах. Поряд з темою Божественного Світла є його вчення про спасіння та обоження, але всі ці три напрямки його богословської думки тісно переплітаються один з одним. Майже всюди, де він говорить про спасіння та обоження, він говорить у контексті споглядання людиною Бога як Світла чи Божественного світла, описуючи з'єднання з Богом саме як Світлом: «На початку, коли Бог сказав: нехай буде світло, то як тільки з'явилося світло темрява відразу зникла ... Подібним чином невірство протилежне вірі, нерозуміння – знанню, ненависть – любові. Адам весь час як беріг віру, котру мав до Бога, перебував у раю і в житті безсмертному. Але коли спокушений чарівністю ворога людського – диявола упав у невір'я, то осуджений був на смерть вигнаний із раю, замість Божественного і духовного бачення сприйняв знання плотське та пристрасне. ... Ті, котрі перебувають у прабатьківській темряві, з якою народилися, тобто в цьому плотському і страсному баченні, не хочуть богоданних чином зійти для бачення розумного Світла, тобто до Божественного одкровення, від якого відійшов Адам» [43, с. 449]; «Всі святі, будучи осіяні, просвіщаються і бачать славу Божу, наскільки можливо людські природі бачити Бога. Подивись вище, Боже мій, і благоволи явитися мені ... Відкрий небеса і покажи мені світло Твоє, або просвіти ум мій як ніколи інше, увійди у середину мене, говори через нечистий язик мій (і запереч брехню) тих, які говорять, що немає нікого, хто раз бачив Бога і до цього часу нікого не було крім апостолів. Але навіть вони не бучили Бога, Отця Твого, що Він перебуває невидимим для всіх» [6, с. 396]; «Бо я бачу Владику мого і Царя, бачу Того, Хто воістину є Світло і Творець всякого світла. Бачу джерело всякого блага і причину всього. Бачу той безпочатковий Початок, від Якого відбулося все, через Якого оживляється і насичується їжею» [9, с. 426].

Отже, у вчення про Бога як Світло Симеон слідує за логікою значення цього явища для обоження людини. Людина обожнюється і як результат вона поєднується з Богом, бачачи Його як Світло невидиме звичайними тілесними очима. Тому вчення преподобного Симеона про Бога, що є як Світло побудоване на його власному досвіді, котрий містить у собі два аспекти: Бог є Світло та Його бачення і пізнання є світло. Саме це можна виокремити із його вище цитованих виразів, і у таких категорії Світла він описує боговтілення Христа, Який вченням Євангелія приніс на землю Божественне світло, тобто відкрив Бога як Світло.

Аналіз творінь преподобного показує, що такого висновку він дійшов не відразу. Як він сам указує, пояснюючи одне із своїх видінь: «Бог Світло є і повідомляє від світлості Своєї тим, із якими з'єднався за мірою очищення їх. ... Людина з'єднується з Богом духовно та тілесно, бо душа її при цьому не відокремлюється від ума, ні тіло від душі. Так як Бог єднається з людиною душею та тілом, то вона робиться троїчною – якби трипостасною за благодаттю – із тіла, душі і Божественного Духа, від Якого прийняла благодать» [43, с. 451]. З цього свідчення можна зробити висновок, що Симеон зрозумів, що Бог є Світло, тоді коли його сутність обожнилася і він відчув присутність у собі Бога, тобто дії Його благодаті. Але це відбулося у момент, коли він став достойним обоження, через що Бог відкрив йому таємницю Свого єства за можливостями сприйняття ним благодаті Божої. Відповідно характер богопізнання залежить від дії благодаті на людину. Тому далі у «Слові двадцять п'ятому» він говорить, що «Тебе я, таким чином, мого Бога бачив, не знаючи і не віруючи до цього, що ти Бог є Таким, і Ти буваєш видимим таким способом, бо Слава Божа саме так показала мені» [43, с. 452]. Далі він продовжує пояснювати, що маючи досвід одкровення Бога, тобто досягнувши обоження, він був засліплений Божим світлом, яке його очі витримали, але він не у змозі описати цей стан богобачення.

Численні пояснення стану обоження у творах Симеона вказують на те, що людина не може розповісти цей стан єднання себе з Богом. Стан обоження він визначає просто як бачення Світла, котре є незбагненим для людини, але

властивим її природі, перетворюючи людина на бога. Симеон пояснює стан обоження як діалог людини і Бога, під час якого в людину ще більше проникає світло обоження, від чого вона більше не може відмовитися. Про це відчуття він описує у «Слові шістдесят третьому: «Коли хто-небудь побачить Його (тобто Бога) об'явленого, він бачить Світло. І він дивується, побачивши, але Хто з'явився не знає відразу, і не сміє Його запитати ... Він тільки дивиться в трепеті і найбільшому страху як би у напрямку до Його ніг, знаючи, що Хтось у всякому разі з'явився перед його обличчям. І якщо існує (людина), яка раніше пояснював йому такі речі, як перший хто пізнав Бога, він підходить до нього, і каже: «я бачив»» [60, с. 354]. Далі преподобний говорить, що людина у такому стані відчуття Бога як Світла уподібнюється до пророка Мойсея, вона у прямому сенсі є «боговидцем», знаючи абсолютно від Самого Бога: «Так, це Я, Бог, для тебе став людиною. І ось Я зробив тебе, як бачиш, і зроблю богом» [60, с. 357].

Таким чином, із цього уривка видно, що за преподобним бачення Світла має характер богоявлення: Сам Бог явився у вигляді Світу і обожив людину. Але споглядання Божественного Світла, хоча і займає центральне місце в містичному богослов'ї преподобного Симеона, але не є його вершиною духовного досвіду людини. Для нього важливий не розуміння Бога як Світла, те яка мета цього явища для людської природи та особистості. Тому Симеон не практикує богословську інтерпретацію Бога як Світла, він наголошує на центральній основі цього феномену в богопізнанні, через що людина досягає обоженного стану. Відповідно «теологічний світоцентризм» Симеона переходить у «христоцентризм», тобто бачення Бога як Світла означає для людини, що вона перебуває обоженною [113].

За свідченням святого, він уперше досягнув такого стану, відчув бачення Божественного Світла у двадцятирічному віці. У більш пізній період свого життя він визнав, що це викликало у нього неспокій та незадоволення. Невдовзі він повернувся до світського життя, але згадування пережитого стану повернуло через декілька років його знову до чернечого подвигу. І сам він стверджував, у другий період свого аскетичного подвигу йому після багатьох видінь Світла



довелося переживати богоспількування з Христом, Який особисто сповістив йому таємницю боговтілення та спасіння [96, с. 305].

Причина того, чому перші бачення Божественного Світла залишили у Симеона неприємні враження, він бачить у недостатній підготовленості через нечистоту гріхів своєї природи. «Я не спромігся ще чути голос Твій ... – Ти ще не сказав мені таємничо: Я є, бо я був не гідний того, і був нечистий» [26, 163]. Далі у «Слові третьому» він пояснює, що гріх стоїть на перешкоді спасіння та споглядання Бога, навіть якщо людина поборолася якісь певні свої пороки, вона іще не вправі вважати себе гідною освячення благодаттю. Крім цього їй потрібно мати відповідний настрій, вихований життя за чеснотами своєї богоподібної природи – віри, надії та любові. Як і всі святі отців спасіння та обоження він ставить у залежність до моральної досконалості людини, а не від здатності перемогти ті чи інші гріховні нахили. Людина повинна повністю звільнитися від гріха, що у неї, як він говорить «засяло, як сонце, благодать Твоя, Боже мій, [Благодать] Всесвятого Духа у всіх святих; І освітишся серед них Ти – неприступне Сонце; І всі вони будуть осіяні в міру віри, надії і любові, очищення і просвідчення від Духа Твого ... » [25, с. 165].

Бог спасає та обожнює людину за станом її святості, тому кожен бачить Бога індивідуально, для когось він являється у Світлі як сонці, для інших як у зірках сіяє, інших просто зігріває, даючи можливість тілесно відчувати Свою енергію у боротьбі з гріхами. Саме тому єдиним «шляхом до споглядання Божественного Світла» є аскеза, про що говорить преподобний у останньому гімні, де вказано, з одного боку, на необхідність очищення від пристрастей та від нечистоти, а з іншого на необхідність жити за частотами.

За змістом цього твору: якщо людина не бачить Божественного Світла, то в цьому винна тільки сама вона. Відповідно ніхто не має права стверджувати неможливість бачення Світла, бо в цьому випадку заперечується все вчення Священного Писання та мета Церкви на землі.

Через це преподобний Симеон ясно висловлює думку, що Божественне Світло – це головний прояв Божества по відношенню до створеного світу, і відводить баченню Божественного Світла головну роль в пізнанні людиною

Бога та обоженні. «Інакше неможливо кому-небудь пізнати Бога, якщо не через споглядання посланого від Нього Світла ... так, що стосується невидимості Бога, і щодо неприступної слави Його Особи, і щодо енергії і сили Всесвятого Його Духа, тобто Світла, ніхто не може сказати, якщо спочатку не побачить очима душі саме Світло і точно не пізнає Його осіяння і енергії в собі» [20, 731-732]. Сам Бог сповіщає тим, які кажуть, що знають Христа, але не бачать Світла Божества Його, що «якщо ви пізнали Мене, пізнали Світло» [20, 737].

Але чому людина бачить Бог як світло він пояснює у «Слові сімдесят дев'ятому». Преподобний Симеон говорить, що Богові зовсім неможливо явити Себе світові, інакше як через Світло: «Бог Світло є, і ті, які сподобляються побачити Його, всі бачать, як Світло .... Бо Світло слави Його перед лицем Його, і без Світла Йому неможливо явити Себе. Ті, які не бачили Світла Його, не бачили і Його, бо Бог Світло є; і ті, які не прийняли Світла, не прийняли ще благодаті, тому що ті, хто приймає благодать сприймають Світло Боже і Бога» [67, с. 643-644].

Преподобний Симеон ніколи не говорить про явлення Христа в людській подобі у стані обоження. Христос як Бог нам показує Себе тільки у Світлі, бо він як Бог не може людині бути об'явлений в інший спосіб. Всі Божественні властивості Спасителя він описує в термінах світла, кажучи про Світло Божественної слави, Божественної благодаті, Світло лиця Христового, Світло Божественної любові тощо. Хоча в баченні Світла об'являється не тільки Христос – всі Іпостасі Святої Трійці, тобто Бог за Своїм єством.

