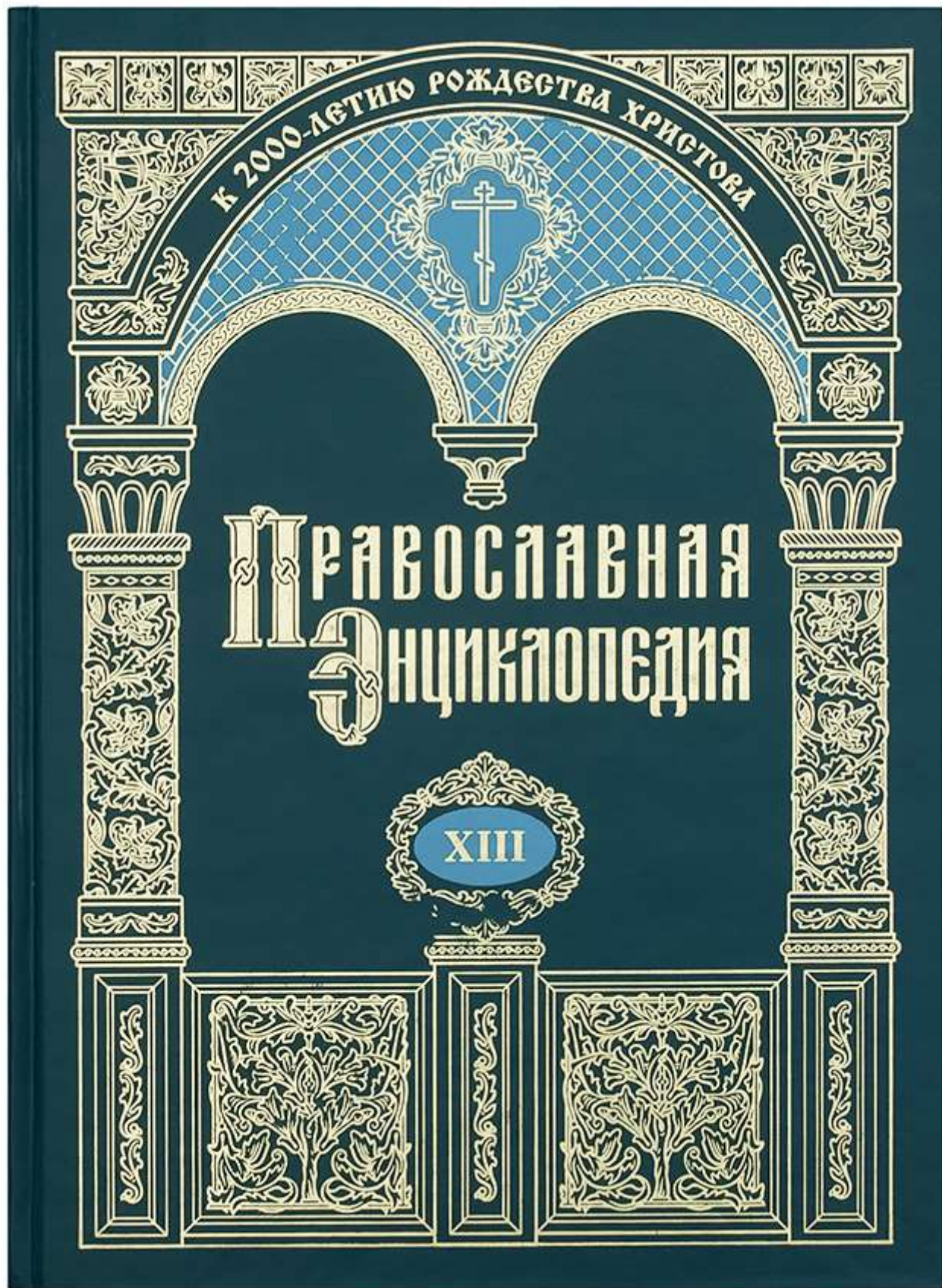


TEZAU LITURGIC
6 APRILIE

SF. CUVIOS
GRIGORIE
SINAITUL



ENCICLOPEDIA ORTODOXĂ-13
MOSCOVA, 2006



Добро пожаловать в один из самых полных сводов знаний по Православию и истории религии
Энциклопедия издается по благословению Патриарха Московского и всея Руси Алексия II
и по благословению Патриарха Московского и всея Руси Кирилла

Как приобрести тома "Православной энциклопедии"

0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 **13** 14 15 16 17 18 19 20 21
22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 3
9 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56
57 58 59 60 61 62

Т. 13, С. 50-68

Жизнь

- Источники
- Дата рождения
- Детство и юность
- Начало монашеского пути
- Первое пребывание на Афоне
- Оставление Св. Горы
- Второе пребывание на Афоне
- Возвращение в Парорию Последние годы
- Сочинения
 - Литургические тексты, надписываемые именем Г. С.
 - Переводы на славянский язык
- Богословие
 - Учение о человеке
 - Учение о Св. Троице и Ее участии в спасении человека

- Аскетика

- Почитание

ГРИГОРИЙ СИНАИТ

[греч. Γρηγόριος ὁ Σιναΐτης] (ок. 1275, сел. Кукул, близ Клазомен, М. Азия - 27.11.1346 (?), Парория, в сев. части совр. хребта Странджа (Истранджа)), прп. (пам. 8 авг., греч. 6 апр.), один из важнейших деятелей исихастского возрождения XIV в., духовно-аскетический писатель.

Жизнь

Источники

Основные сведения о Г. С. содержатся в его Житии, написанном учеником преподобного свт. Каллистом I, патриархом К-польским (ВНГ, N 722; впервые издано И. В. Помяловским по рукописи Моск. Синод. б-ки (*Помяловский*. 1894, далее: Житие); новейшее критическое изд.- *Байер*. 2006; см. также: *Соколов*. 1904; *Balfour*. 1982; *Яцимирский*. 1908; *Γόνης*. 1980. С. 29-68; *Läg Reid*. 1981; *Podskalsky*. 2000. P. 250-251, 298-299). Это произведение дает особенно много информации о годах молодости Г. С., в первую очередь об афонском периоде жизни. Вместе с тем, возможно по причине отсутствия сведений из первых рук, свт. Каллист слишком лаконичен в рассказе о последнем этапе жизни учителя и даже не упоминает об обстоятельствах его смерти. В слав. версии Жития (50-е гг. XIV в.; см.: *Сырку*. 1909; критическое изд.- *Δεληκάρη*. 2004) анонимный

переводчик, личность к-рого вызвала много споров (Γόνης. 1980. Σ. 32-40) и к-рый был скорее всего болг. монахом из мон-ря в Парории, сделал в заключительной части (в греч. подлиннике весьма краткой) вставку, где рассказал о последнем периоде жизни и смерти Г. С., основываясь на собственных воспоминаниях. О длительном периоде пребывания Г. С. в Парории и в ее мон-рях свт. Каллист сообщает в Житии прп. Феодосия Тырновского, ученика Г. С., - др. агиографическом труде, написанном им, по всей вероятности, в К-поле в последний год жизни (1363). Греч. оригинал утерян, сохранился слав. перевод (Златарски. 1904; Γόνης. 1980. Σ. 69-116). Различие между информацией, содержащейся в Житии Г. С., и известиями из Жития прп. Феодосия Тырновского вызвано тем, что в последнем, рассказывая о периоде жизни Г. С. в Парории, свт. Каллист пользуется сведениями, сообщенными ему самим прп. Феодосием, умершим в К-поле в нояб. 1362 г., и 4 учениками, сопровождавшими его в последнем путешествии. Как источник сведений о пребывании Г. С. в Парории и о судьбе мон-рей после его смерти важно Житие прп. *Ромила Видинского*, написанное в местности Мелана близ Великой Лавры на Афоне его учеником прп. *Григорием Новым* через неск. лет после смерти учителя (ВНГ, N 2383, 2384; изд.: *Halkin*. 1961). Эта работа была также почти сразу переведена на слав. язык. Слав. версия важна, поскольку она основывается на лучшем греч. тексте, нежели тот, к-рый дошел до наст. времени (*Сырку*. 1900; *Devos*. 1961).



Прп. Григорий Синаит. Роспись кафоликона монастыря прп. Григория на Афоне. 1980 г. Худож. И. Христидис

В более раннем Житии прп. *Максима Кавсокаливита* (ВНГ, N 1236z; изд.: *Kourilas, Halkin.* P. 42-65), написанном его учеником Нифонтом († 1411; PLP, N 20687), Г. С. не упоминается, в то время как в Житии, составленном после 1381 г. *Феофаном, митр. Фракийским* и бывш. игум. Ватопедского монастыря, большое внимание уделяется 2-му пребыванию Г. С. на Св. Горе прежде его окончательного переселения в Парорию (ВНГ, N 1237; изд.: *Kourilas, Halkin.* P. 65-109). В данном агиографическом произведении передается также беседа Г. С. и прп. Максима о молитве (*Kourilas, Halkin.* P. 82-91), вошедшая в посл. в греч. «Филокалию» (N 37; рус. пер.: Об умной и благодатной молитве // Добротолюбие. М., 19002. Ч. 5. С. 473-476). Эту часть передают с небольшими изменениями также др. биографы прп. Максима: *Макарий Макрис* († 1431, ватопедский монах с 1409; Vita (ВНГ, N 1237f): 'Αργυρίου 'Α. Μακαρίου τοῦ Μακρῆ συγγράμματα. Θεσσαλονίκη, 1996.

Σ. 154-157. (BKM; 25)) и неск. позже иером.
 Иоанникий Кохилас (Κόχυλας/Κόχιλας/Κόγχυλας; PLP, N 13684; Vita (BHG, N 1237c); не издано (ms. Ath. Vator. N 470, XV в., Fol. 76 и Ath. Xen. N 25 (727), XVIII в., P. 1-61)) (см.: *Rigo A. Massimo il Kausokalyba e la rinascità eremitica sul Monte Athos nel XIV sec. // Atanasio e il monachesimo al Monte Athos: Atti del XII Conv. intern. di spiritualità ortodoxa. Sessione bisantina / A cura di S. Chialà e L. Cremaschi. Magnano, 2005. P. 181-216).*

В Житии *Исидора I*, патриарха К-польского (BHG, N 962; изд.: *Τσαμης*. 1985. Σ. 329-423), написанном патриархом К-польским *Филофеем Коккином* в 1355-1357 гг., говорится о Г. С. в связи с прп. *Герасимом Эвбейским*, его товарищем по аскетическим трудам и учителем буд. патриарха Исидора (*Γόννης*. 1982; *Rigo*. *Monaci esicasti...* 1989. P. 240-241). Здесь упомянуто пребывание патриарха Исидора на горе Афон у Г. С. ок. пол. 20-х гг. XIV в. В др. агиографическом труде патриарха Филофея Коккина, «Похвале Григорию Паламе» (BHG, N 718; изд.: *Τσαμης*. Σ. 427-591), составленном примерно десятилетием позже (1367 - *Rigo A. La canonizzazione di Gregorio Palama (1368) ed alcune altre questioni // RSN. 1993. Vol. 30. P. 170*), есть лишь упоминание о Г. С., когда речь идет о пребывании *Давида Дисипата* в Парории весной 1341 г. (*Τσαμης*. Σ. 492). Г. С. вскользь упоминается в Житии прп. *Афанасия Метеорского*, написанном его учеником Нилом Ставрасом (PLP, N 26716) ок. 1390 г. (BHG, N 195; изд.: *Σοφιανός*. 1990. Σ. 129-156; *idem*. 1996. Σ. 37-

55). Здесь Г. С. появляется среди известных фигур визант. монашества той эпохи (ок. 1330), таких как Даниил Исихаст (PLP, N 5094), патриарх Исидор и *Григорий Акиндин*. Вероятно, пример этих подвижников привел молодого Афанасия неск. годами позже в афонский скит Магула (*Σοφριανός*. 1990. Σ. 134-135; *idem*. 1996. Σ. 40).

Дата рождения

Г. С. (как и дата кончины) до наст. времени с точностью не определена. Предлагаемые даты не имеют достаточного обоснования: 1255 г. (*Darrouzès*. 1967. P. 1011), период между 1255 и 1265 гг. (TRE. 1981. Bd. 14. S. 206), 70-е гг. XIII в. (*Balfour*. 1982. P. 62) или, еще более неопределенно, 2-я пол. XIII в. (*Beck*. Kirche und theol. Literatur. 1959. S. 694).

Житие Г. С., написанное свт. Каллистом, не только дает мало информации в отношении хронологии, но и отличается использованием весьма расплывчатых и неточных выражений. В нем употребляются одни и те же обороты - «немного времени», «на протяжении короткого промежутка времени» - как для периода в неск. дней, так и для периода в неск. месяцев и даже 20 лет. Только упоминания о 2 хорошо известных событиях визант. истории между XIII и XIV вв. позволяют достигнуть нек-рой определенности в биографии Г. С. Рассказывая о семье Г. С., проживавшей в Кукуле, свт. Каллист упоминает, что, «когда скипетр империи находился у великого Андроника Палеолога» (речь идет об имп. *Андронике II Палеологе*, 1282 - 1328), турки в

результате набега пленили мн. христиан области, в т. ч. Г. С., его братьев и родителей, и переправили их в Лаодикию (близ совр. г. Денизли) (Житие. 4). События, описанные в Житии, должны были происходить после 1282 г.- начала правления имп. Андроника II - и, более того, после 1284 г., когда император, распустив флот, как это отмечали уже современники, освободил путь тур. набегам по всей зап. М. Азии (*Ahrweiler H. Byzance et la mer: La marine de guerre, la politique et les institutions maritimes de Byzance aux VIIe-XVe s. P., 1966. P. 375-379*). Упомянутое свт. Каллистом положение дел соответствует печальной реальности, к-рая тогда имела место в этом регионе. Только экспедиция Алексея Филантропена (PLP, N 29752) в 1295/96 г. принесла небольшую передышку населению области. Ту же картину увидели каталонцы, когда проходили эти места в 1303/04 г. (*Lemerle P. L'Émirat d'Aydin, Byzance et l'Occident: Rech. sur «La Geste d'Umur Racha». P., 1957. P. 15-17*). Набег, о к-ром упоминает Житие, следует поэтому отнести к десятилетию между 1285 и 1295 гг., с большой долей вероятности он произошел ок. 1290 г. В то время Г. С. жил еще в отчем доме, и его возраст можно определить на основании следующих событий. После депортации в Лаодикию Г. С. и его семья были выкуплены местными христианами. Затем Г. С. перебрался на Кипр, где оставался нек-рое время и где «облекается в монашеские одежды» (Житие. 4), достигнув, как можно предполагать и на основании др. агиографических текстов, совершеннолетия, т. е. 18-

20-летнего возраста. К моменту тур. набега, т. о., ему было ок. 15 лет. Из этих предположений следует, что Г. С. родился ок. 1275 г.

Детство и юность

О родителях и братьях Г. С. практически ничего не известно, однако выражение, употребленное свт. Каллистом: «родители и братья его были окружены богатством и славой» (πατέρας ἐκέκτητο καὶ ἀδελφοὺς τιμᾶϊς καὶ πλοῦτῳ κοινῶντας), позволяет заключить, что он принадлежал к высоким социальным кругам, - это сближает его с др. св. монахами визант. периода XIII и XIV вв.: прп. *Германом Марулисом*, Саввой Дзискосом († 1347), свт. Григорием Паламой и др. Тур. набег изменил судьбу молодого Г. С. и его родных. «Безбожные агаряне», пишет свт. Каллист, восстав на византийцев, организовали военную экспедицию в пров. Асия, что привело к систематическому разграблению тех мест. Тогда, как часто бывало при таких обстоятельствах, «почти все тамошние христиане были обращены в рабство» (Житие. 4). Та же участь была уготована Г. С. и его родным. Пленники были отведены в Лаодикию (см.: *Rigo. La vita e le opere. 1989. P. 581*), где они могли встретить христиан, проживавших в тех местах. Ок. полувека спустя, в 1332 г., араб. путешественник Ибн Баттута посетил этот город и нарисовал похожую картину: для Лаодикии характерно заметное христ. присутствие, там процветает работорговля (*Defremery C., Sanguinetti B. R. Voyages d'Ibn Battûta. P., 1854. Vol. 2. P. 271-*

272). Слова свт. Каллиста позволяют понять динамику развернувшихся событий. Тур. экспедиция, жертвой к-рой стала семья Г. С., была весьма крупной военной операцией. Речь не идет об одном из множества пиратских набегов на побережье и острова, осуществлявшихся турками как в те годы, так и в последующие десятилетия. Этот факт, как и то, что пленники были отправлены в Лаодикию, свидетельствует, что экспедиция была проведена или непосредственно туркмен. эмирами Гермияна (*Cahen C. Notes pour l'histoire des Turcomans d'Asie Mineure au XIIIe s. // J. asiatique. 1951. N 239. P. 335-354*), правившими этим городом приблизительно с 1277 г., или же посланными ими туркмен. разбойниками, как об этом напоминает Ибн Баттута (*Defremery, Sanguinetti. P. 273*). В Лаодикии пленникам было позволено посещать городскую церковь и богослужения. Местные христиане заплатили за них выкуп и их выпустили на свободу (Житие. 4).

Из Лаодикии Г. С. добрался до о-ва Кипр, находившегося в то время под властью Лузиньянов. О его пребывании на Кипре данных очень мало. Там он познакомился с неким Львом Киприотом (PLP, N 14772), к-рый был известным человеком в столице империи. Затем, почувствовав призвание к монашеству, Г. С. начал ходить к одному пустыннику, от к-рого и получил монашеские одежды (*τὰ μοναχικὰ παρ' αὐτοῦ ἀμφιέννυται*). Нек-рое время Г. С. находился около него (Житие. 4.).

Начало монашеского пути

Покинув Кипр, Г. С. прошел земли, находившиеся под властью Мамелюков, пересек Палестину и добрался до горы Синай, где стал насельником мон-ря вмц. Екатерины (ок. 1295). Здесь после пострижения он жил в послушании старшим и посвятил себя, как сообщает свт. Каллист, аскетическим занятиям - посту, бдениям, поклонам, молитвам. Молодой монах показывал особое усердие в псалмопении во время общих служб и в чтении Псалтири в келье, отличался тем, что в еде ограничивал себя хлебом и водой. На протяжении 3 лет Г. С. нес послушание на кухне и в монастырской пекарне. Он посвящал себя переписыванию книг, но о написанных им манускриптах ничего не известно. По свидетельству агиографа, Г. С. «был весьма предан чтению», особенно ВЗ и НЗ. Тогда же родилась дружба Г. С. и прп. Герасима Эвбейского, к-рый сопровождал его в дальнейших странствиях (Житие. 4-5). Время пребывания на Синае было особенно важным для Г. С.: даже много лет спустя он думал о возвращении в мон-рь вмц. Екатерины. Весьма вероятно, что вхождение в мон-рь, давший ему имя Синаит (Σιναιτης), подразумевало по тогдашним правилам постоянное там пребывание. Однако он вынужден был оставить Синай (1305): агиограф пишет, что зависть, внушенная др. монахам дьяволом, вызвала большую смуту в мон-ре и это вынудило Г. С. в сопровождении Герасима отправиться в путь (Житие. 5).

Оба монаха прибыли в Иерусалим, где посетили Св. Гроб Господень и др. св. места. Затем сели на корабль, достигли Крита и сошли в Хороших Пристанях, небольшом портовом городке на юж. берегу острова, куда приплывали корабли, идущие из Египта и Палестины. Г. С. и Герасим начали искать подходящее место для пустынножительства. На одной горе поблизости было неск. пещер, к-рые они приспособили для жилья. Агиограф повествует об их исключительно суровом образе жизни: пища, к-рую они принимали только раз в день, состояла из небольшого количества сухого хлеба и воды. Однако Г. С. стремился к созерцательному пути и надеялся найти наставника (Там же). Он встретил человека, к-рый совершил настоящий переворот в его жизни. Агиограф рассказывает, что в их келью пришел монах по имени Арсений (PLP, N 1416), по всей вероятности живший на той же горе, «муж маститой старости», «божественный», опытный в исихии и созерцании. По просьбе собеседника Г. С. рассказал о своем духовном пути, о выборе монашества, о годах, проведенных на Синае и об аскетических трудах на критской горе. В ответ Арсений «с легкой улыбкой ласково произнес: «Но все то, что ты делал, сын мой, названо святыми богоносными отцами и нашими учителями именно деланием (πράξις), но, конечно, не созерцанием (θεωρία)»». Г. С. стал просить Арсения, чтобы тот объяснил ему, что такое молитва, исихия (безмолвие) и хранение ума. Старец удовлетворил его просьбу и, «начав с одной священной и божественной книги, говорил о

хранении ума (φυλακὴ νοός), о чистом трезвении (νήψις), о чистой молитве (καθαρὰ προσευχή), о том, как очистить ум, и о том, как человеку стать всецело световидным (ὅλος φωτοειδής)» (Житие. 5-6). Понятия трезвения, хранения ума, безмолвия и т. д. указывают здесь, как и во мн. др. совр. этому текстах, на практику молитвы, сопровождаемую определенными психофизическими упражнениями, о к-рых Г. С. до того дня не ведал. Это не были те «этапы» духовного пути, к-рым великие подвижники Синаия (прп. [Иоанн Лествичник](#), прп. [Исихий Синаит](#), Филофей Синаит) посвящали свои писания. «Священная и божественная книга», к к-рой обратился Арсений, была почти наверняка трактатом «Метод священной молитвы и внимания» (Θύλοκαλία, N 35b), приписанным прп. [Симеону Новому Богослову](#). К этой книге Г. С. обращался и в своих зрелых произведениях.

Первое пребывание на Афоне

Сразу же после этого случая Г. С., расставшись с Герасимом, приплыл на Афон, совершив, вероятно, заход в Фессалонику, и прибыл в порт Великой Лавры (1307-1310). Г. С. посетил различные мон-ри и пύστεны Св. Горы для ознакомления. О том же говорится и в др. житиях св. монахов: так, напр., прп. Максим Кавсокаливит по прибытии на Св. Гору, только после того как «посетил все святые монастыри, помолился и почтил в них Бога», поселился в Великой Лавре. Но из Жития Г. С. свт. Каллиста следует, что цель, к-рую преследовал Г. С.

этими посещениями, была иной. Он встречал мн. монахов, преуспевших в добродетели, и спрашивал их об исихии, хранении ума и созерцании. Они же, направив свои силы на делание, ничего об этом не знали, не слышали даже таких слов. Г. С. был, естественно, разочарован результатами поиска. «Подумав об этом и помолившись», он пришел наконец в скит Магула, где обрел то, что искал: там жили 3 монаха - Исаия, Корнилий и Макарий, к-рые не только занимались деланием, но отчасти (ἐπιμικρόν) и созерцанием. Г. С. поселился неподалеку, вместе со своими учениками он усердно трудился, воздвиг кельи для обитания, построил себе на небольшом удалении исихастирий (келью для безмолвия), в к-ром, как говорит свт. Каллист, мог предаваться в одиночестве общению с одним только Богом.

Первые 10 лет пребывания Г. С. на Афоне были отмечены не только объединением вокруг него многочисленной группы учеников, но также событием, происшедшим в то время, когда он начал становиться известным духовным наставником. Г. С., к-рый по прибытии своем на Св. Гору не нашел по сути ни одного монаха, практиковавшего безмолвие и хранение ума, научил этому пути не только монахов, живших уединенно, но и насельников больших мон-рей. Вероятно, нек-рые монахи были смущены отдельными сторонами учения и практики Г. С. Они обратились к нему с требованием: «Не учи нас пути, которого мы

совершенно не знаем» - и желали изгнать его со Св. Горы (Житие. 14). Свт. Каллист видит главной причиной инцидента зависть, внушенную диаволом нек-рым «славнейшим» (ἐλλογιώτεροι) монахам, не желавшим и слышать о недавно прибывшем наставнике (употребление свт. Каллистом термина ἐλλογιώτεροι может относиться к последующим событиям, не касающимся жизни Г. С. и связанным с паламитскими спорами - см.: Γόνης. 1980. Σ. 48 и not. 9). Изгнание с Афона, к-рого требовали монахи, представляло собой очень суровую меру наказания, осуществимую только с помощью вмешательства высшей афонской власти, она могла быть применена лишь в связи с тяжкими нарушениями монашеского устава или в случае обвинения в ереси. За всю визант. эпоху подобные решения принимались в исключительных случаях. Так, ок. 1080 г. игумен мон-ря Ксенофонт Симеон по решению собрания монахов был изгнан с Афона, потому что принял в обитель 3 юных послушников, нарушив требования устава императоров [Иоанна I Цимисхия](#) (972) и [Константина IX Мономаха](#) (1045). В более близкую к времени Г. С. эпоху, в 1344 г., общим собранием афонитов было принято решение изгнать группу монахов, обвиненных в богомилстве. В одном из писем свт. Каллиста, адресованном монахам Великой Лавры (ок. 1359), упоминается о происшествиях, к-рые повлекли тяжелые последствия и подробности к-рых неизвестны: патриарх предписал изгнание группы монахов, виновников раздора и смуты, но не со Св. Горы, а «из Лавры и из принадлежащих ей

монастырей» и приказал, чтобы «они шли в другие монастыри и там оплакивали свою вину».



Прп. Григорий Синаит. Литография по рис. Ф. Кондоглу. 1951 г.

Г. С. в сопровождении одного из учеников и монаха Исаии пришел в Карюю (присутствие Исаии рядом с Г. С. не случайно: он сопровождал его, поскольку как «основатель» скита Магула был за него ответственным). Прот (вероятно, речь идет об Исааке (PLP, N 8261), почитавшемся современниками мужем добродетельным и святым, к-рый занимал эту должность уже ок. 1316; представляется неправильным относить эти события к самым первым годам афонского периода Г. С., в этом случае протом был бы Феофан (PLP, N 7612) - в должности с 1310 приблизительно по 1312) поначалу, хотя и в дружеской форме, упрекнул Г. С., но, добавляет свт. Каллист, «не за его учение о трезвении». Затем, будучи поражен духовным опытом собеседника, снял с него все обвинения и долго и сердечно с ним беседовал. «С этого момента все монахи и киновиты Святой Горы с великой духовной радостью почитали его как своего

духовного наставника» (Житие. 14). Благополучное завершение инцидента означало, по словам агиографа, признание Г. С. как «общего наставника» монахов Св. Горы. В эти годы (ок. 1320) Исидор, буд. патриарх, вероятно, побуждаемый воспоминаниями и словами своего наставника Герасима, сподвижника Г. С., пришел из Фессалоники на Афон, чтобы вступить в школу преподобного (Γοάμης. Σ. 352-354).

Оставление Св. Горы

Набег тур. пиратов на Св. Гору (1326) повлек за собой новый поворот в жизни Г. С. Этот набег отличался от других размахом и тяжелыми последствиями (он может быть сравним с нападением каталонцев в 1307). Согласно Житию Г. С., из-за набегов и грабежей тур. пиратов святой, много пострадавший от них (явный намек на пленение в детские годы), посчитал, что в этих условиях стало более невозможно жить в безмолвии, и с ностальгией подумал о синайском мон-ре, к-рый оставил много лет назад. С намерением вернуться в мон-рь вмц. Екатерины, сопровождаемый учениками, он покинул Св. Гору и достиг Фессалоники, где пробыл 2 месяца, остановившись скорее всего в мон-ре у Исидора. Затем в сопровождении учеников Каллиста и Марка приплыл на Хиос с намерением, очевидно, следовать по одному из основных ведущих в Палестину маршрутов, к-рый, проходя вдоль о-вов Эгейского архипелага, вел на Родос и далее на Кипр. Здесь, как

сообщает свт. Каллист, они встретили монаха, идущего из Иерусалима. Монах сообщил им, что дорога в Палестину закрыта (Житие. 15). Агиограф не уточняет, по каким причинам была закрыта дорога. Место встречи с монахом и избранный Г. С. маршрут заставляют предположить, что ему было невозможно продолжать путь по причине военных действий, проводимых эмиром Айдына в районе островных владений Византии и Запада. Поэтому Г. С. с учениками пришлось предпринять обратный путь: после остановки на о-ве Лесбос в тщетном поиске удобного места для безмолвия наконец в начале зимы они добрались до К-поля.

Плохие климатические условия не позволили им достигнуть цели (какой - не уточняется, возможно, Афона). Они были вынуждены остаться в столице, где пробыли 6 месяцев, проживая в нищенских условиях в районе под названием 'Αετός (Орел, локализация затруднительна - см.: *Janin R. Constantinople byzantine: Développement urbain et répertoire topographique. P., 1964. P. 306*). Их жизнь изменилась, когда они познакомились с влиятельным мон. Афанасием Палеологом (PLP, N 21417), двоюродным братом имп. Андроника II, известным по переписке *Никифора Григоры* (*Nicephorus Gregoras. Epistulae / Ed. P. A. M. Leone. [Matino], 1983. Vol. 2. P. 282*). Он ввел Г. С. в придворные круги и представил его престарелому императору, к-рый, как свидетельствуют современники, имел особую любовь к монахам. Это почитание известных

наставников монашества, иногда чрезмерное, все возрастало с наступлением старости, пока наконец не начало приобретать нек-рый суеверный оттенок. Агиограф сообщает, что имп. Андроник любил беседовать с Г. С., поразившим его своей особенной добродетелью (ср. эпизод из Жития прп. Максима Кавсокаливита, написанного митр. Феофаном, в котором святой, призванный во дворец, беседует с имп. Андроником и его придворными - *Kourilas, Halkin. P. 71*). Император пообещал Г. С. «нечто великое», предложив ему, возможно, поселиться в одном из столичных мон-рей (Житие. 15). Святой отказался и, сопровождаемый 2 учениками, отплыл из К-поля на корабле в Созополь, важный центр на фракийском берегу Чёрного м. Решение Г. С. о переезде в этот город не было случайным. В хрисовуле имп. *Иоанна V Палеолога* (1363), считавшемся подложным (оригинал утерян, сохранилась только копия, сделанная в 1613 мон. Феодосием из созопольского мон-ря Продромос - *Σακκελίω Ι. Ἰωάννου Ε' καὶ Ἰωάννου Ζ' τῶν Παλαιολόγων χρυσόβουλλον καὶ ἀργυρόβουλλον περὶ τῆς κατὰ τὴν Σωζόπολιν μονῆς τοῦ Προδρόμου // ΔΙΕΕΕ. 1885-1888. Τ. 2. Σ. 613-617 (Α')*; *Kamperidis L. The Greek Monasteries of Sozopolis, XIV-XVII Cent. Thessal., 1993. P. 65-78*), мон. Афанасий Палеолог фигурирует как владелец мон-ря святых Кирика и Иулитты и основанного им мон-ря св. Апостолов в Созополе. Несмотря на то что подлинность документа оспаривается, данную подробность необходимо учитывать, потому что она не может быть плодом фантазии мон. Феодосия, к-

рый, несомненно, нашел ее в оригинале. Т. о., во время пребывания Г. С. в К-поле мон. Афанасий Палеолог предложил ему поселиться в мон-рях, к-рыми он владел в Созополе. Г. С. принял предложение.