У «Гімні двадцять другому» він так говорить про Бога: «Він абсолютно не бачиться, абсолютно не осягається, живе ж в неприступному Світлі, і є Світло Триіпостасне» [10, с. 435]. Далі він продовжує вказувати, що «Світло Отець, Світло Син, Світло Святий Дух ... Три суть єдиного Світла, нероздільного й баченого як простого Світла» [10, с. 439]. За контекстом гімну преподобний закликає людину до прийняття Божественного Світла у всі повноті Божества у трьох Іпостасях. Від Бога-Отця людина просвітлюється любов'ю, від Сина Бога – боговтіленням, а від Святого Духа освяченням. Засвоєння Божественного світла людиною робить її обоженою. Тому в деяких свої творах він вказує, що

сходження або входження у людину благодаті Божої відбувається не так як на день П'ятидесятниці – не чуттєво у баченні вогню, а у вигляді світла преображення Господа, тобто у вигляді енергії, котра змінює стан людської природи [98, 92-93].

Розповідаючи про свій досвід бачення Бога як Світла, преподобний Симеон, звичайно, має на увазі, що сам термін «Світло» і взагалі вся його термінологія можуть бути застосовані до Бога тільки умовно, бо Світло від Бога знаходиться за межами будь-яких категорій матерії і форми, за межами людської мови і розуміння. Тому, коли він пояснює властивості й атрибути Божественного Світла, він вживає в основному негативні терміни. Серед останніх одним з найбільш уживаних є термін «нестворений», тобто Світло, що сходиться від Бога немає матеріального чи творчого початку.

Божественний вогонь він пояснює як «нестримний, несотворен, невидимий, безначальний і нематеріальний, абсолютно незмінний, так само як невимовний, негасимий, безсмертний, абсолютно неловимий, будучи поза всім творінням» [10, с. 441].

Отже, Світло Бога не має у Симеона нічого спільного з матеріальним світлом, про що він говорить: «чуючи «Світло», будь уважний, про яке світлі я говорю, що не подумай, що я говорю про світло сонця ... Божественне Світло є не речовим променем від нематеріального» [10, с. 440]. Фізичному світлу він протиставляє Світло, видиме обоженою природою людини, бо «чуттєве світло висвітлює тільки чуттєві очі і дає бачити тільки чуттєве, але ніяк не розумове. Тому всі, хто бачить тільки чуттєве, сліпі розумними очима серця. А розумні очі розумного серця повинні освітлюватися розумним Світлом» [10, с. 439]. Як бачимо він називає Божественне Світло розумним, що ніби говорить на користь того, що сприйняття Божественного Світла носить не чуттєвий, а інтелектуальний характер. Однак в іншому місці преподобний Симеон стверджує, що «нематеріальне Світло, який ... безпочаткового було Богом» є невидимим не тільки чуттєвим очам, але воно «непрístupне і для розумних очей серця» [10, с. 437].

Переважно більшість його гімнів містять вчення що Світло Бога є не досяжним для людини її властивостями, через їх гріховну схильність. Тому суперечність його пояснень щодо Світла Божого як природи Божого єства пояснюється неможливістю адекватного вираження на людській мові таємниці Божественної реальності, з якою людина стикається у стані обоження. Тому він скоріше прагне говорити про дію благодаті Божої на людське єство, включаючи як розум, душа і тіло, перетворюється під дією Божественного Світла. Бог, який є людині осіяв як Світло, передає їй дар обоження. Ця одна з центральних ідей, до якої преподобний постійно повертається, і якій приділяє надзвичайно багато пояснень у своїх творах.

Щодо цього, він прямо говорить про обоженні дії Божественного Світла, яке виражається в тому, що сама людина робиться як би світлом, уподібнюючись цим Богу. Думка, що через бачення Божественного Світла людина стає богоподібною, виражена у «Гімні сімнадцятому», де він підносить молитву за тих, які, що долучилися бачити Бога у Світлі: «Ти – воістину Світло, і тих, з якими Ти з'єднався, уподібнюють Себе і стають як би світлом, що у Тобі, але не рівним для Тебе» [10, с. 405].

Саме дня того, щоб людина зробилася «другим світлом», подібним першому Світлу – Богу, і через це стала спільником слави Його і спадкоємцем вічних благ втілюється Син Божий. У «Гімні тридцять першому» преподобний Симеон говорить що Син Божий: «Найбільше мене просвітив всім Світом (Своїм), і я став світлом ... «богом за благодаттю Божественною, сином за усиновленням» [13, с. 485].

Отже, преподобний Симеон доводить, що Божественне Світло є всій людині, як нестворена реальність, перевершуючи як матерію, так і дух її. Обожувана дія Божественного Світла охоплює всю психосоматичну цілісність людини. Вчення преподобного Симеона про дію на людину Божественного Світла як обоження, знаходиться в рамках «антропології цілісності». Адже до нього про обоження людини у повноті її природи не пояснював ні хто з отців та вчителів Церкви [103, с. 356].

Однак, в першу чергу, як вчить преподобний Симеон, Божественне Світло діє на розум, або душу людини. Про це говорить його «Гімн дванадцятий»: «розум, занурюючись в Твоє Світло, проясняється і робиться світлом, подібним слави Твоєї, і називається Твоїм розумом; (так як) удостоївся стати таким, удостоюється тоді і розум Твій, стати з Тобою безроздільно єдиним, богом за благодаттю» [4, с. 377]. Коли Бог з'єднається з людиною робить її безпристрасною, очищаючи від гріха. Як символ очищення Симеон використовує символіку вогню, що спалює у людині все пов'язане з гріхом. Але аспект дії Божественного Світла як вогню має дидактичну функцію, Світло Бога безперервно навчає людину Божественних таємниць, відкриває глибини Божественної природи, відповідає людині на всі питання досі нез'ясовані. Дослівно сповняється те, про що говорив Господь Своїм учням: «Дух Святий, що Його Отець пошле в ім'я Моє, навчить вас всьому» (Ін. 14: 26).

Бог, коли вселиться в людину, «навчає її всьому і стосовно справжнього і щодо майбутнього, не словом, а ділом і досвідом, практично. Він знімає покривало з очей душі його і показує йому, чого хоче Сам, і що корисне для нього» [4, с. 379].

Тому в обоженні Світла Бога людина здатна пізнати Бога у повноті преображення богоподібності своєї природи. І підводячи підсумки сказаного, вчення преподобного Симеона про Божественне Світлі, можна відзначити, що преподобний Симеон описує роль цього Світу у власному духовному житті, але абсолютно не намагається викласти свій досвід в якусь систему. Таку систему, зробив на сонові свого та його досвіду догматичного обґрунтування Божественного Світла святитель Григорія Палама. І у преподобного Симеона ми знаходимо основні ідеї, які згодом були розвинені святим Григорієм, а саме – вчення про нетварну природу Божественного Світла і про його обожену дію на людину, яке охоплює не тільки його душу, а й матеріальне тіло.

#### **4.2. Єднання Бога та людини або концепція «есхатологічної антропології» преподобного Симеона Нового Богослова**

Єднання Бога з людиною є завершенням спасіння Богом світу, адже обоження кінцева мета буття людини. Подальший її стан у обоженні він не

пояснює, але таємниця обоження чи таїнство обоження, за преподобним Симеоном Новим Богословом, пов'язана із іншою теологічною проблематикою – про характер обоження людини: яким буде стан людини та світу після з'єднання з Богом? Із усього розглянутого вчення преподобного Симеона про з'єднання людини з Богом, що відбувається в променях Божественного Світла, природно виникає нова проблематика розуміння феномену єдності Бога та людини. Тобто яким узагалі буде людина та світ після всезагальної єдності Бога та людства?

Деякі місця творів преподобного вказують, що він говорить про єдність Бога та людини за природою. В інших місцях він говорить, що творіння не може бути з'єднаним із Своїм Творцем через критерій без початковості та початковості. Богослів'я Симеона є досить чітким щодо розуміння: пізнання Бога людиною є незбагненним для людської природи, людина пізнає Бог через Його доступність нам у боговтілення Ісуса Христа та благодаті Божій, тобто через Сина Божого та Святого Духа.

Преподобний Симеон Новий Богослов досить ясно вчить про абсолютну трансцендентність і незбагненності Бога. Так, в одному зі своїх гімнів, преподобний Симеон на підставі власного досвіду ясно дає зрозуміти, що неможливо на словах висловити те, яким чином непізнаваний і неприступний Бог може бути бачений творіння і з'єднуватися з людьми: «Бог є ніщо з усього (існуючого), як Творець всього, але Він вище всього. Бо хто міг би сказати, що є Бог, щоб можна вимовити: «Він є це або, для прикладу, те?»». Я абсолютно не знаю, який Він, якої величини, якого виду або розміру. Якщо я, не знаючи Бога, який Він з вигляду і величиною і в красі, яким чином я зрозумію Його дії, яким чином Він буває видимим, будучи невидимим для всіх, яким чином Він співіснує з усією створеною природою, яким чином Він вселяється в усіх святих, яким чином наповнює все і ніде не наповнюється, як Він існує найвище всього і всюди, все це ніхто не може мати взагалі сили пояснити» [59, с. 244-245]. Тут преподобний Симеон констатує той парадокс, що для людини, з'єднуючись з Богом, сама природа цього з'єднання залишається незбагненною

таємницею, бо Той, з Ким він з'єднується - абсолютно невимовний і незбагнений.

У «Слові п'ятдесят сьомому» святий, говорячи про незбагненність Бога та онтологічною прірвою, яка лежить між Творцем і творінням: вказує: «... страшний день Господній, який називається Днем Господнім не через те, що є останнім днем, і не тому, що у цей час має прийти Господь ... Але і не днем суду називається, не тому що у ньому має бути суд. ... Той, Хто має прийти в нього. Владика і Бог усіх, Господь на Ісус Христос, має тоді розсіяти сіянням Божества, і блиском владування Його закрийється чуттєве сонце ... І буде Він один, і день разом і Бог. Той, Хто зараз є для всіх невидимим і живе у сіті не приступному, тоді для всіх явиться таким, яким Він є у славі Своїй, і все наповнить світлом Своїм, і стане для всіх святих світлом безкінечним, що наповниться усіх радістю, а для грішників та відступників буде зовсім не приступним й небаченим» [59, с. 236].

Цей пояснення Симеона показує, що він наголошує на трансцендентності та непізнаваності Бога, демонструє, що Він відкриється світові, в тому як Бог може перебувати у Своєму творіння. Завдяки цьому відбувається обоження, але і пізнання Бога те, чим Він є в Самому Собі, тобто сутністю або природою, і те як Він може відкриватися створеному світові. Для обоженого творіння Бог явиться у святості, а для грішників буде недосяжним, але вони переконуються у Його існуванні. Про буття Бога у світі Симеон говорить у «Гімні п'ятдесят третьому», вказуючи, що Бог створив людину із землі, душа творена для людини силою Божою, вдихнута у людське матеріальне тілом [17, с. 686].