Пребывание Г. С. в Созополе продлилось недолго. Условия городского мон-ря, вероятно, не удовлетворили исихаста. В то время в город пришел мон. Амиралес, проживавший в уединенной местности Месомилион в Парории, области, отстоящей на неск. десятков километров к югу от Созополя. Г. С., поняв из его описания, что место подходило для упражнения в безмолвии, решил туда переселиться. С помощью 2 учеников он построил кельи на нек-ром расстоянии от Месомилиона, где обитал Амиралес вместе со своими учениками (Житие. 15). Пребывание в Парории было кратким в силу ряда инцидентов, причины к-рых понятны только частично. Среди учеников Амиралеса был мон. Лука (PLP, N 15133), к-рый прежде был учеником Г. С. на Афоне. Согласно свт. Каллисту, бесвложил в душу монаха дьявольскую страсть ревности. Лука, вооружившись мечом, бросился на Г. С., произнося ругательства и оскорбляя его. Нападение закончилось бы кровопролитием, если бы не вмешались др. ученики Амиралеса и не остановили его. Г. С. не смутился происшедшим и тут же простил обидчика, посвятив ему в посл. 150 глав своих произведений (Житие. 15). Такое поведение Луки в отношении Г. С. уходит корнями во времена их жизни на Афоне. Оставление Св. Горы

и уход в Парорию были, возможно, спровоцированы каким-то разрывом отношений или трениями с наставником. Нек-рое время спустя после возведения келий демон возбудил «зависть» и тщеславие в душе Амиралеса, к-рый давно жил в Парории и не примирился с идеей, что его затмил кто-то вновь пришедший и что слава последнего будет привлекать к нему все больше учеников. Страшно крича, он приказал Г. С. и его ученикам немедленно уходить, в противном случае грозил призвать банду разбойников, к-рые их выгонят. Присутствие разбойников в этих местах было постоянным явлением. И в последующие десятилетия, вплоть до тур. завоевания, разбойники представляли постоянную угрозу монахам Парории (см.: *Bartusis M. C. Brigandage in the Late Byzantine Empire // Byz. 1981. Vol. 51. P. 386-409*). Перед лицом угроз Г. С. вместе с монахами, собравшимися вокруг него, перебрался на гору Катакекриоменон, неподалеку от того места. Но это перемещение было бесполезно. Неск. дней спустя явились разбойники и захватили монахов, желая отнять «золотые и серебряные монеты», к-рых они не имели. Они были отведены связанными к вдохновителю этой акции Амиралесу. Как только стало возможно, Г. С. с учениками оставили Парорию и вернулись в К-поль (Житие. 16).

В К-поле монахи были приняты при ц. Трех святителей в мон-ре Богородицы Панахрантос. Спустя нек-рое время после их прибытия Г. С. послал Каллиста и Марка на Афон, надеясь вскоре прийти к

ним. Гражданская война, к-рая шла в последние месяцы царствования имп. Андроника II (зима 1327/28), или др. неизвестные причины задержали Г. С. в К-поле дольше, чем он предполагал. Поэтому неск. неделями позже к нему вернулся Каллист, не пожелавший оставаться на Св. Горе, вдалеке от наставника. Через нек-рое время ученик снова ушел на Афон (весной 1328), а спустя еще неск. месяцев к нему присоединился Г. С. (Там же).

Второе пребывание на Афоне

При возвращении на Св. Гору, говорит свт. Каллист, Г. С. оказали торжественный прием, в особенности монахи Великой Лавры. К этому событию или ко 2-му афонскому периоду относятся слова митр.

Феофана в Житии прп. Максима Кавсокаливита:

«Григорий Синаит, первый исихаст... на горе Афон был горячо любим всеми отцами и братьями, которые жили на горе, и особенно старцами-исихастами. Он на самом деле был удивительным наставником исихии ума и сердца и молитвы и знал очень хорошо о нападениях злых духов - качества редкие, которые непросто обрести. По этой причине исихасты приходили к нему, чтобы изучить сердечную молитву, таинства истинной благодати и узнать, каковы признаки прелести. Все обращались к нему как пять тысяч к Иисусу в чуде умножения хлеба» (*Kourilas, Halkin. P. 82-83*).

Слава Г. С. перешла границы Св. Горы; множество монахов и мирян, желавших принять иноческий образ, приходили на Афон из далеких селений, чтобы

присоединиться к его школе. С подобным желанием через неск. лет прибыл с Крита молодой Афанасий (впосл. прп. Афанасий Метеорский), но слишком поздно, потому что Г. С. к тому времени уже отправился в Парорию (Σοφιανός. 1990. Σ. 134-135; *Idem*. 1996. Σ. 40). В тот период Г. С. жил по большей части в скитах, находившихся поблизости от Великой Лавры (Житие. 16) и его деятельность распространялась в основном на область Великой Лавры. «Старцы-исихасты», о к-рых говорит митр. Феофан и с к-рыми общался тогда Г. С., обитали в малых поселениях, расположенных гл. обр. на крайней юж. оконечности полуострова, поблизости от Великой Лавры. Сохранились имена нек-рых из них, наиболее уважаемых: *прп. Геронтий* из Вулевтирий, Корнилий, Авксентий, Исаия, Макарий, Григорий, Геронтий, Феодул, прп. Герман Марулис, Иаков Трапезундский, Климент, Галактион, *Марк Анлус* (*Kourilas, Halkin*. P. 81-82; см.: *Rigo. Monaci esicasti e monaci bogomili*. P. 262). К ним следует добавить прп. Максима Кавсокаливита, в Житии к-рого, написанном митр. Феофаном, подробно рассказывается о встрече прп. Максима и Г. С. в то время и об их беседе, посвященной сердечной молитве и ее воздействию. Т. о., выбор Г. С. именно этого места для поселения не был случаен: между 30-ми и 60-ми гг. XIV в. в окрестностях Великой Лавры произошел необычайный расцвет исихастской жизни, о к-ром известно также из Житий преподобных Нифонта, Ромила, Афанасия

Метеорского, свт. Григория Паламы и др. документов.

Возвращение в Парорию Последние годы

Но и это пребывание Г. С. на Афоне было кратким. Постоянно повторялись тур. набеги, к-рые заставили его сперва перебраться под защиту стен Великой Лавры. Однако жизнь в большом общежительном мон-ре не удовлетворяла Г. С., постоянный контакт с др. монахами беспокоил его душу, стремившуюся к безмолвию (Житие. 16). Поэтому в 1335 г. он решил окончательно оставить Св. Гору и вернуться в Парорию, место, казавшееся ему самым подходящим для жизни, к-рой он себя посвятил. Взяв с собой ученика, Г. С. достиг на корабле Адрианополя (совр. Эдирне, Турция), а оттуда пешком добрался до Парории (Там же). Вероятно, он сел на корабль в порту Великой Лавры, доплыл до устья р. Эврос и затем поднялся вверх по течению реки, к-рая была судоходна как раз до Адрианополя. Житие Максима Кавсокаливита, написанное митр. Феофаном, повествуя о пророчестве прп. Максима, предсказавшего оставление Г. С. Афона и возвращение в Парорию, описывает сцену его отправления с Афона и упоминает о том, что он предпринял пеший переход до Комитиссы (*Kourilas, Halkin. P. 89*), местности, расположенной в конце афонского п-ова, где нек-рые мон-ри имели владения. В свете авторитетного свидетельства свт. Каллиста этот более поздний рассказ кажется менее достоверным, тем более что это сообщение

присутствует в изложении митр. Феофана скорее всего для того, чтобы прославить пророческий дар прп. Максима. Тем не менее возможно согласовать эти противоречащие друг другу данные, предположив, что Г. С., отправившись с Афона пешком, сел на корабль в Комитиссе или в Иериссе и оттуда доплыл до Адрианополя.

Если уже на Афоне Г. С. в последние годы весьма прославился, то в Парории его известность достигла вершины: «Прибыв в Парорию, Григорий Синаит был как солнце, восходящее для живущих во тьме: он питал хлебом жизни тех, которые алкали спасения, и был неисчерпаемым источником в словах, в делах и в созерцании. Его знали в столице, во Фракии и в Македонии, в Болгарии, в области Дуная и в Сербии. Тогда пришли к нему бесчисленные избранные, желая напитаться от источника его вечно живых поучений, и были насыщены. Благодаря ему стала населенной безлюдная Парория, ибо число постриженных им в монашество все время возрастало. Он сделал своими учениками, с помощью поучений, изложенных в письмах, царей Андроника, Александра, Стефана и Александра. И так, благодаря добродетели и учению святого отца Григория Синаита, возросло число монахов в их странах и в их городах. Он построил также несколько монастырей в Парории, которые можно считать второй Святой Горой, приносящей радость спасения. При жизни наставника земля болгар стала монашеским градом» (*Kourilas, Halkin. P. 90-91*).

Сразу же по приезде он стал собирать вокруг себя монахов, приходивших в Парорию с целью присоединиться к его школе. Имеются важные свидетельства об этом из др. житийных текстов. Ромил, будучи насельником мон-ря Богородицы Одигитрии в Загоре, узнал о том, что «великий человек Божий», Г. С., основал мон-рь в Парории. С того момента он так хотел войти в его школу из любви к исихии, что «телом он был в Загоре, а душой был в пустыне Парории». Вскоре он смог осуществить свое желание и ушел в Парорию, где мон-рь еще только строился (*Halkin*. 1961. P. 119-120). Быстрота, с к-рой распространилось известие о поселении Г. С. в том месте, явствует также из Жития прп. Феодосия: «За короткий отрезок времени эта чрезвычайная новость облетела все места, его необычайная жизнь и его поведение были на устах у всех: тогда можно было видеть множество мужей, приходивших послушать его божественные поучения, как к некоему источнику, из которого истекает святая вода». Случай прп. Феодосия похож на историю прп. Ромила: монах мон-ря Богородицы Одигитрии узнал о приезде Г. С. в Парорию. «Как магнит притягивает железо», пишет агиограф, так эта новость привела прп. Феодосия в Парорию (*Златарски*. С. 13).

В Парории, где, вероятно, в то время не жили никакие др. монахи, Г. С. принялся за постройку келий. Жизнь монахов по-прежнему находилась в опасности из-за присутствия разбойников, опустошавших область. Поэтому Г. С. решил просить

помощи и защиты у болг. царя Иоанна Александра Асеня. С вмешательством государя судьба и сами масштабы мон-ря радикально изменились. В то время Г. С. направил к царю неск. учеников, среди к-рых был прп. Феодосий, с посланием, в к-ром, упомянув о своем вынужденном бегстве с Афона по причине тур. набегов, жаловался на вред и беспокойство, приносимые разбойниками. Царь выделил материалы для строительства центрального мон-ря, церкви и оборонительной башни и пожертвовал мон-рю множество владений (Житие. 17; *Златарски*. С. 14).

Сохранившиеся сведения о последних годах жизни Г. С. после окончания строительства мон-ря очень скудны, никакое др. внешнее воздействие, по видимости, более не смущало его покой. Известно только еще об одном вмешательстве по просьбе Г. С. царя Иоанна Александра для помощи мон-рю и о страхах, вызванных весной 1341 г. известием о том, что монголы Золотой Орды, к-рые готовились вторгнуться на визант. территорию, войдут в эту область - угроза была развеяна в течение неск. недель. По рассказам, посвященным нек-рым членам его школы (прп. Ромилу, прп. Феодосию), можно лишь догадываться, как действовал Г. С.- игумен мон-ря, преданный своей деятельности руководителя и духовного наставника, любящего и заботящегося об учениках. Только один отрывок, добавленный слав. переводчиком Жития Г. С., сообщает сведения о его обычаях: «Поскольку Григорий был истинным любителем исихии и из-за своей любви к

созерцательной жизни и желания жить в пустыне, он не находил для себя удобным пребывать все время в монастыре в общении с многочисленными монахами, так как это представляло помеху в стремлении к возлюбленной им исихии и восхождению к Богу. Поэтому он в одном очень уединенном месте выстроил келью, подходящую для исихии и в то же время не очень отдаленную от этого почтенного парорийского монастыря. Таким образом, когда желал, он удалялся из монастыря и там упражнялся в исихии, беседуя с Богом».

Слав. переводчик сообщает также о последних минутах жизни и о смерти Г. С. Святой, зная за неск. дней, что приближается час его кончины, сопровождаемый учеником, ушел в свою отдаленную келью. После того как он на протяжении 3 дней боролся с демонскими нападениями, Божественное вмешательство освободило его: «Тогда он ласково подозвал ученика. Когда тот подошел, увидел - о чудо! - его лицо стало сияющим, радостным и отличным от лиц других людей. Он посмотрел на ученика с нежностью и с радостной улыбкой сказал: «Видишь, сын мой, сила Божия сошла, изгнала злых духов и нас избавила от их искушений. Теперь хочу, чтобы ты знал вот еще что: как я узнал из Божественного видения, скоро я оставляю этот мир и пойду к Богу, зовущему меня идти в горний Иерусалим»». Вскоре после этого он умер.

День кончины Г. С. (27 нояб.) упомянут в Синаксаре, однако год не указан ни в каком источнике (1346 - гипотеза, высказанная в XIX в., в посл. перешедшая в уверенность (Леонид (Кавелин), архим. Из истории юго-славянского монашества XIV ст. // ДЧ. 1871. Ч. 1. С. 353. Примеч. 1; PLP, N 4601; Γόνης. 1980. Σ. 55)). Предположение, что Г. С. умер за 8 лет до разрушения мон-рей Парории, имевшего место ок. 1355 г., т. е. в 1347 г. (Γόνης. 1980. Σ. 54-55), также не основано ни на каком источнике и уже опровергнуто с помощью тщательной реконструкции истории мон-ря после смерти основателя. Г. С. умер после весны 1341 г., о чем известно из «Похвалы Григорию Паламе» (в те годы Давид Дисипат жил у него в Парории - Τοάμης. Σ. 492). Житие Феодосия позволяет установить точную раннюю временную границу. Немногим позже смерти учителя прп. Феодосий отправился в Сливен, а потом на Афон, откуда бежал по причине нападения тур. пиратов. Затем он побывал в Фессалонике, Веррии, К-поле, Парории и снова в Сливене; задержался на нек-рое время в горах Емонската-Планина (ныне Еминска-Планина) близ Месемврии (ныне Несебыр); провел 3 года на горе близ мест. Кефаларево (ныне г. Килифарево), приблизительно в 13, 5 км от Тырнова. Наконец, он принял участие в Соборе, проводившемся в этом городе в 1350 г. против еретиков, возглавляемых Кириллом Мбосотасом (Μποσωτᾶς // PLP, N 19762). Исходя из этих сообщений, дату смерти Г. С. следует отнести на 3 года ранее 1350 г., т. е. прежде 1347 г. Т. о., дата

смерти Г. С. должна быть расположена между 1341 и 1347 гг., с большей вероятностью в конце этого временного отрезка.

Сочинения

Большая часть писаний Г. С. была опубликована в издании

«Добротолубия», выполненном в XVIII в.

прп. *Никодимом Святогорцем* и свт. *Макарием*

Нотарой, митр. Коринфским. Критического текста

нет (один экземпляр подготовленных к изданию Х. Ф.

Байером в 1985 сочинений Г. С., остался

неопубликован, находится в Ин-те византистики и

неоэллинистики (Institut für Byzantinistik und

Neogräzistik) Венского ун-та).

1. Наиболее обширное произведение, «Главы,

расположенные акростихами» («Главы весьма

полезные о заповедях...») (Κεφάλαια δι' ἀκροστιχίδος

(Κεφάλαια πάνυ ὠφέλιμα περὶ ἐντολῶν...), Capita valde

utilia per acrostichidem; далее: Cap. acrostich.),

состоит из 137 глав разного объема. Как указывает

акростих (Λόγοι διάφοροι περὶ ἐντολῶν, δογμάτων,

ἀπειλῶν καὶ ἐπαγγελιῶν, ἔτι δὲ καὶ περὶ λογισμῶν καὶ

παθῶν καὶ ἀρετῶν, ἔτι δὲ καὶ περὶ ἡσυχίας καὶ προσευχῆς,

ᾧ ἡ ἀκροστιχὶς ἦδε), они посвящены 9 главным темам,

к-рые излагаются согласно догматам и заповедям, и

повествуют об этапах духовно-аскетического пути,

борьбе с помыслами и со страстями, а также о

добродетели, исихии и молитве. Разбивка на темы в

разных разделах не строгая, тем не менее

распознаются нек-рые «центры», напр. указания

монахам-исихастам об аскетическом режиме (главы 99-102).

2. «Иные главы» (Ἔτερα κεφάλαια, *Alia capita*; далее: *Al. cap.*), своего рода добавление к предыдущему сочинению (см.: *Balfour*. 1982. P. 95). В издании «Добротолюбия» эта работа состоит из 7 глав, но в рукописях она более пространна и составлена из 12 глав (см.: *Hisamatsu*. 1994. P. 61, к-рый резюмирует наблюдения Байера). Нет полной уверенности, что все главы принадлежат перу Г. С. Возможно, последние 2 главы (11-я и 12-я) в действительности являются работой его ученика. Нек-рые из этих глав, изначально не пронумерованные, имеют заглавие, говорящее о теме главы. Темы глав самые разные: подражание Христу (1-3), исступление, вызванное страстями и благое исступление (4-5), искушения, приходящие во сне (6), 7 видов милостыни (7), рассудительность (8), Пресв. Троица (9), христология (10), ложный подход к аскетическому подвигу (11), послушание и смирение (12).

В Житии свт. Каллиста сообщается, как Г. С. в Парории в 1327 г. после нападения, совершенного мон. Лукой, «написал для его пользы 150 глав трезвения, наполненных деланием и созерцанием». Число глав, указанное агиографом, позволяет установить данное сочинение: явно имеются в виду 137 «Глав, расположенных акростихами», за к-рыми следуют 12 «Иных глав». Поскольку пребывание Г. С. в Парории было тогда весьма кратким, ясно, что «Главы...» не были написаны им по тому случаю, но

еще раньше. Он же поэтому ограничился тем, что посвятил 1 экземпляр мон. Луке. Следов., в 1327 г. Г. С. уже написал свой главный труд и «добавочные» главы.

3. Произведение «О действиях благодати, происходящих от молитвы, и о признаках прелести» («Обстоятельное рассуждение о безмолвии и молитве») (Προοίμιον περὶ τῶν ἐνεργειῶν τῆς χάριτος, τῶν ἐκ τῆς προσευχῆς γινομένων, καὶ τῶν ἐκ τῆς πλάνης ἰδιωμάτων (Εἶδησις ἀκριβῆς περὶ ἡσυχίας καὶ προσευχῆς, Accurata dissertatio de quiete et oratione); далее: De quiet. et orat.), разбито на 10 глав разного объема и адресовано монаху по имени Лонгин, к-рый идентифицируется с одноименным учеником Г. С., упоминаемым в Житии свт. Каллиста среди тех, кто следовали за преподобным до начала его пребывания на Св. Горе (Житие. 13). Можно предположить, т. о., что работа была написана Г. С. в течение его 1-го пребывания на Афоне, между 1310 и 1326 гг. Г. С. сначала говорит о необходимости вновь обрести действие благодати Крещения (1-2), а затем излагает (3), каким образом ее обрести. Этот способ состоит в практическом применении заповедей и в упражнении в молитве. В главах 8-10 преподобный рассуждает о действии благодати, прелести, об их признаках и последствиях.

4. «Краткое рассуждение о безмолвии» (Εἶδησις μικρὰ περὶ ἡσυχίας; далее: De quiet.), в 15 главах, как следует из предисловия, составлено Г. С. по просьбе

знакомого монаха (*Balfour*. 1982. P. 98). Данные, сообщаемые рукописями об имени адресата, являются на первый взгляд противоречивыми: некоторые из них указывают некоего Иоакима (ms. Oхон. Vodl. Vaross. gr. 81, см.: *Balfour*. 1982. P. 99), личность совершенно неизвестную (PLP, N 92121), др.- на имя исихаста Нифонта из Вулевтирий (PLP, N 20659; mss. Paris, suppl. gr. 64; Meteor. Metamorph. 197 (BeesM I, 222. n° 34); Athon. Iberon 506 (4626)). Вулевтирии были зависимы от Великой Лавры и находились в области, близкой к некоторым из пустыней Г. С. (*Rigo*. La vita e le opere. P. 603. Not. 63). Можно полагать, что эта работа была написана Г. С. прежде его окончательного отъезда с Афона, т. е. прежде 1331-1334 гг. 2 имени представляют собой не столько возможную случайность в традиции текста, сколько интересное свидетельство двойного посвящения одного и того же труда. Вероятно, преподобный написал сначала «Краткое известие» по просьбе мон. Иоакима; затем, когда его попросил об этом же мон. Нифонт, он ограничился изменением посвящения, оставив без изменения само произведение. С др. стороны, обыкновение Г. С. вновь посвящать уже прежде и с др. намерением написанный труд известно из случая с «Главами, расположенными акростихами», обращенными к мон. Луке.

Из одного места сочинения явствует, что адресатом был монах, проводивший полупустынный образ жизни в скиту вместе с неск. учениками. За вариантами названия следуют варианты разбивки

на главы. В нек-рых рукописях 1-я глава озаглавлена «Метод божественного действия и священной молитвы», в других - «О безмолвии и о двух видах молитвы». Издатель «Добротолюбия» принял последнее заглавие (Περὶ ἡσυχίας καὶ περὶ τῶν δύο τρόπων τῆς προσευχῆς, De quietudine et duobus orationis modis). «Краткое рассуждение» повествует о технике молитвы, о псалмопении и о др. аскетических практиках, о чтении и о прелести. Можно заключить, что речь идет о кратком изложении разных практик духовно-аскетического распорядка, написанном по просьбе адресата.

5. «Главы о молитве» (Κεφάλαια περὶ προσευχῆς; далее: De orat.), написаны для старца-монаха из общежительного мон-ря, к-рый просил у Г. С. «аскетическое правило». 8 глав предваряются заглавиями, указывающими тему: «Как исихаст должен сидеть во время молитвы и не должен сразу подниматься (на ноги)»; «Как должно говорить молитву»; «Как владеть умом во время молитвы»; «Как должно изгонять помыслы»; «Как должно петь псалмы»; «Как должно принимать пищу»; «Об обольщении и о разных предметах»; «Вопрос: Что мы должны делать, когда демон превращается в ангела света и вводит в заблуждение человека?» В сочинении последовательно даются советы по технике молитвы, указания о псалмопении, о разных видах аскетического делания и, наконец, приводится описание признаков и последствий дьявольского обольщения. Издатель «Добротолюбия»

принял название 1-й главы (Περὶ τοῦ πῶς δεῖ καθέζεσθαι τὸν ἡσυχάζοντα εἰς τὴν εὐχήν) как название всего сочинения.

6. «Слово на Преображение Господа нашего Иисуса Христа» (Λόγος εἰς τὴν ἁγίαν Μεταμόρφωσιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ; далее: Transf.), произнесено Г. С. перед монахами по случаю праздника Преображения. Текст показывает, что тема Фаворского света была в центре молитвенного внимания исихастских кругов еще прежде полемики о свете Преображения, возникшей во времена паламитских споров. Его интересно сравнить с др. гомилиями монашеского авторства, как, напр., прп. *Феодора Студита* (ВНГ, N 1998n), прп. *Неофита Затворника* (ВНГ, N 1996e), свт. *Феолипта*, митр. Филадельфийского (ВНГ, N 1985n). Но возобновление интереса к этому празднику и к свету Христа, преобразившегося на горе Фавор (Мф 17. 1-8; Мк 9. 2-10; Лк 9. 28-36), представляется признаком времени, проходит сквозь события, связанные с богословскими спорами эпохи. Явным тому доказательством является факт умножения именно в поздневизант. период гомилий, посвященных Преображению: из 50 греч. гомилий, посвященных этой теме, более трети восходит к периоду между кон. XIII и нач. XV в. (ВНГ, N 1974s - 2000e).

7. Трактат «О четырех иерархиях» (Περὶ τῶν τεσσάρων ἱεραρχιῶν), в 13 главах, написан под влиянием *«Ареопагитик»* (в особенности трактатов «О

Божественной иерархии» и «О церковной иерархии»), посвящен символическому смыслу монашеского звания, монашеской одежды и Евхаристии, создан, вероятно, в Парории (между 1331/34 и 1346; см.: *Rigo*. 2005).

Вопрос о подлинности добавочных глав в слав. переводах аскетических творений Г. С. остается открытым. Возможно, эти добавления к трудам, написанным ранее, суть доработки, выполненные самим Г. С. в Парории в последние годы жизни. Неожиданное разрушение мон-рей Парории повлекло, вероятно, исчезновение греч. оригинала нового «издания» его сочинений (*Tachiaos*. 1983. P. 128). Из всех греч. манускриптов монастырской б-ки сохранился, по-видимому, только Евангелиарий. Разрешение мн. проблем, относящихся к структуре, реальным масштабам, возможным переработкам и самому числу трудов Г. С. необходимо искать в их слав. версии, важность к-рой до сих пор еще не была достаточно подчеркнута.

К приписываемым сочинениям относятся нек-рые тексты, атрибутируемые Г. С. только в слав. рукописях и не имеющие греч. оригинала. Их подлинность может быть подвергнута сомнению или отвергнута. Вслед за работой «О действиях благодати и о признаках прелести» в слав. рукописях трудов Г. С. помещен краткий комментарий на Еф 6. 12, озаглавленный «Слово Григория Синаита на отрывок: «наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных»».

Этот текст цитируется также в сочинениях о молитве 2-й пол. XIII в. («О пользе хранения сердца» Никифора Уединенника, «Метод священной молитвы и внимания»), был уже прокомментирован Г. С. в его «Главах, расположенных акростихами» (Сар. acrostich. 122).

О нек-рых произведениях Г. С. известно лишь косвенно благодаря свидетельству агиографов. В Житии Максима Кавсокаливита митр. Феофана говорится, что, находясь в Парории, Г. С. «сделал своими учениками царей Андроника, Александра, Стефана и Александра с помощью удивительных поучений в письмах» (*Kourilas, Halkin*. P. 90).

Упомянутые государи - *Андроник III Палеолог* (1328-1341), Иоанн Александр Асень (1331-1371), *Стефан Душан* (1345-1355), Николае Александру Валашский (1338-1364). Однако никаких следов этих «дидаскалий» не сохранилось.

Известны основные темы еще одного письма, написанного царю Иоанну Александру. По причине нападений бандитов Г. С. попросил и получил помощь царя. В то время он послал к государю неск. учеников, через к-рых информировал его о сложившейся ситуации, о своем приходе в Парорию и об оставлении Афона из-за набегов тур. пиратов. Сообщение, переданное по этому случаю его учениками, было, несомненно, в виде письма. В свете этих сведений можно предполагать, что преподобный написал множество др. писем, о к-рых ничего не известно.

А. Риго

Литургические тексты, надписываемые именем Г. С.

В слав. традиции преподобному атрибутируется ряд гимнографических произведений (каноны, тропари троичны) и молитв.

Среди наиболее распространенных в рукописях - 3 канона Г. С.: Честному и Животворящему Кресту (4-го гласа, без акростиха, ирмос: **Сѡвѣрзѡ оустѡ моѡ: (или Мѡрѡ чермнагѡ пѣчинѡ: Крѣте всеснѡльне, ѡпашевъ похвалѡ);**), нач.: **Крѣте всеснѡльне, ѡпашевъ похвалѡ**);

«умиленный» (т. е. покаянный) ко Господу Иисусу Христу (5-го гласа, акростих: **Спасѣи ма, гдѣи ѣсе хрѣте, ѡкоже владнѣцѡ и владнаго**), ирмос: **Конѡ и всадника въ морѣ чермноѡ:**

нач.: **Исповѣдаю ти вѣже, всехъ оче, моѡ съгрѣшенѡ всѡ**); СВЯТЫМ

отцам, «в посте просиявшим» (т. е. канон всем

преподобным; 6-го гласа, акростих: **Пѣснь прѣимѣте**

недостѡйноѡ синанѡта, ирмос: **Волноѡ морскоѡ: Гѡвншасѡ**

деннѣца всю тварѣ просвѣщающе чедесѡ лѣчѡмн; переписчики слав.

рукописей иногда вставляли в канон тропари слав.