Під «силою Божою» Симеон розуміє благодать, пізніше Григорій Палама назве це «енергіями» Божими. Він також використовує слово «енергія», але говорить про її значення у контексті впливу на спасіння та обоження людини: «Дай мені бачити Лице Твоє, Слово, і насолоджуватися красою Твоєю невимовною, споглядати і віддаватися баченню Тебе. Баченню невимовного і незримого, баченню страшного, дай мені розповісти принаймні не про сутність Його, а про Його енергії» [59, с. 240].

Звідси видно, що Симеон відрізняє розуміння Бога за природою та Його властивостями, від розуміння Бога сили, енергії та благодаті, від якої відбувається обоження людини. Через це він використовує вирази «за благодаттю», «за вподобанням», «за усиновленням», «за причетністю», які можна розуміти лише в тому сенсі, що обоження з'єднанням з Богом за благодаттю. Це він і називає «Днем Господнім» – часом або миттю останнього життя світу за гріхом, коли весь світ увійде у з'єднанням з Богом, крім грішників. Про це він говорить у «Слові вісімдесят дев'ятому», де від імені Самого Христа говорить: «Я, будучи невмістимим за природою, поміщу вас у справжньому житті за благодаттю. Я – Невидимий буваю видимим, є не якийсь, хоча і весь перебуваю зримим, але скільки вміщує єство і сила тих, які бачать Мене» [69, с. 174].

Єднання людини і Бога є остаточною долею світу. Цим має завершитися есхатологія творіння, котре пошкоджене гріхом, через Христа стало спасеним й у Дусі Святому обожнилося – втілилося в богоподібності через благодать Божу, з'єднуючись з Богом. Але на цьому есхатологічна перспектива буття світу та людини, котра представляє всіх живих істот, не завершується. Наприклад, у «Гімні сорок дев'ятому» Симеон стверджує, що, з'єднуючись з Богом, він стає більшим Ангелів, бо людина більше споріднена з Богом ніж ангельські істоти. Підстава цьому закладена у боговтілення та воскресінні Спасителя, завдяки боговтіленню ми беремо на себе «Дух нашого Господа і Бога, ми стаємо причасниками Його Божества і Його сутності; і споживаючи Його Пречисте Тіло, тобто Божественні Тайни, ми по-справжньому стаємо повністю з'єднаними і спорідненими з Ним» [16, с. 654].

Якщо розглядати дане місце поза загальним контекстом його творів, то легко можна запідозрити преподобного Симеона в пантеїзмі. Однак з наступник рядків гімну помітно, що з'єднання людини з Богом буде остаточною, бо ця мета відповідає Божій природі. Єднання людини і Бога остаточно знищить гріх на землі, хто не увійде до цього зв'язку буде перебувати поза Богом. Стан грішників він не пояснює конкретно, але говорить, що всі вони будуть страждати за своє невірство, а міра невірства буде



їх умовою страждання: «хто став чадами світла і синами майбутнього дня можуть завжди як у дні звичайні ходити благочестиво, для них ніколи не прийде День Господній, бо вони завжди з ними і в ньому перебувають. Бо День Господній явиться не для тих, які вже осіяні Божественним світлом; але він раптово відкриється для тих, які перебувають у темряві пристрастей, живуть у світі по-мирському, люблять блага світу цього; для них явиться він раптово й буде страшним, як вогонь нестерпний та пекучий» [59, с. 243].

Отже, як бачимо із вище сказаного преподобний Симеон не заглиблюється у тему есхатологічної долі грішників, його у більшості цікавить спасіння та обоження, тобто як відбувається обоження людини. Симеон був богословом досвіду, людиною, який писав про обоження у стані, котрий пережив сам, намагаючись висловити цей досвід на мові доступній для більшості людей. Так, він говорить, що «божественне віяння Святого Духа проникає у все єство душі», і в результаті такого проникнення Духа в глибину людської природи, відбувається злиття, змішання, ототожнення душі з Духом Божим [59, с. 245]. Бог, створюючи людину вдихнув у неї свій дух – душу, через яку вона є богоподібною; цим же духом-душею вона з'єднується з Ним. Звідси розуміння благодаті Божої як проникаючої сили в природу людини, від якої людина стає невіддільною від Бога, якби становить єдину сутність з Божеством як абсолютним Духом за природою.

Говорячи про з'єднання людської душі з неприступним Світлом, Симеон стверджує, що навіть в присутності Світла, Божественна Сутність залишається абсолютно Невмістимою. Бога не потрібно розуміти як істоту котра приймає у своє єство усі творіння через обоження людини. Божа сутність доступна нам для пізнання через любов. «Любов, – каже він, не ім'я, але Божественна сутність, яка причетна і непричетна, у всякому разі Божественна» [69, с. 175]. З контексту даної цитати можна зрозуміти, що преподобний Симеон тут не ототожнює Божественну Любов з Богом. Він говорить про Любов як властивість вираження Бога творінню й повернення цього творенні до Свого Творця. Світ створений Богом у любові й любовю має бути приведений до Бога знову, тому любов вище від сутності Бога – це його здатність єднатися із Своім

творінням. Тому для Симеона питання дослідження Бога та Його природи є недоречним із покликом людини до спасіння та її метою до обоження. Щодо цього він говорить так: «як можна досліджувати природу Творця всього? Як, також, ти кажеш, що поясниш мені і Його дії? Як скажеш мені, як виразиш, як уявиш (їх) словом? Приймай все це вірою! Бо за вірою нашою буде нам відкрито» [52, 595].

Ця думка святого підтверджує той факт, що в своїх творіннях преподобний Симеон найчастіше говорить про Бога як Світлої, про те, що Він є як Світло. Світло як прояв Божественної Сутності має осіяти людину, благодать повинна повністю заволодіти нашою природою та еством, щоб разом із безсмертям людина відчула безкінечність Бога за природою та виявом його благосні до Свого творіння.

Обоження як остаточна мета людини, за вченням преподобного Симеона Нового Богослова, охоплює весь психофізичний склад людини: не тільки душу, а й тіло. Це уявлення про участь людського тіла в обоженні відноситься до біблійної традиції розуміння людини, де зв'язок людини з Богом охоплює всю людину як єдине ціле. Людина пов'язана із Богом через богоспількування і так має з'єднатися з Богом, щоб не безперервно перебувати з Ним. Тому Симеон говорить про єднання Бога і людини не якоюсь частиною її природи, а всією людиною. Тому і тіло може стати причетним божественної благодаті, як це видно на прикладі святих, які вже пережили есхатологічне об'явлення Бога, Друге пришествя Христа Спасителя для них буде не мати ніякого наслідку, адже вони вже з'єднані із Богом. Зокрема Симеон стверджує, що «тіла святих буваю причасними божественного вогню, тобто благодаті Святого Духа, що наповнює душі, освячуються і, будучи проникні божественним вогнем стають світлими, особливо від всіх інших тіл» [54, с. 34].

Преподобний Симеон постійно наголошує на тому, що тіло і душа одночасно робляться причетними благодаті: «Людина з'єднується з Богом духовно і тілесно, бо не відділяється ні душа від розуму, ні тіло від душі, але завдяки сутнісному з'єднанню стає трипостасного по благодаті, а по усиновленню – єдиним богом з тіла, душі і Божественного Духа, з Яким він

з'єднався» [54, с. 38]. Схожі думки висловлені у всіх його творах, бо святий скоріше прагне пояснити реальність обоження ніж говорити про таємниці Божої природи не зрозумілих для більшості людей сучасних йому.

Його концепція Божественного Світла чи Бог як Світла перевершила усі попередні погляди на спасіння та есхатологічний час людства. Можна сказати, що Симеон надав есхатології завершального значення, вказавши, що Друге пришествя Христа, як було сказано попередньо, відбудеться для переконання грішників в існуванні Бога та даного людині шляху спасіння [107, с. 209].

Божественне Світло у преподобного Симеона відкрите для всіх людей, вона вище матеріальної та духовної реальності. Тому Симеон не закликає до втечі від чуттєвого світу, а до повного виходу за межі створеного, до єднання з Богом у всій повноті буття людини. Він не матеріалізує Божественну природу, а показує як з Богом людська природа стає подібною до нетварного Світла, котре її осінило.

Особливу цікавість для розуміння святим есхатологічного буття представляє «Гімн п'ятнадцятий», який за силою впливу і новизні викладу унікальний для всієї візантійської святоотцівської літератури. У ньому міститься настільки сміливі і реалістичні вираження про повне перетворення людського єства, включаючи тіло і всі його члени, що дозволяє говорити про те, що в цьому тексті преподобний довів вчення про обоження людину до логічного завершення, показавши: що чекає на людину в результат обоження.

Стан обоження він розуміє настільки цілісно та уніфікативно, що розглядаючи це в контексті антропологічного буття, прирівнює обоження до мети життя не тільки людини, але всіх складових біологічної та духовної структури її природи: «Ми стаємо членами Христа, а Христос нашими членами, і рука Христа, і нога Христа у мене жалюгідного. І рука Христа, І нога Христа я, жалюгідний! Я рухаюся рукою, і весь Христос моя рука, нероздільне за думкою Божественне Божество! Рухаю нового – і ось, вона блищить, як Він. Не говори, що я блюзнірству, але прийми це і поклонися Христу, котрий робить тебе таким! Тому що якщо і ти побажав би, то будеш Його членом, і таким чином всі члени кожного з нас будуть членами Христовими і Христос нашими

членами. І все неблагочестиве (члени) зробить благообразним, прикрашаючи їх красою Божества і славою, і ми станемо разом богами, перебуватимемо з Богом, зовсім не бачачи благообразні тіла, але всьому подібний всім тілом Христу, і кожен наш член буде всім Христом, тому що, ставши за багатьох, Він залишається Єдиним нероздільним, а кожна частина є Сам цілий Христос» [5, с. 396].