преподобным). Все 3 канона вместе содержатся в

рукописях Ath. Chil. № 342, между 1364 и 1374 г.,

Ath. Chil. № 87, 1408 г., и ГИМ. Син. № 470, XVI в.;

каноны Кресту и св. отцам содержатся вместе,

напр., в рукописи Ath. Chil. № 640, 1-я пол. XIV в.

(памятник представляет собой конволют - к

гимнографическому сборнику здесь приплетен

сборник аскетических творений Г. С.); каноны Кресту и покаянный - в рукописи Ath. Chil. № 171, 1580 г.; каноны покаянный и св. отцам - в рукописи РГБ. МДА. Фунд. № 142 (копия Псалтири митр. Киприана), 1-я четв. XV в. По отдельности эти каноны известны по мн. рукописям (напр., каноны Кресту (канон иногда выписывается вместе с акафистом Кресту) - по Vindob. Slav. № 92 и РГБ. Троиц. Осн. № 289, XVII в., и др.; покаянный - по ГРМ. Др./гр. № 15 (Каноник прп. Кирилла Белозерского), 1407 г., София. НБКМ. № 996, XVI в., Ath. Chil. № 96, 1-я треть XVII в., и Ath. Laur. Z-9, 1-я пол. XVII в., и др.; св. отцам - по РГБ. Троиц. Осн. № 265, XVI в. и др.). В совр. богослужебных книгах из указанных 3 канонов печатается лишь один - Честному и Животворящему Кресту (помещен в стандартные издания Каноника в составе службы Кресту); др. 2 канона не изданы. Греч. оригиналы канонов неизвестны, но переводной характер по крайней мере одного из них - св. отцам - с несомненностью устанавливается путем сопоставления обратного перевода первых слов тропарей с обратным переводом акростиха на греческий. Вероятно, каноны действительно принадлежат Г. С. - на это указывает их присутствие в рукописях Ath. Chil. № 87, 342 и 640, близких по дате написания к времени жизни Г. С. (причем, как уже отмечалось, последняя из этих рукописей не только содержит указанные каноны, но и сплетена вместе с рукописью подлинных сочинений Г. С.); среди сочинений Г. С. называли эти 3 канона автор

знаменитой «Bibliotheca Graeca» (Hamburg, 1718-1728; 2-е изд. (переработанное G. Ch. Harless): 1790-1811) Иоанн Фабриций и вслед за ним Г. Пападопулос (*Παπαδόπουλος Γ. Ἰ. Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς παρ' ἡμῖν ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς. Ἀθήναι, 1890. Σ. 268*) и архиеп. Филарет (Гумилевский) (*Филарет (Гумилевский). Песнопевцы. С. 357-359*). К 3 указанным канонам примыкают еще 3 - Божией Матери, 1, 2 и 3-го гласов (все не изданы). Они содержатся в 2 из 3 древнейших хиландарских рукописей канонов Г. С. (Ath. Chil. № 87 и 640; в № 87 - все 3 канона Божией Матери вместе с 3 рассмотренными канонами Г. С., в № 640 - один из канонов Божией Матери вместе с канонами Кресту и св. отцам); возможно, Г. С. действительно является автором и этих богородичных канонов. Обращает на себя внимание гласовая принадлежность канонов, атрибутируемых Г. С.: 6 канонов написаны на разные гласы в порядке их следования; т. о., нельзя исключить возможность того, что Г. С. был сознательно создан цикл канонов на разные гласы, хотя это будет всего лишь предположением. Вопрос об авторстве канона ангелу-хранителю 8-го гласа, атрибутируемого Г. С. в рукописи Ath. Chil. № 651, 1-я пол. XV в., пока остается открытым.



Житие прп. Григория Синаита. Фрагмент слав. рукописи. Сер. XV в. (РГБ. Троиц. № 186. Л. 1)

Творениями Г. С. точно не являются 2 канона всем святым, в к-рых имена святых перечисляются в порядке дней церковного года (согласно визант. стишным синаксарям; см.: *Darrouzès J. Les calendriers byzantins en vers // REB. 1958. Vol. 16. P. 59-84*). Оба канона написаны на 8-й глас и обычно атрибутируются не Г. С., а Григорию иноку, или Григорию монаху (рукописи Ath. Chil. № 352, 3-я четв. XVII в., Vindob. Slav. № 97, XVII-XVIII вв., и др.). Г. С. эти каноны приписаны (видимо, из-за их смешения с канонам Г. С. св. отцам) в рукописях Vindob. Slav. № 92 и № 90, XVII в. (в каждой из 2 рукописей выписано по одному канону). Канон всем святым в рукописи Vindob. Slav. № 92 - это слав. перевод канона визант. автора XIV в.; по мнению Э. Фольери - Григория Хиониада (см.: *Follieri E. Il calendario in forme di canone di Gregorio monaco // REB. 1966. Vol. 24. P. 115-152*); видимо, именно его др. слав. рукописи и называют Григорием монахом; а канон всем святым в рукописи Vindob. Slav. № 90, как доказал К. Ханник (опубликовавший слав. текст канона параллельно с его греч. оригиналом; см.: *Hannick Chr. Studien zu den griechischen und slavischen liturgischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek. W., 1972. S. 133-153*), есть творение Михаила монаха. Не принадлежит Г. С. и канон св. Параскеве Пятнице,

атрибутированный ему в рукописи София. НБКМ. № 307, XVI в.; согласно С. Кожухарову, этот канон является произведением одного из представителей тырновской книжной школы XIV в. (Кожухаров С. Тырновска (Евтимиева?) служба за св. Петка Епиватска // Он же. Проблеми на старобългарската поезия. София, 2004. Т. 1. С. 109-139).

Помимо канонов слав. богослужебные книги атрибутируют Г. С. цикл троичных тропарей на воскресной полунощнице и нек-рые молитвы келейного характера. Тропари на воскресной полунощнице (нач.: *Досто́йно е́сть ꙗ́кѡ вои́стинѣ, сла́вити тѣ бѣга*

сло́ва

; в слав. книгах обычно приводятся 7 тропарей, тогда как в греч. Орологии таких тропарей 4, причем со слав. совпадают только 2 из них), к-рые должны исполняться по троичном каноне вместо обычно завершающего др. молебные каноны «Досто́йно е́сть» (в греч. традиции как эти, так и подобные циклы тропарей для др. канонов называются не тропарями, а мегалинариями), атрибутируются Г. С. как во мн. рукописях XV-XVII вв., так и в печатных изданиях слав. богослужебных книг, вплоть до принятых ныне (см.: Октоих. Т. 1. С. 676); в греч. книгах тропари, однако, не имеют атрибуции. Молитвы,

атрибутируемые Г. С., - *Гдѣ оу́слыши мѣтвѣ мою:* (см., напр.: ГИМ. Син. № 470, XVI в., и Ath. Laur. Z-9, 1-я пол. XVII в.; текст молитвы может варьироваться, кроме Г. С. она иногда приписывается свт. Григорию

Двоеслову), *Гнѣ бѣ моѣ, ѿже прѣсла́внѣю мѣтерь свою ꙗ́внѣ е́си:* (см.

серб. и болг. рукопись XVI в. из б-ки Ф. Скорины в Лондоне - *Cleminson R. A Union Catalogue of Cyrillic Manuscripts in the British and Irish Collections. L., 1988, № 123*), Прѣстаа вѣще вѣце, госпоже миро, вблѣема ме многими грѣхопадѣнн (см., напр.: Ath. Laur. Z-9, 1-я пол. XVII в.)

и др.- в совр. печатные книги не входят.

В единичных рукописях встречаются целые последования, приписываемые (скорее всего ошибочно) Г. С.: «Правила въ лѣтнихъ дньехъ иже есть по Пасцѣ» (т. е. чин келейного правила для того времени года, какое начинается после Пасхи; рукопись Ath. Chil. № 651, 1-я пол. XV в.) и «Исповѣданіе инокомъ и инокинямъ» (т. е. чин исповеди, включая специально подобранные вопросы, для монахов и монахинь; ркп. ГИМ. Син. № 898, XVI в.), не изданы.

Диак. Михаил Желтов

Переводы на славянский язык

Практически все подлинные сочинения Г. С. (за исключением Слова на Преображение) были переведены на слав. язык еще в XIV в. Перевод некоторых был выполнен, вероятно, его учениками в монастырях Парории, возможно еще при жизни преподобного.

Старшие болг. и серб. списки аскетических сочинений Г. С. современны друг другу и датируются 2-й пол. XIV в.:

1. Болгарские - в составе т. н. «Ряпова сборника» (3-я четв. XIV в.; София, Б-ка АН Болгарии. № 80 - см.: *Кодов Х.* Опис на славяиските ръкописи в Библиотеката на Българската Академия на науките. София, 1969. С. 174-181); в составе Патерика 2-й пол. XIV в. (НБКМ. № 1036 - см.: *Стоянов М.*, *Кодов Хр.* Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. София, 1964. Т. 3. С. 231-239); Ath. Zogr. № 214 (аскетический сборник кон. XIV в.).

2. Сербские - в афонском сборнике мон-ря Ксенофонт (Кишинёв. ЦГА Респ. Молдова. Ф. Ново-Нямецкого мон-ря. Оп. 2. № 2 - *Овчинникова-Пелин В. С.* Сводный каталог молдавских рукописей, хранящихся в СССР: Коллекция Ново-Нямецкого мон-ря (XIV-XIX вв.). Кишинёв, 1989. С. 72-74), принадлежавшем прп. *Паусию (Величковскому)*; в рукописях Ath. Chil. № 456 (посл. четв. XIV в.) и № 640 (*Богдановић Д.* Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. Београд, 1978. С. 175, 221); Ath. Pantel. № 28 (1364) (*Tachiaos A.-E.* The Slavonic Manuscripts of S. Panteleimon Monastery (Rossikon) on Mount Athos. Los Ang., 1981. P. 77-78); Дечанского мон-ря (Сербия), № 75 (ок. 1370); ркп. мон-ря Печка Патриаршия (Сербия). № 90 (2-я четв. XIV в.; *Мошин В.* Рукописи Пећке патријаршије // *Старине Косова и Метохије.* Приштина, 1968-1971. Кн. 4-5. С. 116-117).

Переводы аскетических творений Г. С. помещались обычно в монашеских сборниках в следующем составе: «Главы с краегранесием, зело полезны» (кроме различий в неск. важных местах по

сравнению с греч. текстом, содержат 142 главы: помимо 137 глав главы 1-5 «Иных глав»; по редакции, числу и расположению глав большинство списков XIV-XV вв. идентичны), «Ведение известно о безмолвии и молитве», в 12 главах (из к-рых в греч. традиции известны 10); по списку ГИМ. Син. № 923 (172) С. Г. Вилинским издана 2-я глава: «О том, како подобает действовати молитву» // Вилинский С. Г. Послания Старца Артемия (XVI в.). Од., 1906. С. 415-416 [Прил.] (по этой же ркп. им приведены отрывки из «Глав с краегранесием» и «Главизн о безмолвии» - Там же. С. 200-201, 250, 335-337)), «О четырех священноначальствих» (в нек-рых списках присутствует неполный перевод; см. также: *Rigo*. 2005. Р. XXI) «Толк о еже яко несть наша брань к крови и плоти, и что есть брань, и кто воин, и всеоружество Божие» (толкование на Еф 6. 12; греч. оригинал неизвестен), «Главизны о безмолвии» (10 глав), «Сказание малое о безмолвии в главизнах 15», «Иные главы» (только главы 6-7: «О сонных искушениях» и «О еже како подобает възимати милостыню безмолвнику»).

На Русь сочинения Г. С. приходят через болг. посредство (вероятно, через Афон) в эпоху «второго южнославянского влияния», не позднее нач. XV в. В 2 монашеских сборниках идентичного состава нач. 10-х гг. XV в., сопровождающих Патерик Азбучный и Иерусалимский (РНБ. Погод. № 872; ЯМЗ. Инв. № 15479), содержатся «Толк о еже яко несть наша брань» и 142 «Главизны с краегранесием» (для 1-го кодекса не исключено создание его рус. писцом на

Афоне, 2-я рукопись, возможно, написана в Спасо-Преображенском мон-ре в Ярославле).

Практически современен им (1-я четв. XV в.) рус. сборник сочинений Г. С. (ГИМ. Син. № 923), созданный в каком-то крупном книгописном центре (описание см.: *Горский, Невоструев. Описание. Отд. 2. Ч. 2. С. 465-470, № 172*). Др. рус. списки XV в. - РГБ. Троиц. № 186 (1866) (этому списку в части сочинений Г. С. тождествен список РГБ. Троиц. № 748 (1647), XV в., принадлежавший, по всей видимости, старцу Паисию Ярославу), БАН. № 1261 (2-я четв. XV в. - *Срезневский В. И., Покровский Ф. И. Описание Рукописного отделения Библиотеки Императорской Академии Наук. СПб., 1915. Т. 2. С. 56-59*), РГБ. Рум. № 200, 1431 г.).

Позднее аскетические сочинения Г. С. получили достаточно широкое распространение в рус. монашеских сборниках XVI-XVIII вв., но их рукописная традиция остается недостаточно исследованной (некоторые наблюдения см.: *Прохоров Г. М. Келейная исихастская лит-ра (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сириянин, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в б-ке Троице-Сергиевой лавры с XIV по XVII в. // ТОДРА. 1974. Т. 28. С. 321-323; Прохоров Г. М. Келейная исихастская лит-ра (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сириянин, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в б-ке Кирилло-Белозерского мон-ря с XIV по XVII в. // Монастырская культура: Восток и Запад. СПб., 1999. С. 44-58; Tachiaos. 1983; см. также раздел*

«Почитание»). Наибольшее внимание к сочинениям Г. С. из рус. книжников проявил в кон. XV в. прп. *Нил Сорский*, активно использовавший их и в своей иноческой практике и в лит. творчестве (см.: *Прохоров Г. М. Нил Сорский // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. С. 137; Нил Сорский, Иннокентий Комельский*, прп. Сочинения / Изд. подгот.: Г. М. Прохоров. СПб., 2005). В XVI в. сочинения Г. С. вошли во состав ВМЧ под 11 февр. (ГИМ. Син. № 991, 179; см.: *Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. С. 464; ЧОИДР. 1886. Кн. 1. С. 119-141).

Г. о., переводы, сделанные во 2-й пол. XIV в., были распространены вплоть до XVIII в., когда прп. Паисием (Величковским) был осуществлен новый перевод на славянский сочинений Г. С., опубликованных в греч. «Добротолюбии» (1-е изд. в составе слав. «Добротолюбия» типографским способом в Москве в 1793).

М. М. Бернацкий, А. А. Турилов

Богословие

Г. С. раскрывал в своих творениях путь человека ко спасению, совершающийся через подвижнический образ жизни, устремленность к истинному предназначению - богоуподоблению, непосредственному богопознанию и богообщению. Исходя из этой задачи и выражая собственный глубокий духовный опыт, он создал синтез предшествовавшего святоотеческого учения об исихии, умной молитве, созерцании. Аскетические наставления неразрывно соединены у Г. С. с

догматическими положениями, к-рые взаимно дополняют друг друга,- тем самым выявляется теснейшая связь богословия с опытным богопознанием, укорененность мысли преподобного в церковном Предании.

Учение о человеке

Первозданный Адам, по учению Г. С., был сотворен по образу Троицадного Бога и во всем составе своей природы нес в себе печать совершенства «Триипостасной Единицы» (Сар. acrostich. 32), указывающей на нек-рую соотнесенность в бытии Божественном и человеческом, на точки соприкосновения, но не природ, а скорее личностного характера их существования (τῷ καθ' ὑπαρξίν τρόπῳ - Transf. 20). Образ Божий в человеке Г. С. усматривал в троичной природе его души (Сар. acrostich. 31). Утверждая, что человек «сущностно и по ипостаси обладает умом, словом и духом, тождественными по природе и нераздельными» (οὐσιωδῶς καθ' ὑπόστασιν νοῦν καὶ λόγον καὶ πνεῦμα ὁμοφυῆ τε καὶ ἀδιαίρετα κέκτηται ὁ ἄνθρωπος - Transf. 20), Г. С. раскрывал соотношение и взаимодействие этих трех составляющих разумной природы человека: «Слово произносится и говорится посредством голоса, а ум [обнаруживает себя] через слово» (διὰ τῆς φωνῆς τὸν λόγον καὶ διὰ τοῦ λόγου τὸν νοῦν... ἐκφωνοῦμενον καὶ λεγόμενον), к-рое «по природе содержит [в себе] рождающий его ум», к-рый в свою очередь «обладает природно открывающим его словом» (ἔχει... ὁ λόγος φυσικῶς τὸν αὐτὸν γεννῶντα νοῦν

καὶ νοῦς φυσικῶς τὸν αὐτὸν ἀποκαλύπτοντα λόγος - Ibid. 19).

Такая взаимообусловленность ума, слова и духа, иногда обозначаемого Г. С. термином ἡ φωνή (голос, звучание), объясняется тождественностью и единством их природы, притом что каждое из них сохраняет самостоятельное бытие в неслитном сопряжении с двумя остальными. Так, «голос, всегда сопутствуя слову, являет действие слова и принадлежит слову и именуется живой и выявляющей энергией слова» (ἐνέργεια τοῦ λόγου ζωτικὴ τε καὶ ἐκφαντικὴ), к-рая «не [исходит] из слова вовне (οὐκ ἐξ αὐτοῦ), но [пребывает] по сущности ипостасной и самосущной» (κατ' οὐσίαν ὑποστατικὴ καὶ καθ' αὐτὴν ὑφεστῶσα - Ibidem).

В теле, как и в душе, Г. С. различал «троичное и единое устройство, украшенное седмеричным и двойственным числами, арифметически означающими время и природу» (Сар. acrostich. 80). В силу того что душа и тело составляют единого человека и благодаря этому обладают таинственным двойственным бытием в форме неслитного сосуществования (τῆς συνυπάρξεως - Ibid. 81), и в теле отображаются и проявляются свойства души, а именно: дух, слово и ум, как бы принадлежащие собственно телу. Поскольку существование тела описывается законами времени и пространства, оно носит в себе их символическое числовое обозначение: число 7 обнимает весь период тварного

становления и соответствует 6 дням творения и всей истории человечества до конца времен, а число 2 обозначает сложность природы тела, состоящего из разных элементов, что и обуславливает его становление или изменение во времени в отличие от простой и неизменяемой природы души.

Первозданный человек сохранял телесное нетление, внешним выражением к-рого было отсутствие в теле влаги и тяжеловесности (Ibid. 46). Его память отличалась неделимой простотой (Ibid. 60) и способностью чисто созерцать предметы естественные и Божественные (Ibid. 98).

Грехопадение первого человека в раю повлекло за собой обоюдную деградацию его разумной природы - нравственную и онтологическую. Человек, сотворенный «не без преклонности ко злу, однако и не с преклонностью», злоупотребил богодарованной свободой в пользу неверности Богу и, воспользовавшись «силой волевого стремления (τῆς θελητικῆς ἐξέως), изменился [отрицательно]» (Ibid. 8, 75), утратил власть над своей природой и как следствие - лишился в какой-то степени как свободы, так и наименования существа разумного: «Быть до некоторой степени разумным или сделаться чистым и нетленным по природе, как было прежде, невозможно [теперь человеку] вследствие господства [над чистотой] чувственных неразумных навыков, а [над нетлением] - состояния раствления плоти» (Ibid. 1).

Отъятие благодати по вине первозданного Адама не замедлило разрушительно сказаться на его природе, стоявшей на рубеже бессмертия и тления, лишь стремившейся к «непреложности» совершенства, но не имевшей еще окончательного «постоянства» (Ibid. 8) в добре и неподвижности ко злу. В природе тела, прежде «непостижимого в образовании состава своего» (Ibid. 80), вслед. лишения благодати со всей силой проявилось «тление» (ἡ φθορά) и «разложение» (Ibid. 1, 9) на стихии, стремление к распаду и уничтожению. Однако телесная смерть стала лишь следствием т. н. первой смерти - смерти разумной души «овдовевшего в отчуждении от Бога» человека (Ibid. 12). В грехопадении таинственная и непостижимая природа разумной души, в к-рой «благодать Духа» пребывала прежде как иная «живая душа» (Ibid. 86), подверглась несвойственным и противоестественным для нее приращениям в виде страстей: «Орудие зла - непослушание... извратило все силы души, ослабив ее природные влечения к добродетели» (Ibid. 61). Некогда бесстрастная душа и нетленное тело в результате греховного самоопределения воли «растлились и сорастворились по естественному закону объединения и влияния друг на друга» (Ibid. 82). «Вслед за преслушанием, когда [человек] подпал тлению и плотской грубости (τῆ παχύτητι) бессловесных животных, тогда по необходимости в нем зародились раздражительность и плотская страсть» (Ibid. 81). Человеческий ум, однажды склонившись на прилог (ἡ προοβολή - Ibid. 64) змия, с тех пор утратил власть над собственным

сердцем и отлучен от «таинственного священнодействия» (Ibid. 112) на нем Богу. Он отведен в плен безблагодатного чувственного познания и восприятия мира, множественность впечатлений к-рого дробит некогда единовидную память ума и наполняет его множеством мыслей (αἱ ἔννοιαί), в т. ч. поднимающихся из сердца греховных помыслов (οἱ λογισμοί). Сила ума вопреки своему природному назначению неразделенного созерцания Божественной природы стала рассеиваться в тварных предметах (Ibid. 68; De quiet. 1; De orat. 3). «Начало и причина мыслей кроются в разделении грехом единичной и простой памяти, которая [этим] уничтожила [непрерывное] воспоминание о Божестве и, образовавшись из простой в сложную, из одновидной в разновидную, обрекла себя на гибель своими собственными силами» (Cap. acrostich. 60). Утратив разумную цельность, человек устремился к небытию, увлекаемый законом греха (Ibid. 62).

Учение о Св. Троице и Ее участии в спасении человека

Выражая общецерковное представление, Г. С. считал основанием Православия «чистое созерцание и знание двух догматов веры, то есть Троицы и Двоицы» (Cap. acrostich. 26). Троица созерцается и познается как неслитная и нераздельная Единица, простая и несложная (Ibid. 26). Двоица же познается через «исповедание во Христе двух естеств в одном Лице, то есть Единого Сына прежде Воплощения и

по Воплощении в двух природах и волях - божественной и человеческой - неслитно прославляемого» (Ibidem). Евангельские слова о жизни вечной Г. С. предлагал понимать следующим образом: ««Да знают Тебя, единого истинного Бога», в трех Лицах и «посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин 17. 3) в двух естествах» (Сар. acrostich. 32).

Стремление подчеркнуть внутр. связь 2 главных догматов правосл. веры - отличительная особенность богословия Г. С. В Слове на Преображение преподобный в 3 учениках Господа на горе Фавор усматривает символ Св. Троицы (σύμβολον τῆς Τριάδος), а в 2 пророках, Моисее и Илии, - образ домостроительства единого Христа, двойственного по природе (τύπος τῆς οἰκονομίας τοῦ νὸς καὶ διπλοῦ τὴν φύσιν Χριστοῦ - Transf. 15). С др. стороны, Г. С. в тех же пророках, предстоящих Христу, вместе с Ним созерцательно усматривал Троицу (Ibid. 10). Таким соположением прообразов, по мысли Г. С., Господь «соединяет, являет и созидает» 2 догмата веры (συνάψας καὶ δείξας καὶ ποιήσας τὰ δόγματα - Ibid. 15). Делая акцент на связи обоих догматов, Г. С. намеренно употреблял терминологию вероопределения Вселенского IV Собора, относящуюся к христологии, для описания отношений Сына и Отца: Отец пребывает в Сыне неизменно, неслиянно, нераздельно, непреложно (ἀπαράλλακτως, ἀσυχύτως, ἀχωρίστως, ἀτρέπτως - Ibid. 18).

Учение о Едином Боге в Трех Лицах составляет предмет «веры и якорь надежды», потому что знание

Единого Бога есть «корень бессмертия», а постижение силы Триипостасной Единицы есть «всецелая правда» (Ibidem). Основные и непреложные свойства Триединого Бога - рожденность, нерожденность и исхождение (Ibid. 27). Вслед за прп. *Иоанном Дамаскином* Г. С. называл Отца нерожденным и безначальным, Сына - рожденным и собезначальным, Св. Духа - исходящим от Отца и подаваемым через соприисносущного Сына (Ibidem). В Слове на Преображение Г. С. говорил как бы от имени Бога Отца: «Сын во Мне [пребывает] единично, а Я в Нем - троично: первое - по причине восприятия [человеческой природы], второе - по причине Божественного бытия» (Transf. 18). «Он просиявает во Мне, постигаемый единично... Я воссияю в Нем, познаваемый в Троице. Он всецело во Мне [пребывает] непреложно, и вне Меня - без истечения, и со Мной - вне времени. Но Он не после Меня, и не было иного Бога и Сына помимо Меня или прежде Меня. Он всегда в полноте [пребывает] во Мне и в Себе Самом неделимо, и Я весь в Нем [пребываю] и Сам в Себе бесстрастно и нераздельно. И Мой Дух в полноте из Меня [исходит] и в Нем [почивает] и [вновь] во Мне [пребывает] и Сам по Себе несказанно» (Ibidem). Следуя древней традиции применения в троичном богословии тварных аналогий, Г. С. предлагал антропологическую аналогию - трехсоставность человеческой души: поскольку в человеке есть ум, слово и дух, существующие друг в друге и самостоятельно, при этом ум не отделен от слова и слово - от духа, так что

ум говорит словесно и слово выражается с помощью души, то в силу этого человек носит «неясный образ невыразимой, первообразной Троицы», «обнаруживая этим свое творение по образу Божию» (Ibid. 31). «Ум - Отец. Слово - Сын, Дух же Святой - подлинно Дух, как учат образно богоносные отцы, развивающие догматическое учение о Святой Пресущественной и Преестественной Троице» (Ibid. 32).

Богословствуя о Троичности Бога, Г. С. говорил о сущности Божией - неприступной, нестерпимой и непостижимой для твари (τὸ ἄσπεκτον καὶ ἀπρόσιτον τῆς μακαρίας οὐσίας αὐτοῦ; ἡ οὐσία αὐτοῦ ἀκατάληπτος - Transf. 4, 25), т. о., исповедуя в русле общецерковного Предания совершенную несообщимость существа Божия, абсолютную тайну божественной сущности, к-рая не может быть сравнима с чем-либо тварным (Сар. acrostich. 29), превосходит силу познания разумных существ и сами человеческие представления о бытии, сущности и Божестве. Высочайший и сверхсущий Бог (ὑψιστος καὶ ὑπερούσιος - Transf. 27) превышает хвалу, Божество и самую сущность (τὸν ὑπερῦμνητον καὶ ὑπέρθρον καὶ ὑπερούσιον - Ibid. 26) и пребывает в неприступном свете (ἐν τῷ ἀπρόσιτῳ φωτί - Ibid. 8). Г. С. различал в Боге его неприступную сверхсущность и сообщимую энергию, к-рая обнаруживается в том, что, оставаясь недоступным по существу, Бог весь пребывает и в нас и повсюду одновременно, исходит и приходит несказанно, невыразимо и богоприлично (ὅλος ἐν ἡμῖν ἐστι καὶ πανταχοῦ, καὶ πορεύεται ἀρρήτως

καὶ ἔρχεται, ὅπερ ἐστὶν ἐνεργείας δηλωτικὸν... ἀφράστως καὶ θεοπρεπῶς - Ibid. 21). Исповедуя «единое действие Отца, Сына и Святого Духа» (Сар. acrostich. 113), Г. С. сближал понятия природы и энергии как причины и ее вневременного следствия. Энергия есть естественная деятельность природы, движение божественной природы, через к-рое творение получает бытие во времени и становится причастным Богу. Как принадлежность природы и сущности энергия имеет отношение также и к ипостаси. Поскольку любая природа существует исключительно в ипостаси, к-рая является субъектом природного действия, то соответственно энергия может быть названа как природной, так и ипостасной (φυσικῶς καὶ καθ' ὑπόστασιν - Transf. 19). Божественная энергия также относится к природе Божества и трем Лицам Св. Троицы. Существовая в Боге не самоипостасно, т. е. как отдельная ипостась, а в Ипостасях Отца, Сына и Св. Духа, т. е. воипостазировано, и, как непреходящий атрибут Божества, является нетварной и вечной. Энергия, или благодать, будучи сообщаемая творению, составляет основу бытия твари и благобытия разумных существ, что в последнем случае означает теснейшее участие в Боге и познание Его. «Благодатью мы ближайшим образом познаем Отца в Сыне по природе и сущности, в Отце - Сына, как в Своей Причине, и Духа - по исхождению» (Ibidem).

Тварный мир, вызванный из небытия и содержимый в бытии могущественным творческим «да будет»

(Быт 1. 3), несет на себе печать единого действия Триипостасного Божества, сокровенно промышляющего о мире и хранящего тварь в пределах естества и законов ее природы.

«Беспредельный Бог всем познается и постигается тройственно. Он все содержит и о всем промышляет через Сына во Святом Духе. И нет ни одного [Лица Св. Троицы], Которое бы вне или отдельно от других [Лиц] где-либо мыслилось, называлось и исповедовалось» (Сар. acrostich. 30). «Ибо единая благодать Отца, наполняющего [все] через Сына в Духе Святом, и едино Божество и Един Бог, поклоняемый в Отце, Сыне и Святом Духе» (Transf. 20). Совместное действие и участие трех Лиц Св. Троицы имело место не только при сотворении мира тварных существ, но продолжается и поныне в многообразном промыслительном смотре о мире и о спасении отпавшего от Бога человека (Ibid. 10).