Це твір написаний у стилі діалогу, в якому преподобний відповідаю на всі заперечення щодо можливості обоження. Говорить про тезис так переконливо, що Христос покрив «Своєю славою все» творіння, Його слава поширилася від людини на весь світ, нам ж потрібно лише увійти до цієї слави. Ми всі члени Тіла Христа, пояснює він, із за членством Його тіла ми будемо відповідати перед Богом у час суду: «Я прийду судити кожного із них, буду судити їх за достойністю» [12, с. 468]. Далі Симеон говорить, що людина, котра уникає обоження, тобто членства у тілі Христа Спасителя буду судимою Богом за свої діла. Суд Божий буде настільки правдивий, що він виявить усі діла людини, а суддею буде Христос. Оскільки Він нас спас, дав на спасіння та обоження, то Йому налужить визначення людини: чи готова вона бути обоженою чи позбавиться цього? У «Гімні тридцять першому» преподобний говорить від імені грішника і просить Христа помилувати його: «Не осуди мене Христе, що я не опинився у пеклі, не зведи душу мою глибину смерті, так як я промовляю ім'я Твоє» [13, с. 484].

Взагалі вчення преподобного Симеона Нового Богослова про Суд Божий або Страшний суд є дуже не чітким. Він конкретно не говорить про характер цього суду, в тексті «Гімну тридцять першому» він вказує, що разом із Христом грішників будуть судити праведники, тобто святі, котрі будуть заперечувати її аргументи про неможливість спасіння та обоження. В інших творах вказує, що суд буде відбуватися за критерієм обоження людини, тобто її членства із Тілом Спасителя, про що було сказано у «Гімні п'ятнадцятому».

Отже, на основі проаналізованого можна зробити такі висновки: по-перше, преподобний наполягає на тому, що обоження людського тіла простягається до того, що своє тіло він бачить фізично тотожним тілу Христа, і це єдність описує

настільки реалістично, що кожен частину свого тіла він бачить як «цілого Христа», тому не прагнути до обоження означає соромитися Самого Бога, Якмй у цих членах перебуває; по-друге, як Христос був досконалою людиною та Богом, то Він удостоїв обоження всього людства, хто відмовиться від єдності з Ним буде приречений на страждання та перебування в пеклі.

Що таке пекло? Він знову ж таки чітко не говорить обмежується тільки констатацією цього факту, що пекло – це стан страждання людини, її будуть мучити власні гріхи. Замість слова «пекло» він використовує біблійне слово «ад», яке дослівно перекладається у значенні місця страждання за такими ознаками: «я в аду – не відчуваю ніякої іншої радості у світ, але обтяжений моїм життям, плачу та ридаю, бо сам віддав себе на остаточний вирок осудження» [13, с. 536]. Страждання в аду він прирівнює до мук від ран завданих опіками вогню, тому ми у своєму житті має реальний приклад страждання, котрий мусить нас навертати спасіння, щоб не опинитися поза обоженням. Людина може спастися до того моменту, як це відбулося при розп'ятті Христа разом із розбійниками, один із яких через покаяння був Господом возведений відразу до раю. Взірець покаяння та навернення до Бога розбійників преподобний Симеон пояснює так: «Від помислів залежало, що один не увірував, інший у повірив й сказав: пом'яни мене Господи у Царстві Твоєму (Лук. 23: 39-42)» [63, с. 512].

Отже, тема есхатології у преподобного Симеона Нового Богослова пов'язана виключно з темою обоження. Новизною його вчення у цьому аспекті, є розуміння обоження як всієї людини, бо людська природа в обоженні вступає у свою остаточну мету існування. Ця концепція, звичайно, стала наслідком того, що все про що пише преподобний, не було для нього якоюсь абстрактною теорією, але плодом його власного досвіду обоження.

#### **4.3. Есхатологія буття людини та світу**

Як було з'ясовано у попередніх підрозділах преподобний Симеон Новий Богослов дозволить, що не потрібно чекати Другого пришествя Господа, щоб досягнути обоження, воно відбувається постійно тут, під земного життя кожної людини. Але у «Слові двадцять сьомому» святий Друге пришествя Спасителя та

подію Страшного суду описує так: «У пришествя Його, від лица Його зникнуть вороги Його і всі, котрі не виконували заповіді Його, як від сонця, коли вони сходить зникає темрява нічна. Він вічно буде з праведними й праведні з Ним, удостоюючись блаженства споглядати Його, за мірою віри, котру вона мають до Нього; а грішники під час світла покриються темрявою, під час прославлення Його посоромлені будуть, а у час воцаріння у славі вражені будуть скорботою і віддані на муки та нещадне горіння вогнем, який буде відповідати мірою їхніх гріхів та видом пороків, тоді як праведники будуть прикрашені вінцями відповідних чеснот своїх» [44, с. 475]. Як бачимо з цього пояснення, Друге пришествя Спасителя остаточно визначить розмежування між грішниками та праведниками, які як і грішники отримають різну долю покарання чи святості.

Далі у наступному «Слові двадцять восьмому», пояснюючи стан грішників та їх страждання за свої порочні діла, святий переконує, що ми у цьому житті маємо всі можливості для уникнення покарання. Господь завжди присутні у світі, Він діє так, щоб людина, роблячи гріх, завжди відчувала, що вона порушила волю Божу, її страждання будуть до того часу, поки вона не визнає свої провита та не покається. Для доказу він наводить приклад життя царя та пророка Давида, котрий за всі свої гріхи спокутував стражданням у цьому житті. Це преподобний називає «страхом Божим», тобто постійним нагадування людині, що вона має звільнитися від гріха, якщо цього не відбудеться, страждання будуть не тимчасові, а вічні [45, с. 480].

Тому преподобний надзвичайно часто, говорячи про страждання грішників та долю праведників, указує на свідоме прилучення людини до благодаті Божої. Що можна зрозуміти так: спасіння відбувається у земному житті для кожної людини індивідуально, але остаточно визначення людини – її обоження відбудеться після Другого пришествя Христа Спасителя та Страшного суду. Відповідно Симеон не перестає наголошувати, що людина повинна завжди бути свідомою до свого життя й прагнути обоження: «Над ким не воцарився Бог і хто не відчуває розумним почуттям душі своєї, що Бог здійснює в ньому волю Свою через Ісуса Христа, той марно трудиться, марно живе; над ним царює іще

спокусник диявол, а він цього не помічає. Якщо мисляча душа його не прийняла цього розумного почуття, через яке б могла зрозуміти, що прийшло у неї Царство Боже, то йому не потрібно заспокоювати себе надією на спасіння. Бо розумна душа, над якою воцарився Бог, повинна досвідом пізнати благодать Божества, що в ній царює, і справою явити плоди Святого Духа, тобто любов'ю, радістю, миром, довготерпінням та іншими благочестивими справами. Де царює Бог, там не має вже місця ніякій дії для праці диявола, але все завершується для служіння Богові» [33, с. 295].

Якщо звернутися до життя преподобного, то можна бачити, що всі скорботи і неприємності, всі його конфлікти з тогочасними богословами та ієрархією, відбувалися на ґрунті можливості отримання досвіду спасіння та обоження. Святий на основі Священного Писання доводив, що спасіння відбувається у цьому житті реально, а Друге пришестя Христа та Страшний суд Божий, будуть остаточно визначенням творіння за його життя: за праведність «буде нагорода святості» [33, с. 296], за гріх страждання, бо той, хто не отримав свідомого досвіду Бога в цьому житті, не може називатися християнином [34, с. 302].

Бути християнином, за Симеоном, означає остаточно змінити своє життя, поведінку, характер та волю. Про повну перемену життя у християнстві часто наголошували біблійні пророки, вказуючи на повне переродження людини, котар повинна народитися по-новому у просвітлення благодаттю як очисним вогнем. Процес навернення людини до Христа під дією благодаті Святого Духа Симеон описує у «Слові тринадцятому», вказуючи на такі моменти: по-перше, людина без Христа приречена на смерть; по-друге, через віру в Нього може покаятися у гріхах; по-третє, хреститься й приймаючи на себе благодать Святого Духа. Як наслідок, вона підіймається вище ангелів, бо благодать перетворює її на «образ подібності до Небесного Отця свого, що для нинішнього часу (тобто тлінного земного світу) не зовсім зрозуміло та явно, але всьому світі відриється у майбутньому віці, як переконує святий Іоан Богослов, говорячи: нині чада Божі є ми, і будемо всі ми подібним Йому (1 Ін. 3: 2),

подібні Христу, Сину Божому, бо Царство Боже приймає тим, які подібні Сину Божому» [35, с. 304-305].

Отже, преподобний Симеон абсолютно ясно говорить про те, що хто не отримав благодаті Божої, не може називатися віруючим та претендувати на спасіння. Стан цих людей визначений Богом – вони будуть страждати у цьому житті, а після Другого пришествя Христа отримують вічні страждання за судочинством Божого домобудівництва. Тому він переконує, що людна віруюча не повинна боятися суду Божого, адже благодать, що її освічує відразу веде її до перебування з Богом.

Якщо у земному житті люди досягнула єдності з Богом, то вогонь благодаті у стані обоження подібний до світла, що йде від Бога, від нього вона не страждає, навпаки удосконалюється у ще більшій єдності. Вказуючи на це, Симеон переконаний, що есхатологічний час для праведників буде лише розкриттям для всього освіту їх святості у благодаті Божій. До моменту Другого пришествя Христа про святість праведників знають тільки вони самі, грішники позбавлені побачити їх стан «через темряву свого розуму» [35, с. 307].

Подвижник в стані Божественного просвітлення бачить Бога, він «горить як вогонь і просвічується Духом Святим, і ще звідси стає жити у реальному житті отримуючи таїнство обоження» [36, 309]. Більш того, преподобний Симеон говорить: «якщо праведні не бувають вічних благ і не отримують благодаті Божої ще тут, то Христос в цьому випадку тільки пророк є, а не Бог, і все, про що говорить Євангеліє, не є дар благодаті, а пророцтво про майбутні дарування» [35, с. 310].

Отже, Симеон переконує, що для праведників не потрібно очікувати Друге пришествя Христа, вони вже з'єднані з Ним і бачать Його безперервно: «коли Христос сказав, що Бог буває бачений за допомогою чистого серця, то, всіляко, коли чистота настає і бачення слід за нею ... Тому якщо чистота тут, то і бачення буде тут. А якщо ти скажеш, що бачення буває після смерті, то ти безумовно помістиш і чистоту після смерті і таким чином буде тобі, що ти



ніколи не побачиш Бога, тому що після смерті у тебе не буде можливості досягнути чистоти» [35, с. 310].

Очевидно, для самого преподобного Симеона було великим одкровенням те, що прийти в споглядання божественних благ можна вже в земному житті. Так у «Слові дев'яностому», цитуючи слова апостола Павла про те, що Бог приготував тим, хто любить Його (1 Кор 2: 9), він пише про себе: «я думав, що в споглядання таких благ неможливо прийти людині, яка перебуває ще в тілі, і зробив висновок, що Ти тільки йому показав їх, за особливою до нього милістю, не знаючи, бідний, що це дається від Тебе всім, хто любить Тебе. І звідки і як міг я знати, що кожен, хто вірує в Тебе буває членом Твоїм і сяє божеством, за благодаттю Твою? ... Чуючи ж, як це говорили проповідники Твої, я думав, що це буде лише в майбутньому віці та після загального воскресіння ... » [70, с. 194-195].