Как Началу, Источнику и Причине Божественных Ипостасей Сына и Духа (ἡ Ἀρχή, ἡ Πηγή, ἡ Αἰτία - Ibid. 18) Богу Отцу принадлежит понимаемое богоприлично (Ibid. 21) первенство в домостроительстве спасения человека, к-рое выражается в законотворящем действии Бога Отца (Ibid. 8), изъявляющего благоволение к падшему человеку и благословляющего Своего Единородного Сына на жертвенное служение миру. Божественное волеизъявление о спасении человека совершилось в недрах Божества вневременно, прежде бытия самой твари, и составило домостроительный замысел, или

совет, Отца, Сына и Св. Духа (Ibid. 22). По исполнении времен Божественное Слово и Сын Божий «должным образом» пришел в мир ради спасения мира: будучи совершенно прост по божеству, Он допустил сложность в Себе, приняв телесные очертания действием благодати Св. Духа (προῆλθεν καιροῖς ἰδίοις ἐπ' ἐσχάτων εἰς τὴν ἡμῶν σωτηρίαν, συνετέθη ἐν αὐτῷ πλαστουργηθεὶς ἐν Πνεύματι, ὁ εἰς ἅπαν ἀπλοῦς - Ibid. 22). В таинстве Боговоплощения Св. Троица непостижимо разделилась во Христе, однако без прибавления для Себя Самой, дабы не стала Троица четверицей вслед. воплощения Слова (Τριάς ἐν Χριστῷ διαιρεῖται δίχα προσλήψεως... ἵνα μὴ εἴη τετράς ἡ Τριάς διὰ τὴν τοῦ Υἱοῦ σάρκωσιν - Ibid. 20). Разделение во Христе св. отец усматривал как в способе бытия, так и в отношении сущности (τὸ μὲν... τῷ καθ' ὑπαρξιν τρόπῳ, τὸ δὲ τῷ κατ' οὐσίαν λόγῳ - Ibidem). Здесь его терминология восходит к христологии прп. Максима Исповедника и к троичному богословию великих каппадокийцев, у которых под понятием τῷ καθ' ὑπαρξιν τρόπῳ подразумевается ипостасное бытие в Боге, а термином τῷ κατ' οὐσίαν λόγῳ обозначается бытие сущностное или сущность Божия. Эта устоявшаяся терминология, вначале примененная в триадологии, употребляется Г. С. в связи с учением о Воплощении. Вторая Ипостась Св. Троицы в воплощении стала тем, чем не была раньше, т. е. человеком, перенеся собственный, Божественный способ существования (τῷ καθ' ὑπαρξιν τρόπῳ) на воспринятую тварную человеческую природу. При этом последняя получила

бытие не в собственной ипостаси, а в Ипостаси Сына Божия, не только не привнеся четверицу лица в Св. Троицу, но и сохранив природное отличие от божественной сущности (τῷ κατ' οὐσίαν λόγῳ), так что во Христе вся полнота Божества воссияла телесно (Ibid. 18).

Благоволением Отца Сын Божий - подлинный Образ Отеческой Ипостаси и сияние Его славы (ὁ χαρακτήρ τῆς ἐμῆς ὑποστάσεως, τὸ ἀπαύγασμα τῆς ἐμῆς δόξης), неизменное отображение сверхсущности Отца, Его воипостасная Премудрость и Сила (ἡ ἀπαράλλακτος τῆς ἐμῆς ὑπερουσιότητος εἰκὼν... ἡ ἐνυπόστατος ἐμὴ σοφία καὶ δύναμις - Ibidem), неприступный Отчий Свет (τὸ ἄδυτον... πατρικὸν φῶς - Ibid. 27), пребывавший от века в Отческом лоне (ἐν τῷ πατρικῷ μένει κόλπῳ - Ibid. 21), «из чрева прежде денницы» (Пс 109. 3) рождающийся от сущности Отца (ὁ ἐκ γαστρὸς πρὸ σοφόρου τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας γεννηθεὶς - Transf. 23), - приобретает очертания, облакаясь в тело, воспринимает вещественную грубость и становится плотью непостижимо, соделывая Своим принадлежащее человеку (Ibidem), т. е. человеческую природу в ее полноте, к-рую Г. С. называл также человеческим смешением (τὸ φύραμα - Ibid. 24). Пребывая по воплощении в двух природах, Один и Тот же Сын и Христос становится истинным Посредником между Св. Троицей и отпавшим от Нее человечеством (αὐτὸς Τριάδος καὶ ἡμῶν μεσίτης... γενόμενος - Ibid. 15), будучи, по слову ап. Павла, Наполняющим «все во всем» (τὰ πάντα ἐν πᾶσι - Ibidem;

Еф 1. 23), т. е. источником возрождения всей твари и благодатного обновления человека.



Прп. Григорий Синаит. Икона. 1988 г.

Если домостроительство Второй Ипостаси Св. Троицы ознаменовалось Ее воплощением и избавлением человечества от власти греха, тления и смерти, то действие Св. Духа в икономии спасения заключается в нравственном усовершеннии уверовавших во Христа, в усвоении им плодов спасения, в руководстве к достижению ими совершенного образа во Христе, в возведении их к благодатному единению и познанию Бога на началах свободного содействия, или синергии. Св. Дух, присутствие Которого в Церкви Г. С. называет переходом от собственно домостроительства к богословию (ἐκ τῆς οἰκονομίας ἐπὶ τὴν θεολογίαν - Transf. 1), был преподан св. апостолам по обетованию Христа в день Пятидесятницы, сошел на них в огне (ἐπιδημήσας ὁ Παράκλητος ἐν πυρί - Ibid. 24), произвел благодатное очищение и удостоил их общения Божественного сияния (Ibid. 6). Хранящих верность Богу исполнением Его заповедей Св. Дух

преисполняет Своими дарами и сообщает «ведение истины... в благодатном чувстве ее» (Сар. acrostich. 3). Таковые обильно насыщаются во Христе чистым разумным молоком материнской благодати (Ibid. 3) и, подобно древним царям и первосвященникам, «истинно помазуются в новой благодати Духа» (Ibid. 133). Напротив, каждый, кто по крещении не сохранил в себе «обновление Духа» (Ibid. 42), ниспав из этого второго достоинства «за неверие и беспечность» (Ibid. 4), становится «чуждым благодати и непросвещенным Святым Духом... пребывает неоживленным действием и движением благодати, как неспособный к ее принятию» (Ibid. 129). Ибо «Дух Христов, весь пребывая во всех членах Христовых неслитно ($\alpha\mu\iota\upsilon\omega\varsigma$) и действуя, оживотворяет те из них, которые в состоянии быть участниками [благодатной] жизни», впрочем, «по немощи разобщившихся с Ним удерживает, как собственные члены», но безжизненные, бесчувственные, мертвые и неподвижные вслед. душевного омертвления (Ibidem). Человеколюбиво удерживая отпавших, Господь воспитывает их жезлом и палицей (Пс 22. 4), т. е., по объяснению Г. С., судом и промыслом. Суд наказывает, но «когда мы полностью окажемся под промыслом, избежим нынешнего и будущего суда» (Transf. 16).

Все Лица Св. Троицы участвуют в спасении человека, Каждое особенным, свойственным Ему образом, но в едином благодатном действии, так что «никто не приходит к Отцу, кроме как через Сына и

Духа. И никто не приходит к Сыну, кроме как через Отца и Духа, как Он возвестил (Ин 14. 6); и никто не может видеть и знать Отца, если... не Сын откроет Его в Духе тем, кому, согласно достоинству, Сам изволит» (Transf. 18).

Аскетика

В русле предшествующего церковного аскетического Предания (*Евагрий Понтийский*, прп. *Никита Стифат* и др.) Г. С. различал 2 этапа подвижнической жизни - делание (πραξις) и созерцание (θεωρία) (Cap. acrostich. 127). 1-й посвящен цели очищения человека от страстей посредством «невидимой брани» с ними и достижения бесстрастия, или чистоты сердца (Ibid. 111; De quiet. et orat. 2); 2-й - именуется также просвещением, т. е. мистическим состоянием соединения с Богом и одновременного созерцания или познания Его (Cap. acrostich. 23, 26, 57, 111, 130). 2 этапам аскетического подвига соответствуют 3 ступени духовного совершенствования: очищение сердца, просвещение ума и собственно совершенство, или «воскресение» (De quiet. et orat. 2). На эти ступени подвижник восходит не в результате личных усилий и аскетических упражнений, а в результате возрождающего воздействия на него Божественной благодати (Cap. acrostich. 42). Духовное возрождение падшего человека, по мысли Г. С., должно представлять собой последовательное и непрерывное усвоение духовных «возрастов Христа» (Ibid. 55, 56). «Всякий крещенный во Христа должен

достигать всех Христовых возрастов, потому что он уже предвосхитил их силу и посредством заповедей может их найти и усвоить. Зачатие [в жизни христианина] есть залог Духа. Рождение - действие радости, крещение - очищающая сила огня Духа, преображение - созерцание божественного Света, распятие - умерщвление всего [греховного], погребение - сохранение в сердце ревности по Боге, воскресение - исступление и восхищение ума к Богу. Кто не приобрел и не ощутил [названных состояний], тот еще и телом и духом младенец, хотя считался бы всеми старцем и деятельным» (Al. cap. 1).

Восстановление искаженного образа Божия в человеке, согласно Г. С., разворачивается в активный и непрерывающийся процесс, в котором Божественная благодать находит отпавшего человека (Cap. acrostich. 21, 96, 116) и при его желании и деятельном соучастии, принимающем форму аскетического подвига, возводит из нижеестественного состояния истления к непреложности обожения (Ibid. 8).

I. Этап деятельного подвижничества. Начало возрождению души полагается в кардинальном обновлении взгляда человека на себя, и в первую очередь в признании своего наличного состояния противоположным и безблагодатным (Ibid. 1, 4).

Такая самооценка сопровождается осознанием своей виновности перед Богом, единство с Которым было прервано по свободной инициативе человека (De quiet. et orat. 4). В результате в человеке созревает вдохновенное волевое решение возвратиться на путь

верности и послушания Творцу (Сар. acrostich. 122). Его аскетический подвиг приобретает черты воплощаемого в жизнь покаяния (Al. сар. 2, 5). Отложение «ветхого» человека сопровождается облачением в человека «нового», живущего по велениям Духа Божия и всецело облеченного во Христа, Который есть основание и начало всех добродетелей и на Котором утверждается все доброе (Сар. acrostich. 83). В отношении к природе человека деятельное подвижничество, или борьба со страстями, есть восстановление утраченной цельности природы сведением в единый духовный центр рассредоточенных и разрозненных душевных сил и чувств (Ibid. 7, 98).

Кульминацией собирания сердца становится низведение ума в этот духовный центр, осуществляемое действием благодати при напряженном молитвенном усилии подвизающегося (Ibid. 16; De quiet.1). Молитва - основное средство в деле собирания природы, что видно на примере рассеянной грехом памяти: «Исцеление первобытной памяти от коварного и губительного запоминания помыслов обуславливается ее возвратом к исконной простоте... Память вполне излечивается непрерывным и укрепленным молитвой воспоминанием о Боге, которое, сорастворившись с духом, от предметов естественных направляется к сверхъестественным» (Сар. acrostich. 61).

Молитвенное делание составляет основу подвига на каждом этапе совершенствования, производя

каждый раз соответствующее действие: «Начало умной молитвы есть действие, или очистительная сила, Святого Духа и таинственное священнодействие ума... середина - просветительная сила и созерцание, а конец - экстаз и восхищение ума к Богу» (Ibid. 111). В молитве достигается цель подвижничества - стяжание благодати, возводящей к обожению (Ibid. 116). Благодать, согласно Г. С., есть «действенная (ἐνεργουμένη) молитва» (Ibid. 119). В таком качестве молитва именуется умной (De orat. 7; De quiet. 1) или сердечной (De quiet. et orat. 3; De quiet. 1), производимой Духом Божиим (De quiet. et orat. 4). Действие молитвы Г. С. называл «дыханием Духа» (Ibidem; ср.: Быт 2. 7), вновь оживляющим разумного человека из состояния духовной смерти. Следуя церковному Преданию, Г. С. подробно описывал психосоматическую технику молитвы (De quiet. 2). Исцеление природы душевных сил сопровождается освобождением от влечения к страстному наслаждению и производимому им страданию (Cap. acrostich. 37, 38; Al. cap. 2). Очищение сердца как итог «невидимой брани» означает также избавление его от парения бесчисленных помыслов и страстных побуждений (Cap. acrostich. 122).

Если прежде человек необходимо подчинялся «закону греха» (Ibid. 81) и постоянно испытывал на себе его разрушительное действие, то силой благодати в нем утверждается иной закон - «закон духа жизни» (Рим 8. 2), к-рый «говорит и действует в сердце...

освобождает его от закона греха и смерти» (Сар. acrostich. 19). Жизнеподающая благодать Духа Божия возводит человека от прежнего рабства к новому принципу существования, деятельным проявлением к-рого становится «закон заповедей», т. е. «сердечно проявляющаяся непосредственная вера», через к-рую «струится всякая заповедь и производит просвещение душ, в которых тогда являются следующие плоды истинной и деятельной веры: воздержание, любовь и... богодарованное смирение как начало и укрепление любви» (Ibid. 24).

Вера, определяемая Г. С. как непосредственная (Ibidem), благодатная (Ibid. 29), живая (Ibid. 19), действенная (Al. сар. 1), обнимает закон духа жизни и закон заповедей и трактует их тесную связь как «исполнение заповедей духом» (Сар. acrostich. 28). Достигший в аскетическом подвиге бесстрастия (ἀπάθεια) в своей очищенной природе являет осуществленным необходимое условие для непосредственного и таинственного богообщения. Это - безмолвие (ἡσυχία - Ibid. 83, 111) природы человека, уединившегося в бесстрастии от страстного волнения - непрерывного становления страстей и достигшего молчания (σιγή) внешних чувств (Ibid. 59, 116). Такое умиротворение природы - свидетельство чистоты сердца или сердечного безмолвия - является восстановлением ее первожданной цельности (Ibid. 41), хотя совершенное нетление тела остается достоянием буд. века (Ibid. 8, 45, 46).

II. Этап духовного совершенства (созерцание и обожение). Тайнственное богообщение вступивших в покой бесстрастия принимает характер свободного, личного соединения с Богом «в один дух и тело» (Ibid. 41), сопровождаемого непосредственным созерцанием и познанием Божества, Которое познается через причастие Ему (Transf. 5). Борьба со страстями и этап очищения органично перетекают в богосозерцание, просвещение и соединение с Богом (De quiet. 1, 8; Cap. acrostich. 127). Человек становится действительно словесным существом (Transf. 23), храмом Духа и священнодействующим по воле Его (Cap. acrostich. 7), стяжает в сердце «землю кротких, [которая] есть Царство Небесное, или богомужное состояние Сына [Божия]» (Ibid. 47).