Вражений власним досвідом святий перевернув уявлення тогочасних християн про есхатологічний час – Друге пришествя Христа та Страшний суд. Прямо про це він не говорить у деталях, його цікавить теозис та спасіння, але богобачення та богопізнання є реальністю земного життя, про що він говорить так: «такі люди були і бувають і досі, не кажу після смерті, але і в реальному житті, в цьому засвідчує все Божественне Писання, про це свідчать всі святі, підтверджуючи власним життям і в числі їх і блаженний Симеон Студит, який, перевершив не тільки живих в його час, але і багатьох стародавніх і богоносних Отців наших» [70, с. 196].

Далі Симеон пояснює, що якого стану досягне людина в цьому житті, в такому буде перебувати після смерті. Закликаючи боротись з гріхом та «сприйняти Божественного Духа ... щоб зробитися ... небесними і Божественними ... щоб царства небесного спадкоємцями стати по віки ... якщо ви не будете або не зробитися тут такими, небесними, як сказав я, то як думаєте жити з Ним на небі? Як думаєте увійти в Царство з небожителями, і зацарювати і перебувати Царем усіх і Владикою» [70, с. 197-198].

Подібні міркування він висловлює у «Гімні двадцять третьому»: «якщо ти говориш, що не тут, але після смерті отримаєш царство небесне все, гаряче

бажаючи його, то ти перекручуєш слова Спасителя і Бога нашого. Бо якщо ти не приймеш зерна гірчичного, про яке сказав Він, якщо не посієш його на полі своїм, то залишишся зовсім без насіння ... Тут ти повинен отримати для себе заставу, як сказав Владика, тут повинен сприйняти печать. Якщо ти розумніший, то звідси запали світильник душі твоєї, перш ніж настане темрява, і не зачинені будуть ворота справ. ... Тут буваю для тебе пшеницею та зерном гірчичним. Тут Я являюсь для тебе водою і вогнем утішними. Тут буваю для тебе і одежею, і їжею, і всяким напоєм, якщо ти бажаєш ... Отже, якщо ти від цих речей пізнаєш Мене таким і таким чином, то і там також матимеш Мене, і Я невимовним чином зроблюся для тебе всім. Якщо ж відійдеш звідси, не відаючи про дії Моєї благодаті, то і там знайдеш в Мені тільки безжального Суддю» [11, с. 445-446].

Отже, з одного боку преподобний Симеон ясно стверджує, «що неможливо увійти в Царство Небесне тому, хто ще в цьому житті не одягнеться в Христа, як Бога, не зійде до споглядання Його і не досягне того, щоб він перебував у середині Його» [70, с. 201]. Далі, він пояснює, що вселення Бога в людину настільки змінює її, що вона може не розуміти, тобто не може висловити свій стан та місце перебування.

Підтвердження цієї думки ми можемо знайти у «Слові п'ятдесят сьомому», де в одному із розділів він описує стан екстазу, повторюючи слова ап. Павла у (2 Кор. 12: 2-4) [59, с. 266]. Але ставлення до цього явища у нього дещо інше, ніж у інших святих Отців. Більшість описує екстаз як явище рідкісне і виняткове, наприклад преподобний Іоанн Ліствичник, як він пише сам, пережив цей стан один раз. У преподобних Макарія Великого і Ісаака Сирина екстаз представлений як більш часте явище, але тим не менше він розглядається як особливий стан, властивий досконалим, як одина з явних ознак святості [100, с. 34-35].

У преподобного Симеона навпаки, він вказує, що екстаз властивий початківцям, і його появу слід пояснювати слабкістю і недоліком аскетичного досвіду. Такою думки він приходить на підставі власного досвіду бачення Божественного світла, вказуючи на це так: «Коли (богослови без духовного

досвіду) почують, що такий-то святий, перебуваючи у баченні Бога й захопився розумом, абсолютно не згадуючи про щось земне, але разом з усім іншим забув про своє навіть тіло, перебував весь приліплений, всією душею та усіма разом почуттями, будучи в цьому стані, вони вважають, що щось таке буде і тоді, тобто в царстві небесному. Вони зовсім не знають божественних, невидимих, незбагнених і невідомих таїнств Духа, і невидимого Бога і, що це захоплення розуму властиве не досконалим, а початківцям» [60, с. 354-355].

Отже, пояснюючи стан обоження, преподобний Симеон не вважає екстаз досягненням обоження, а лише благодатною дією на людину Бога як Світла. Людину в екстазі він уподібнює до ув'язненого у в'язниці, котра знаходячись у темноті бачить скрізь маленький отвір сонячне світло. Спочатку це світло заліплює її, але коли світло проникає у всю людину, котру святий називає «темрявою в'язниці», вона перестає його бачити. Світло повністю увійшло в неї, а вона живе уже за енергією світла – благодаті Божої, котра просвітивши її природу та розум, стимулює людину не виходити із цього стану. Цей стан вже не є екстазом, це свідоме споглядання людиною Бога та участі в дії Його благодаті, тобто Світла, з яким людина споріднилася, досягнувши безперервної та нерозривної єдності з Богом. Преподобний Симеон про це пише так: «Він тоді перебуває у Світлі, краще сказати разом із Світлом, і не екстаз, в якому людина відрізняє себе від інших, удостоївшись бачити промені світла, тоді як інші ще є темряві, але у цьому світлі вона бачить себе та інших, у яких вони станах і хоче інших наблизити до світла» [60, с. 357-358].

Так людина досягає богоподібності, любов Божа передається їй через благодать на все творіння. У цьому й полягає подвиг святості, за преподобним Симеоном, досягнути обоження та інших привести до цього стану, навіть ціною власного життя, тобто мученицького подвигу. Святі мученики не помирили, навіть коли їх убивали вони на той час вже були безсмертні, їх смерть була для грішного світу, а для Царства Божого вони уже були в ньому з Богом [60, с. 360-361].

Таким чином, преподобний Симеон доводить: якщо людина досягнула обоження вона більше не з може покинути перебування у Світлі Божому. І в

міру того, як людина піднімається на більш високі ступені досконалості, вона все більше і більше усвідомлює в собі перебування разом з Богом; благодать Божа і одкровення Боже відбуваються для неї все більш свідомо і відчутно.

Хоча преподобний чітко не вказує на характер обоження у цьому земному житті, але він завжди наголошує, що у цьому стані життя обоження є тільки частковим, повна міра обоження відбудеться під час приходу Дня Господнього – Другого пришествя Христа та після Страшного суду Божого. Страшний суд він називає «судом останнім» після якого більше не буде ні покаєння, ні молитви, ні спасіння. Праведники та святі будуть причащатися нерозривно Божого Світла, грішник, позбавлені цього будуть страждати за мірою своїх беззаконь. Такий порядок домобудівництва Богом спасіння світу буде у майбутньому віці [60, с. 364-366].

Що детально він передає у «Слові п'ятдесят сьомому», де пояснює, що людина перебуваючи у стані плотського життя бачить блага Божі тільки приховано, тому Христос втілювався у людську природу, щоб люди могли дійти до такого стану життя з Богом поступово. «Ми у цьому житті, – говорить преподобний Симеон Новий Богослов, – сподобляються бути душею причасником майбутніх благ, тобто бути в душі нетлінними і безсмертними, але тілесно ще не отримуємо того, тому що тіло наше тлінне, як було і тіло Христове до воскресіння. І позаяк душа наша обіймана таким тілом і ним зв'язана, то ми не можемо зараз сприйняти в душу свою всю божественну славу, що відкривається нам; але, бачачи, як в дзеркалі, неосяжне море цієї слави, думаємо, що бачимо одну краплю того моря слави. Тому і говоримо, що бачимо нині як в дзеркалі» [59, с. 255-256]. Далі святий пояснює, що навіть святі у цьому житті не отримують повної участі в Славі Божій, бо «якщо сказати, що вони тут отримують всі блага Божі, тоді слід відректися їм від воскресіння мертвих, суду і відплати, самовільно відкинути надію на майбутні блага ... Я говорю і сповідаю, що у земному житті святі в деякою тільки міру отримують підстави майбутніх благ, все ж прийняли обітницю повну мають вони, сподіваюся я, отримати після смерті та загального воскресіння, як каже Божественний Павло: «нині розумію частково. Коли ж прийде досконале, тоді

вже часткове скасується» (1 Кор. 13: 10-12); і Іоанн Богослов: «нині чада Божі є ми, і що знаємо, коли Він з'явиться, подібні до Нього будемо» (1. Ін. 3: 2)» [59, с. 258-259].

З огляду на цитований текст преподобного Симеона Нового Богослова, можна сказати, що його досвід спасіння та обоження у питанні есхатологічного буття світу та людини перебуває в межах вчення Священного Писання. Із книг Нового Завіту він доводить, що всі блага обоження святі отримують у майбутньому віці. Недивно, що сучасники святого не сприймали вчення Симеона про спасіння, адже на той час Візантія та весь християнській світ перебували у стані богословського занепаду. Із якого візантійське богослів'я вийшло завдяки аскетичному та богословському досвід Симеона Нового Богослова.

Він перший почав повертатися до джерел християнської віри – Священного Писання й творів отців та вчителів Церкви. І на основі практичного засвоєння Євангелії: «Хто вірує в Сина, той має життя вічне» (Ін. 3: 36; і 5:24), «Хто їсть Моє тіло і п'є Мою кров, той має вічне, і Я воскресу його в останній день» (Ін. 6: 54); він пояснював, що саме у земному житті визначається вічна доля: вічне життя в Богові або вічна погибель в роз'єднанні з Ним. По іншому він не мислить земне життя християнина і його вічну, тому богоподібне життя на землі в богоспількуванні органічно переходить в загробне життя в Богові.

Тому вчення преподобного про есхатологію повністю залежить від його міркування щодо спасіння та обоження. Він не говорить що обоження досягнуте у земному житті буде відмінним від остаточного обоження в майбутньому есхатологічному часі. У момент есхатологічного одкровення Бога людині з пришествя Ісуса Христа для всього творіння розкривається Слава Божа, щоб людина стала причасною до неї, вона має досягнути у цьому житті обоження у мірі здатності свої природи та розуму. Бо стан земного обоження визначить її есхатологічну долю й повноту отримання всіх благодатних дарів, і щодо цього святий заявляє: «Я говорю і сповідаю, що в цьому житті святі

тільки у частковій мірі отримують дари майбутніх благ, але все ж прийняли обітницю всю мають вони після смерті і загального воскресіння» [60, с. 361].

Далі святий у «Слові шістдесят третьому», що кінцева доля обожених та повна міра благодаті й Божого Світла проллється на після Страшного Суду. Для остаточного визначення буття всіх людей, у цьому світі ми отримуємо благодать Святого Духа метою якої є «для тих, які показують достойне покаєння й починають виконувати заповіді Христові з вірою і разом із страхом та трепетом, вона відкривається у буває баченою й сама собою звершує суд, такий який має бути або краще сказати буде для всіх у день Божественного Суду. Хто завжди сіяє та освічується цією благодаттю, той бачить себе самого, хто він є і в якому жалюгідному стані знаходиться, бачить відразу всі діла свої, котрі робить не тільки тілом, але й душею» [60, с. 361]. Благодать, у такому разі, виконує функцію судді у середині єства людини, стимулюючи її до виправлення свого життя, діє так, щоб людина очистилася. Людина, досягнувши чистоти життя за благодаттю, вказує преподобний, «не буде судимою на майбутньому суді, оскільки вона вже була судимою раніше, освітлена світлом, її не торкнеться спалюючи вогонь вічний, котрий настане в День Господній, тому що вона давно вже стала днем світлим й блискучим, знаходячись у мирі з Богом, а не з світом. Так говорить Христос у святому Євангелії: ви вибрані від світу цього (Ін. 15: 19)» [60, с. 362-363].

Але для праведників у день Суду Божого чи Дня Господнього настане повне обоження їх природи, коли їхні тіла повернуться до життя разом із душею. Про що святий говорить у «Слові вісімдесятому», вказуючи, що «душі святих попри все те, що з'єднані ще з тілом тлінним на цьому світі, з'єднуються з благодаттю Святого Духа з тілом та воскресають у славі світлоносній. Всі тіла святих постануть із тління у гробах й стануть нетлінними, подібно до того як апостоли бачили воскреслого Христа» [67, с. 671].

Отже, преподобний Симеон Новий Богослов наголошує, що із загальним воскресінням постане остаточне знищення гріха та смерті у земному житті світу. Людська природа звільнені від смерті отримує нове єство тіла, вона буде духовним, подібним до тіла Христа після воскресіння. А вся природа людини

буде преображеною – душа очищена благодаттю та тіло звільнене від смерті стануть «подібним до Христа за душею та тілом за природою, за благодаттю Богом» [67, с. 672].

Характерною особливістю стану обоження святих в майбутньому есхатологічному житті, за вченням преподобного Симеона Нового Богослова, буде динамічний характер досконалості природи людини. Він це пояснює так: «Якщо Бог і спочиває на святих, але святі живуть і рухаються в Богові» [67, с. 672]. Далі він описує що стан обоження після завершення есхатологічного часу буде наближеним до вселення Трипостасного Бога у буття кожної обоженої істоти, очевидно, що Бог аз своєю безмірністю увійде остаточно в життя всього світу. «Це причина й бажання найсильнішого та більшого. Бо воно вже не дозволяє тому, хто отримав його, залишатися в спокої, але змушує його постійно запалюватися вогнем, підніматися до полум'я ще більшого божественного горіння. Розум не може знайти зупинку та межа в бажаному, не може знати міру в бажанні і любові, але намагаючись досягти недосяжного кінця і вловити його, завжди носить в собі нескінченне бажання і невтомну любов» [67, с. 673-674].

Тут преподобний Симеон доводить знову свою головну позицію у сотеріології: людина, відчувши благодать Божу, вже не може зупинитися на шляху до єднання з Богом: «Світло неіменуєме, незбагненне, тікає швидко й наближається розумом до нього (людини), завжди попереджає будь-яку думку, щоб ми в бажаннях своїх прагнули безперервно до нової висоті» [68, 675]. Таким чином, обоженням Бог родить нам вічними причасниками Свого єства, зрозуміти людині цей процес не можливо через безкінечність Божої природи та безмірність його благодаті. Говорячи про вічну досконалість преподобний Симеон прямо вказує: «Не буде кінця досконалості, бо зупинка цього зробила б скінченим абсолютно Неосяжного. Повнота Його світла й слава світу будуть невимірним та нескінченим початком» [67, с. 676].

В деяких місцях свої творів преподобний говорить, що очищення душі від гріха благодаттю буде також нескінченим, бо «скільки би не побачив мене

очищеним Дух, для мене завжди це буде початок очищення та богобачення» [63, с. 519].

Динамічний стан обоження не є однаковим для всіх, за преподобними Симеоном, міра досконалості залежить від святості кожного. Бог із кожним буде з'єднаний особистим і неповторним єднанням доводить Симеон: «Не приймаючи ніякої зміни, але перебуваючи незмінним, Він буде виявляти Себе іншим для одного, іншим для іншого, подаватиме Себе кожному, як йлму належить та чого він достойний. Сам Христос бути тоді для всіх таким вбранням, над яким трудився кожен і одягнувся, перебуваючи ще в цьому житті» [63, с. 517].

Всі блага обоження, котрі Бог приготував для людини, вона сприйме свідомо, але святі будуть найближчими, як вказує Симеон кожна людина дізнається про свою та чужу міру святості: «Якщо таким чином святі будуть подібні до Бога і пізнають Бога стільки, скільки знає їх Бог, і якщо як знає Отець Сина і Син Отця, так святі будуть бачити і знати один одного, навіть і ті, які ніколи не бачили один одного в цьому світі, так пізнають себе взаємно ... бо як неможливо, щоб Отець не знав Сина, або Син Отця, так неможливо, щоб святі, ставши богами за благодаттю, маючи життя в собі Бога, не знали один одного; але вони будуть бачити славу один одного ... » [62, с. 396].

Отже, внаслідок настання «Дня Господнього» Божественне Світло пошириться по всій землі, кожному відкриється його життя та життя інших людей. Всі, хто стали достойними прийняти Христа й досягнули обоження під час земного життя, для них у «День Господній», тобто день Страшного Суду, буде лише ствердженням їх прославленого їх стану. Тому вчення про прославлення Спасителя під час Другого Пришестя у славі Дня Господнього у нього поєднується про прославлення всіх людей, котрі досягнули обоження. Але святі, на його думку, вже знаходяться в Дні Господньому, тоді як грішники будуть судимі Божественним вогнем на Страшному суді. Яким буду стан грішників після Страшного суду Симеон відповідає коротко: вони страждатимуть за мірою своїх гріхів, бо їх гріх стане для них в'язницею і покаранням.



## ВИСНОВКИ

Підводячи підсумок даного дослідження слід відразу наголосити, що тема спасіння у богослів'ї преподобного Симеона Нового Богослова є центральною та значущою, через це його сотеріологія пов'язана із всіма видами богословського вчення Православної церкви від антропології та христології до есхатології.

Святий Симеон Новий Богослов не мав спеціалізованої філософської освіти, котра вимагалася від людини, що прагнула практикувати богослів'я. Через це його думки викладені не у спеціалізованому стилі, а довільно в залежності від духовно-моральних та містичних потреб аскета. Хоча потрібно визнати, що його слова та гімни мають насичений характер щодо розкриття думки та настанов сформованих на підставі власного досвіду спасіння та обоження.

Вся його богословська система побудована на концепції обоження людини, тому спасіння необхідне людині для відродження тілесної та духовної природи, створеної за образом та подобою Божою. Без допомоги Божої людина самотійно не здатна зрозуміти свою гріховність, разом із тим пізнати своє божественне призначення без Бога вона нездатна.

З метою показати людині шлях до спасіння та обоження прийшов на землю, втілювався Син Божий Ісус Христос. Його життя, євангельське вчення, чудеса, страждання, воскресіння та вознесіння показали людині її гріховний стан. Гріх – це те від чого людина має спастися, рятуючись від гріха як знищення себе так і від його наслідків – смерті та страждання. Причиною гріхопадіння та творенням людиною гріха є її власна воля, котру через гріх у своїй природі вона не може виправити. Таким чином, спасіння стало можливими завдяки боговтіленню Христа, тому після гріхопадіння прабатьків Адама та Єви головним джерелом спасіння є таємниця боговтілення.

Для того, щоб людина змогла це зрозуміти їй Бог дав Священне Писання, в якому через життя праведників та пророків говорив про необхідність спасіння через єднання з Богом. Єдність між людиною і Богом вимагає від людини власного свідомого бажання та наміру, котрий набувається під дією святого

Духа. Благодать Божа діє завжди у світі, але до Христа вона діяла як виховання людини у добрі, з пришествям Христа вона діє як спасаюча сила у таїнствах Церкви, після Другого пришествия Христа вона розкриється для всього творіння остаточно. За мірою приналежності людини до благодаті буде визначений стан людини чи святість чи покарання за гріх.

Отже, шлях до спасіння відкрився перед людиною після втілення Бога, преподобний Симеон розглядає це як синергію особистих зусиль людини: аскетичного подвигу добродіяння і боротьби з проявами гріховної природи людини, освячує цей подвиг Божественна благодать. Для досягнення спасіння та і обоження, що розуміється як причастя Божественного єства, людям необхідно бути невіддільними від Христа, бути у єдиному дусі й єдиним тілом з ним, іншими словами, бути в Церкві, як Тілі Христовому, яка є місце, де людина може з'єднатися з Богом і долучитися Бога.

Єдність людини та Бога досягається через Христа та благодать Божу, безпосередніми провідникам Божественної благодаті в Церкві є таїнства. До преподобного Симеона Нового Богослова ніхто з отців та вчителів Церкви не говорив настільки важливими є роль таїнств на шляху спасіння та обоження.

Спасіння людини завершується обоженням. Людина відчуває своє обоження, тоді коли стає єдиною з Богом не онтологічно, за своєю природою і Бог і людина є різними, але божество у людини розкривається через благодать Божу. Джерелом обоження людини є енергія Бога – Світло Боже, що виходить від Божого єства та освічує людину, тому преподобний Симеон у перше в православному богослів'ї розкрив таємницю бачення Божественного Світла, яку у православній традиції завжди розумівся як енергетичний прояв Бога поза Своєю сутністю.

Отже, тема спасіння преподобного Симеона розкривається в аспекті вчення про обоження, що властивим є для всіх отців та вчителів Церкви. Новизною святого є концепція: обоження має неповторний і самобутній характер у житті кожної людини, й неодмінно обоження є свідомим вибором людини, до якого вона приходять під час боротьби за своє спасіння від влади диявола.

Визначивши, що спасіння та обоження мають свідомий спосіб дії у людини, святий дійшов висновку, що людина досягає обоження вже у цьому житті. Прикладом є життя святих, які силою власного подвигу та благодаттю Божою вийшли із стану земного життя й побачили Божественне світло. Хто заперечує досягнення спасіння та обоження в цьому житті, він заперечує існування Бога.

Даний аспект богослів'я преподобного Симеона Нового Богослова є досить важливим не тільки для його сучасників, але й для нашого часу, коли спостерігається падіння церковного життя. До більшості нинішніх християн, які переконані, що в цьому житті неможливо спастися, можуть застосовуватися аргументи виділені у творах преподобного. Хоча Симеон звертався до християнського суспільства свого часу, але він сформував: кожен християнин, борючись з гріхом, здатний сприйняти свідомо досвід Божественної благодаті, досвід бачення Божественного Світла, досвід участі у житті Божого єства, тобто обоження, чого необхідно долучитися кожному християнинові ще в земному житті.

Отже, святий зміг власним досвідом спасіння, богобачення й обоження сформувати концепцію сучасного християнства – «жива Церква» або «живе християнство». Стосовно визначення цієї концепції існують різні варіації, але преподобний Симеон Новий Богослов як «пророк обоження» дуже актуальну, випереджаючи свій час, вказав: спасіння є особистою участю людини в благодаті Божій. Саме сучасне богослів'я розглядає особистість як рушійний потенціал життя людини у Церкві, тому твори його завжди були і залишаються невичерпним джерелом натхнення і керівництвом духовного життя для тих християн, які бажають бути християнами не тільки по імені, але дійсно здійснити своє покликання стати «причасниками Божественного єства».

Обоження людини реалізується у спасінні через Господа Ісуса Христа та благодаті дарів Святого Духа. Людина у всьому стає подібною до Христа і, таким чином, перетворюється на дзеркало Божественного Світла, через причастя божественної благодаті виконує заклик апостола Павла: «У вас повинні бути ті самі думки, що й у Христі Ісусі» (Флп. 2: 5). Досягнувши

обоження, людина не просто повертається в стан до гріхопадіння, так як Ісус Христос з'єднавши людську і божественну природу наблизив людство до Бога. Після цього для людства стало можливим стати ближче до Бога, і бути більш богоподібними, ніж Адам і Єва в саду Едемському.

Отже, всьому людству в повній мірі повернуті всі людські можливості, тому що Син Божий прийняв на себе людську природу, був народжений як людина Дівою Марією, також прийняв на себе всі страждання наші як грішник, хоча сам не був грішним. В Ісусі Христі дві сутності, людська і Божественна, не розділені, а єдині і, таким чином, у Христі досягається єднання всього людства і Бога. Це єднання фактично досягається завдяки подвигу христоподібності, без цього віра є мертвою. Потрібно об'єднати волю, думки і дії, привести їх у відповідність з волею, думками і діями Спасителя, щоб власне життя перетворилося у відображення Бога за Його подобою.

Звідси, за преподобним, починається з пізнання Бога через акт особистої віри, однак пізнання на цьому не вичерпується, бо пізнання Бога триває вічно через вічність життя в обоженні. В процесі обоження людина з'єднує свою волю з Творцем, через Духа Святого шляхом практики молитви й таїнств. Синергія або співпраця між Богом і людиною, не веде до поглинання людства Богом, це виражається в досягненні гармонії, доповненні природи людини Божественною природою. Таким чином, доктрина спасіння завершується життям людини в Богові чи Бога з людиною, щодо цього Симеон говорить неоднозначною, але він доводить, що це кінцевою метою людини є її буття в Богові та з Богом.

Якщо у земному житті люди бачить та досягне обоження частково, то після есхатологічного часу вона отримує цілковите обоження, адже Бог буде прославлений у Своему творінні, а творіння перебуватиме у славі Божій. Різноманітність подвигів обоження призводить до святості, тому кожна людина є особливою перед Богом. Стан єдності кожного з Богом буде визначений після Другого пришествя Спасителя та Страшного суду. Бо будь-яка людина є прикладом перед Богом особливої святості, а за святістю визначається стан обоження, тому святість людини співвіднесена з людством Бога-Слова, з

проходженням по шляху, прокладеному стражданнями і смертю на хресті Христа.

Отже, спасіння веде людину до обоження, в обоженні людина отримує остаточне своє буття, котре слід розрізняти за різним рівнем святості, тобто свячення у благодаті Божій. Це остаточне визначення людини відбудеться у прищесті в славі Спасителя Ісуса Христа й на Страшному суді, де відкривається благодаттю рівень обоження кожного й буде визначені місце перебування між святими, праведниками та грішниками. Симеон не деталізує есхатологічну перспективу буття людства, він лише вказує, що спасінням від страждання буде характер обоження людини. Тому тема обоження є всюдисущою у творчості преподобного Симеона Нового Богослова, саме цей аспект його вчення був деталізований та розвинутий пізнішими містичними й аскетичними православними богословами, серед яких найбільшими є Микола Квасила та Григорій Палама.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

### Джерела

1. Біблія : Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. Пер. Патріарха Філарета (Денисенка). – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1416 с.
2. Симеон Новый Богослов, преп. Гимн первый // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга третья. – С. 289-304.
3. Симеон Новый Богослов, преп. Гимн девятый // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга третья. – С. 361-367.
4. Симеон Новый Богослов, преп. Гимн двенадцатый // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга третья. – С. 376-380.
5. Симеон Новый Богослов, преп. Гимн пятнадцатый // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга третья. – С. 394-397.
6. Симеон Новый Богослов, преп. Гимн шестнадцатый // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга третья. – С. 394-397.
7. Симеон Новый Богослов, преп. Гимн семнадцатый // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга третья. – С. 400-408.
8. Симеон Новый Богослов, преп. Гимн двадцатый // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга третья. – С. 414-422.
9. Симеон Новый Богослов, преп. Гимн двадцать первый // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга третья. – С. 422-432.

10. Симеон Новый Богослов, преп. Гимн двадцать второй // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга третья. – С. 432-441.
11. Симеон Новый Богослов, преп. Гимн двадцать третий // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга третья. – С. 441-465.
12. Симеон Новый Богослов, преп. Гимн двадцать седьмой // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга третья. – С. 461-471.
13. Симеон Новый Богослов, преп. Гимн тридцать первый // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга третья. – С. 483-493.
14. Симеон Новый Богослов, преп. Гимн тридцать четвертый // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга третья. – С. 509-520.
15. Симеон Новый Богослов, преп. Гимн сороковой // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга третья. – С. 566-579.
16. Симеон Новый Богослов, преп. Гимн сорок девятый // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга третья. – С. 653-656.
17. Симеон Новый Богослов, преп. Гимн пятьдесят третий // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга третья. – С. 685-688.
18. Симеон Новый Богослов, преп. Гимн пятьдесят п'ятый // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга третья. – С. 695-700.
19. Симеон Новый Богослов, преп. Гимн пятьдесят восьмой // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга третья. – С. 709-722.

- 20.**Симеон Новый Богослов, преп. Гимн пятьдесят девятый // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга третья. – С. 722-746.
- 21.**Симеон Новый Богослов, преп. Послание об исповеди // Преподобный Симеон Новый Богослов. Преподобный Никита Стифат. Аскетические сочинения в новых переводах. Сост. и общ. ред. епископа Илариона (Алфеева). – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2009. – С. 198-217.
- 22.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово первое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга первая. – С. 143-152.
- 23.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово второе // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга первая. – С. 152-160.
- 24.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово третье // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга первая. – С. 160-176.
- 25.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово четвертое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга первая. – С. 177-197.
- 26.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово пятое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга первая. – С. 197-205.
- 27.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово шестое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга первая. – С. 206-215.
- 28.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово седьмое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга первая. – С. 215-223.
- 29.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово восьмое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга первая. – С. 223-233.



- 30.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово девятое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга первая. – С. 233-240.
- 31.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово десятое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга первая. – С. 240-248.
- 32.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово одиннадцатое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга первая. – С. 249-292.
- 33.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово двенадцатое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга первая. – С. 292-300.
- 34.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово тринадцатое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга первая. – С. 300-310.
- 35.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово четырнадцатое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга первая. – С. 310-322.
- 36.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово пятнадцатое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга первая. – С. 323-334.
- 37.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово восемнадцатое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга первая. – С. 361-369.
- 38.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово девятнадцатое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга первая. – С. 369-381.
- 39.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово двадцатое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга первая. – С. 381-388.

- 40.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово двадцать первое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга первая. – С. 388-408.
- 41.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово двадцать третье // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга первая. – С. 423-435.
- 42.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово двадцать четвертое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга первая. – С. 435-448.
- 43.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово двадцать пятое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга первая. – С. 448-457.
- 44.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово двадцать седьмое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга первая. – С. 471-476.
- 45.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово двадцать восьмое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга первая. – С. 476-482.
- 46.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово двадцать девятое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга первая. – С. 482-497.
- 47.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово тридцать первое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга первая. – С. 510-519.
- 48.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово тридцать третье // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга первая. – С. 528-536.
- 49.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово тридцать четвертое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга первая. – С. 536-548.

- 50.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово тридцать пятое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга первая. – С. 548-560.
- 51.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово тридцать шестое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга первая. – С. 560-569.
- 52.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово тридцать девятое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга первая. – С. 591-600.
- 53.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово сорок первое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга первая. – С. 607-623.
- 54.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово сорок пятое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга вторая. – С. 7-86.
- 55.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово сорок восьмое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга вторая. – С. 106-119.
- 56.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово сорок девятое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга вторая. – С. 119-129.
- 57.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово пятьдесят второе // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга вторая. – С. 157-191.
- 58.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово пятьдесят третье // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга вторая. – С. 191-200.
- 59.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово пятьдесят седьмое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга вторая. – С. 236-278.

- 60.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово шестьдесят третье // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга вторая. – С. 348-373.
- 61.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово шестьдесят четвертое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга вторая. – С. 373-378.
- 62.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово шестьдесят шестое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга вторая. – С. 389-440.
- 63.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово семдесят второе // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга вторая. – С. 510-521.
- 64.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово семдесят третье // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга вторая. – С. 521-540.
- 65.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово семдесят пятое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга вторая. – С. 562-597.
- 66.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово семдесят девятое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга вторая. – С. 649-668.
- 67.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово восемдсятое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга вторая. – С. 668-693.
- 68.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово восемдсят первое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга вторая. – С. 693-711.
- 69.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово восемдсят девятое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга третья. – С. 173-191.

- 70.**Симеон Новый Богослов, преп. Слово девяностое // Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга третья. – С. 191-204.
- 71.**Никита Стифат, преп. Жизнь и подвижничество иже во святых отца нашего Симеона Нового Богослова // Православная энциклопедия «Азбука веры» [сайт] / Православная библиотека, преподобный Никита Стифат, Жизнь и подвижничество иже во святых отца нашего Симеона Нового Богослова. – Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Nikita\\_Stifat/zhizn-i-podvizhnichestvo-izhe-vo-svjatykh-otsta-nashego-simeona-novogo-bogoslova/](https://azbyka.ru/otechnik/Nikita_Stifat/zhizn-i-podvizhnichestvo-izhe-vo-svjatykh-otsta-nashego-simeona-novogo-bogoslova/) (11.08.2018) – Название с экрана.

### **Література**

- 72.**Аникиев П. П. Апология мистики по творениям преп. Симеона Нового Богослова. – Петроград: Типография М. Меркушева, 1915. – 77 с.
- 73.**Антоний (Булатович Александр Ксаверьевич), иеросхим. О почитании Имени Божия. – СПб.: Алетейя, 2013. – 385 с.
- 74.**Балух В.О. Візантиністика: Курс лекцій. – Чернівці: Книги – XXI, 2006. – 606 с.
- 75.**Бирюков Д.С. 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». – СПб.: Научно-образовательный центр проблем философии, религии и культуры ГУАП, 2015. – Том 4, № 1/2 (7/8). – С. 431-445.
- 76.**Брюн Ф. Чтобы человек стал Богом. Пер. с фр. С.А. Гриб. – СПб.: Алетейя, 2013. – 548 с.
- 77.**Василий (Кривошеин), архиеп. Жизнь и личность преподобного Симеона Нового Богослова // Симеон Новый Богослов, преп. Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга первая. – С. 13-112.

- 78.**Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов (949-1022).– Нижний Новгород: Издательство братства во имя св. князя Александра Невского, 1996. – 443 с.
- 79.**Вениамин (Милов Виктор Дмитриевич), еп. От врат Рая до райских врат : О цели жизни христианской : По творениям преподоб. Симеона Нового Богослова. – М.: АО «Форма-пресс», 1997. – 128 с.
- 80.**Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению : этико-богословское исследование. – К.: Издательство им. свт. Льва, папы Римского, 2006. – 693 с.
- 81.**Епифаний (Евфивулос), архим. Путь слез : по творениям святого Симеона Нового Богослова. Святые отцы о плаче и сокрушении. Сост. П. Доброцветов ; пер. с греч. А. Никифоровой. – М.: Паломник, 2014. – 220 с.
- 82.**Иванов С.А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. Рос. академия наук. Ин-т славяноведения. – М.: Языки славянских культур, 2005. – 448 с.
- 83.**Иларион (Алфеев Григорий Валерьевич), митр. Главное таинство Церкви. – М.: Издательство Московской Патриархии: Эксмо, 2011. – 253 с.
- 84.**Иларион (Алфеев Григорий Валерьевич), митр. Конец времен. Православное учение. – М.: Эксмо, 2014. – 221 с.
- 85.**Иларион (Алфеев Григорий Валерьевич), еп. Преподобный Симеон Новый Богослов и Православное Предание. – СПб.: Алетейя, 2001. – 674 с.
- 86.**Иларион (Троицкий Владимир Алексеевич), архиеп. Богословие и свобода Церкви. О задачах освободительной войны в области русского богословия. – Сардоникс, 2005. – 62 с.
- 87.**Киприан (Керн Константин Эдуардович), архим. Антропология св. Григория Паламы. – М.: Паломник, 1996. – LXXVIII+449 с.
- 88.**Клюкина О.П. Святые в истории: жития святых в новом формате, VIII-XI века. – М.: Никея, 2015. – 318 с.

- 89.Лесняк В. Г. Святой Симеон Новый Богослов и его богословские воззрения. – СПб.: Велень, 1993. – 191 с.
- 90.Лосский В.Н. Боговидение: Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Пер. с фр. мон. Магдалины (В. А. Решиковой). – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2012. – 784 с.
- 91.Лурье В.М. Луч света в темном веке: Симеон Новый Богослов и догматика византийских Dark Ages // «EINAI: Проблемы философии и теологии». – СПб.: Научно-образовательный центр проблем философии, религии и культуры ГУАП, 2015. – Том 4, № 1/2 (7/8). – С. 406-430.
- 92.Мандзаридис Г. Обожение человека по учению святителя Григория Паламы. Пер. с англ. В. Петухов. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. – 128 с.
- 93.Мемнонов С. Верный и благонадежный путь в царствие божие и сердечные моления к богу кающегося грешника о своем спасении. Собрание из поучений святых отцов: Симеона, Нового Богослова, Макария Египетского, Ефрема Сирина и Исаака Сириянина. – М.: Типография. Н.Д. Сытина, 1894. – 174 с.
- 94.Мейендорф И.Ф. Византийское богословие = Byzantine Theology : История направления и вероучение. Пер. с англ. Кавтаскин А. – М.: Когелет, 2001. – 431 с.
- 95.Мейендорф И., прот. Византийское наследие в Православной Церкви. Пер. с англ. под. общ. ред. Вестеля Ю. А. – К.: Центр православной книги, 2007. – 352 с.
- 96.Мейендорф И., прот. Христос в восточном православном богословии. Пер с англ. свящ. Олега Давыденкова, при участии Л.А.Успенской, примеч А.И Сидорова. – М.: Издательство Православного Свято-Тихоновскою Богословского института, 2000. – 318 с.
- 97.Неллас П. Обожение: Основы и перспективы православной антропологии. Пер с англ. Н. Б. Ларионова. – М.: Никея, 2011. – 304 с.

98. Никольский Е.В. Доктрина преподобного Симеона Нового Богослова о теозисе и богоподобии человека. – М.: ЛЕНАНД, 2014. – 127 с.
99. Пеликан Я. Христианская традиция. История развития вероучения. – М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2007. – Том I: Возникновение католической традиции. – 373 с.
100. Песоцкий С.А. Внутренний религиозный опыт в деле исследования и апологии христианства. – К.: Типография акционерного общества «Петр Барский в Киеве», 1912. – 141 с.
101. Плакида (Дезей), архим. Добротолюбие и православная духовность. Пер.: У. Рахновская, Т. Миллер. – М.: Православ. Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2006. – 377 с.
102. Позов А., (Авраам Позидис). Основы древнецерковной антропологии: в 2 т. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008. – Том 1: Сын человеческий. – 573 с.
103. Позов А., (Авраам Позидис). Основы древнецерковной антропологии: в 2 т. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008. – Т. 2: Апокатастасис. – 549 с.
104. Предисловие // Симеон Новый Богослов, преп. Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Книга первая. – С. 5-10.
105. Семенов А.Ф. Сличение рукописей, содержащих гимны Симеона Богослова. – К.: Типография И.И. Горбунова, 1902. – 48 с.
106. Смирнов С.И., проф. Духовный отец в Древней Восточной Церкви: История духовничества на Востоке. – М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2003. – 528 с.
107. Тиллих П. Систематическое богословие. Пер. с англ. М. Б. Данилушкин. – СПб.: Алетейя, 1998. – 493 с.
108. Чельшев П. В. Преподобный Симеон Новый Богослов о духовном преображении человека ; Акафист. – М.: Храм св. великомученика Димитрия Солунского, 2004. – 251 с.



- 109.** Чорноморець Ю.П. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія. – К.: Дух і Літера, 2010. – 568 с.
- 110.** Шпидлик Ф. Духовная традиция восточного христианства: систематическое изложение. Пер. с итал. Д.Сизоненко. – М.: Паолине, 2000. – 493 с.
- 111.** Щукин Т.А. Задача с неизвестными: исторический контекст «Богословских слов» Симеона Нового Богослова // «EINAI: Проблемы философии и теологии». – СПб.: Научно-образовательный центр проблем философии, религии и культуры ГУАП, 2015. – Том 4, № 1/2 (7/8). – С. 446-458.

### Електронні ресурси

- 112.** Десницький А. Новое слово Симеона из Галаты [Электронный ресурс] // PRAVMIR.RU Православие и мир; Ежедневное интернет-издание о том, как быть православным сегодня. – Режим доступа: <https://www.pravmir.ru/xristianin-maksimalist-pochemu-prepodobnyj-simeon-ne-skryval-svoego-duhovnogo-opyta/> (09.09.2018) – Название с экрана.
- 113.** Иларион (Алфеев), митр. Богословие Евхаристии в антиохийской богословской традиции и у прп. Симеона Нового Богослова [Электронный ресурс] // PRAVMIR.RU Православие и мир; Ежедневное интернет-издание о том, как быть православным сегодня. – Режим доступа: <https://www.pravmir.ru/bogoslovie-evxaristii-v-antioxijskoj-bogoslovskoj-tradicii-i-u-prp-simeona-novogo-bogoslova/> (09.09.2018) – Название с экрана.
- 114.** Иларион (Алфеев), митр. Преподобный Симеон Новый Богослов и Священное Писание // [Электронный ресурс] // PRAVMIR.RU Православие и мир; Ежедневное интернет-издание о том, как быть православным сегодня. – Режим доступа: <https://www.pravmir.ru/prepodobnyj-simeon-novyj-bogoslov-i-svyashhennoe-pisanie/> (15.12.2018) – Название с экрана.
- 115.** Солодов Н., свящ. Христианин-максималист. Почему преподобный Симеон не скрывал своего духовного опыта? [Электронный ресурс] //

PRAVMIR.RU Православие и мир; Ежедневное интернет-издание о том, как быть православным сегодня. – Режим доступа: <https://www.pravmir.ru/xristianin-maksimalist-pochemu-prepodobnyj-simeon-ne-skryval-svoego-duhovnogo-opyta/> (09.09.2018) – Название с экрана.

- 116.** Хасси Дж.М. Симеон Новый Богослов и Николай Кавасила: сходства и различия в православной духовности. Перевод А. Шперл // [Электронный ресурс] // PRAVMIR.RU Православие и мир; Ежедневное интернет-издание о том, как быть православным сегодня. – Режим доступа: <https://www.pravmir.ru/simeon-novyiy-bogoslov-i-nikolay-kavasila-shodstva-i-razlichiya-v-pravoslavnoy-duhovnosti/> (14.12.2018) – Название с экрана.