Созерцание нетварного божественного Света, - к-рый Г. С. именует неприступным (ἀπρόσιτος - Transf. 8, 18) и непримесным (ἀκραίφνέστατον - Ibid. 7), трисолнечным и сверхсущим (τρισήλιον καὶ ὑπερούσιον - Ibid. 18), умной и вечной лучезарностью славы Божией (θεία καὶ νοητὴ αἴδιος ἔλλαμψις - Ibid. 3; ἀπαύγασμα τῆς ἐμῆς δόξης - Ibid. 18), лучом Божественного сияния и светоявлением (τὴν φωτοφάνειαν αὐτῆν, ἀκτῖνα θεότητος - Ibid. 7; ἔλλαμψις θεία - Ibid. 6), превосходящим сияние солнечное и производящим несказанное преображение и изменение (τὸν ὑπὲρ ἡλίον... ἐξαστράπτοντα - Ibid. 25; τὴν ἄρρητον... μεταμόρφωσιν καὶ ἀλλοίωσιν - Ibid. 23), - составляет существенную сторону духовного делания подвижников безмолвия. Для этого просвещения

характерно восполнение испытываемого ранее «недостатка в существенной мудрости, созерцании и единичном и нераздельном знании» (Сар. acrostich. 2). Богосозерцание совершается очищенным умом, который становится сверхчувственным оком души (Ibid. 23).

По Г. С., существуют 8 основных предметов созерцания: 1-й - «Бог безвидный, безначальный, несотворенный, Причина всего, Троическое Единое и пресущественное Божество»; 2-й - «порядок и строй [жизни] разумных сил»; 3-й - «устройство существующего»; 4-й - «домостроительное схождение Слова»; 5-й - «общее воскресение»; 6-й - «страшное Второе Христово пришествие»; 7-й - «вечное мучение»; 8-й - «Царство Небесное» (Ibid. 130). Созерцание тесно сопряжено с неразделенным ведением истины (Ibid. 2). Созерцание и ведение - это 2 стороны единого состояния просвещения, к-рое Г. С. называл «неложной славой [разумных] существ» (Ibid. 25, 57). Облеченные в славу ведения не останавливаются на достигнутом: на высших состояниях совершенства человек охватывается силой изумления и исступления (экстаза) (Ibid. 58). Существо экстатического состояния состоит в возвышении восприятия из низины чувственности, от всего воображаемого и внешности скоропреходящего мира к Богу (Transf. 1), к-рое не обязательно означает отделение ума от тела, но совершается через преодоление естественных человеческих способностей. В состоянии экстаза ум

как словесная энергия человека восхищается «до третьего неба» благодатью Св. Духа, Который властно обладает умом и поставляет его за гранью собственных возможностей. Тогда «ум становится отделенным от мира вещей... лишается чувственного восприятия отношений [мира]» (Ibid. 13). По мысли Г. С., происходит отделение скорее не ума от тела, к-рое в этом случае не составляет препятствия для восхождения ума горе, а отделение ума от чувств и чувств от отношений мира, когда ум, охваченный ревностью по Боге, непрестанно отгоняет всякую привязанность к чувственным предметам, доставляемым через чувственное восприятие мира (Ibidem).

В результате исступления и соединения с Божеством человек, еще не совлекшийся тленного тела, на некоторое время сверхъестественно восхищается из пределов собственной природы и претерпевает изменения в органах познания. Г. С. называл приобретенный т. о. способ восприятия «благодатным чувством» (Cap. acrostich. 3), «духовным чувством», без к-рого «невозможно осязательно ощутить Божественной сладости (Ibid. 97), «разумным чувством» (De orat. 3), «чувством ума» (Ibid. 7) (ср.: *Greg. Pal. Triad. I 3. 20*). Водруженный в сердце и соединившийся с Богом, ум становится иным, непостижимо и сверхприродно соединяясь с чувством, под к-рым в данном случае понимается единство чувств как таковых с душевными силами, желательной и раздражительной. «Чувства

определенно созерцают чувственное, [душевные] силы - мысленное... Когда же Духом они сведутся в единство, став одновидными, тогда непосредственно и существенно опознают вещи божественные и человеческие такими, каковы они по природе, отчетливо прозревают в них смысл и, насколько возможно, чисто созерцают единственную причину всего - Троицу» (Сар. acrostich. 98). Т. о., новая способность восприятия вовлекает в познание всего человека, предварительно сообщив совокупности его энергий сверхприродное качество «одновидности». Фактически человек достигает нового уровня цельности - нетварной, благодатной, претерпевает благодатное превосхождение своего естества. Обладание полной мерой такого сверхприродного устройства «есть награда будущего непреложного обожения» (Ibid. 8), к-рое сверхъестественно и невыразимо будут переживать получившие и сохранившие Духа в настоящей жизни (Ibid. 42, 112). «Корень бессмертия» (Ibid. 32), всеваемый в природу человека благодатью Св. Духа в качестве залога на земле, в буд. веке прозябнет и даст совершенный плод приведенного к исполнению достоинства (Ibid. 56) богоподобия. Обоженный человек (Ibid. 47) получит благодать как свое вечное и неизменяемое достояние и, по естеству будучи тварным, по благодати примет на себя совершенный образ «Агнца Божия» (Ibid. 112) и станет тварным богом, непостижимо переживая, как свое, домостроительство Сына Божия. Божественная и нетварная благодать, по учению Г. С., делает

нетварными также и тех, кто совершенным образом приобщаются ей (ср.: *Greg. Pal. Triad. III 1. 26*), поэтому вне причастия обоживающей благодати человек остается тварным следствием божественной энергии и его отношения с Богом ограничиваются отношением твари к Творцу. Когда же он соединяется с благодатью обожения, тогда, оставаясь тварным по естеству, он в то же время превосходит тварный мир в силу пребывающей в нем нетварной благодати, обладает ею «как бы по естеству» (ὡς πέφυκε - *Transf. 28*) и по ней определяется божественными свойствами нетварности.

Г. С. отмечал свойства обоженных, особенно нетление и одухотворение тела. «По нетлению и обожению святые... будут ангелоподобными умами и сынами Воскресения Христова» (*Сар. acrostich. 53*). Преобразившиеся «по образу Иисуса Христа» (*Ibid. 125*) еще на земле, «как [почти] бестелесные и нетленные», очистив «ум слезами», воскресив «душу Духом», плоть покорив разуму, изменяют «свой по природе «глиняный» сосуд в световидный и огнезрачный лик божественной красоты. Потому что нетление есть иссякновение телесной влаги и полноты» (*Ibid. 45*). «Неописуемо преобразившись из душевного в духовное, нетленное тело без влаги и тяжеловесности останется [все же] земным, так что будет вместе земным и небесным по богоподобной тонкости. Каким оно было изначально создано, таким и воскреснет, чтобы быть сообразным облику

Сына Человеческого вследствие совершенного участия в обожении» (Ibid. 46).

Свящ. Дионисий Венюков

Почитание

Житие Г. С. было написано свт. Каллистом I в то время, когда он занимал К-польскую кафедру.

Однако достаточно трудно определить, на какое из 2 патриаршеств свт. Каллиста (1350-1353 и 1355-1363) приходится написание Жития. П. А. Сырку считает, что Житие было составлено во время 1-го патриаршества (Сырку. 1909. С. LXXV), по мнению А. И. Яцимирского - во время 2-го (Яцимирский. 1910. С. 176). Д. Гонис склоняется в пользу 1-го периода, хотя не исключает возможности, что Житие было написано в начале 2-го патриаршества (Γόνις. 1980. Σ. 49-57). В новейшей работе, посвященной исследованию Жития Г. С., отдается предпочтение 2-му периоду, поскольку в тексте этого произведения о К-польском патриархе Исидоре († 1350) говорится как об умершем не недавно, а спустя определенный промежуток времени (Δεληκάρη. 2004. Σ. 63).

Житие Г. С. состоит из введения (главы 1-2 по изд. Помяловского, гл. 1 по изд. Деликари, главы 1-3 по изд. Байера), основной части и эпилога (гл. 19 по изд. Помяловского, гл. 26 по изд. Деликари, гл. 30 по изд. Байера). Оно имеет большое стилистическое сходство с Житием прп. Феодосия Тырновского, созданным тем же автором (Δεληκάρη. 2004. Σ. 53).

Известно 9 греч. списков Жития Г. С., древнейший из к-рых, написанный в XIV в., сохранился фрагментарно (Ioannina. Coll. Matsouki. S. N., Fol. 451v - 453r). К XV в. относится список из Великой Лавры (Ath. Laur. I 117, Fol. 224r - 257v), к рубежу XV и XVI вв. - список из афонского Пантелеимонова мон-ря (Ath. Pant. 173, Fol. 63r - 124v), к XVI в. - список ГИМ. Син. греч. 293 (Fol. 7r - 40r). Остальные списки Жития датируются XVII - нач. XIX в.

Очень быстро, уже в 3-й четв. XIV в., Житие Г. С. было переведено на слав. язык. Перевод был осуществлен, по всей видимости, вместе со сборником сочинений Г. С. (подобно Житию прп. *Иоанна Лествичника*) и бытовал в слав. письменности преимущественно в таком виде. Только в слав. версии присутствует пространное описание кончины преподобного. Слав. перевод Жития Г. С. сохранился в значительном числе списков - 22 (их каталог и описание составлены А. Деликари (Δελικάρη. 2004. Σ. 199-213). Древнейшие болг. списки хранятся в Зографском мон-ре № 214, 2-я пол. XIV в. (водяные знаки 1371-1385 гг.), РНБ. Погод. № 1282, 1-я четв. XV в., РНБ. Соф. № 1366, XV в. К 1479 г. относится 1-й датированный серб. список в составе «Панегирика» Владислава Грамматика (Рильский мон-рь. № 4/8 (61)). Наиболее ранние рус. списки, содержащие Житие, - ГИМ. Син. № 923, 1-я четв. XV в., РГБ. Троиц. № 748 (1647), XV в., РГБ. Троиц. № 186 (1866), XV в., РГБ. Троиц. № 116 (91), кон. XV в., НБ МГУ. 2 Сi 295, ок.

1500 г., ГИМ. Епарх. № 348 (502), кон. XV - нач. XVI в.

Сборники сочинений Г. С. с его Житием имелись в базах крупнейших мон-рей XVI-XVII вв., но в небольшом количестве: в Иосифо-Волоколамском мон-ре, по описи 1545 г., хранился 1 список (КЦДР: Иосифо-Волоколамский мон-рь. 1991. С. 31), в Соловецком мон-ре книга с Житием появилась между 1582 и 1597 гг. (Описи Соловецкого мон-ря XVI в. СПб., 2003. С. 160), в Кирилло-Белозерском мон-ре в описи 1601 г. значилось 3 списка (Опись строений и имущества Кирилло-Белозерского мон-ря 1601 г. СПб., 1998. С. 124-125), 2 из к-рых приходятся на время прп. Нила Сорского (РНБ. Кир.-Бел. № 89/214 и 120/245). Иконы с изображением Г. С. в монастырских описях не упоминаются.

Предполагают, что именно стараниями свт. Каллиста Г. С. был причислен к лику святых (*Γόνης*. 1980. Σ. 53). Память Г. С. указывается в ряде визант. рукописей под 27 нояб. (в день его преставления), однако в совр. календаре греч. Церквей она отмечается 6 апр. В рус. агиографической традиции встречаются 2 др. даты празднования - 11 февр. и 8 авг., последняя утвердилась в совр. календаре РПЦ. Житие Г. С. помещено в февральских Четиих Минеях (напр., ГИМ. Син. № 179, XVI в.). Под 8 авг. оно включено в Чети Минеи РНБ. Солов. № 287 (97), XVII в., РНБ. Погод. № 914, XVIII в.

Житие Г. С. вместе с его творениями было также переведено прп. Паисием (Величковским) для слав. «Добролюбия» (отпечатано Московской Синодальной типографией в 1793).

О местонахождении мощей Г. С. сведений не сохранилось, долгое время считалось, что его останки находятся в серб. мон-ре Горняк (*Jireček S. J. Geschichte der Serben. Gotha, 1911. T. 1. S. 381*), однако в наст. время доказано, что они принадлежат ученику Г. С. прп. Григорию Новому.

А. Деликари

Ист.: *Каллист I, патр.* Житие иже во святых отца нашего Григория Синаита / Греч. текст изд.: И. В. Помяловский. СПб., 1894 [рец.: *Кури Э. // ВВ. 1896. Т. 3. С. 376-384; Соколов И. // ЖМНП. 1896. Ч. 306. Июль. С. 180-190*]; он же. Житие Григория Синаита / Текст слав. пер. Жития по ркп. XVI в., ист.-археол. введ.: П. А. Сырку. СПб., 1909. (ПДПИ; 172) [рец.: *Яцимирский А. И. // ЖМНП. Н. с. 1910. Ч. 27. Май. С. 176-190*]; он же. Житие и деятельность иже во святых отца нашего Григория Синаита / Введ., крит. изд., рус. пер.: Х.-Ф. Байер. Екатеринбург, 2006; *Григорий, монах.* Житие прп. Ромила / Сообщ.: П. Сырку. СПб., 1900. (ПДПИ; 136); *Златарски В. Н.* Житие и жизнь прп. отца нашего Феодосия, иже в Търнове постничествовавшего, ученика суще блж. Григория Синаита: Съписано светейшим патриархом Константина града кир Каллистом // СБНУНК. 1904. Кн. 20. С. 1-41 (отд. отт.: София, 1904); *Соколов И. [И.]* Житие иже во святых отца

нашего Григория Синаита: Пер. с греч. по изд.
 списку XVI в. М., 1904, Серг. П.,
 2005π; *Kourilas E.*, *Halkin F.* Deux Vies de S. Maxime
 le Kausokalybe, ermite au Mont Athos (XIVe s.) //
 AnBoll. 1936. T. 54. P. 42-65; *Devos P.* La version slave
 de la Vie de S. Romylos // Byz. 1961. Vol. 31. P. 149-
 188; *Halkin F.* Un ermite des Balkans au XIVe s.: La
 Vie grec. inédite de St. Romylos // Ibid. P. 111-
 148; *Balfour D.* St. Gregory the Sinaite: Discourse on
 the Transfiguration. Ἀθήναι, 1982; *Τσάμης Δ.* Θιλοθέου
 Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κοκκίνου ἀγιολογικὰ ἔργα.
 Θεσσαλονίκη, 1985; *Σοφιανός Δ.* Ὁ ὅσιος Ἀθανάσιος ὁ
 Μετεωρίτης Βίος, ἀκολουθία, συναξάρια. Μετέωρα, 1990.
 Σ. 129-156; *idem.* Ὁ συντάκτης τοῦ Βίου τοῦ ὁσίου
 Ἀθανασίου τοῦ Μετεωρίτη, γνωστὸς γραφέας μετεωρικῶν
 χειρογράφων (τέλη 18' - ἀρχὲς 19' αἰ.) // Τρικαλινά. 1996.
 Τ. 16. Σ. 7-56.

Соч.: собр.: Θιλοκαλία. Ἐνετίησιν, 1782. Σ. 879-925 [n.
 25]; Ἀθήναι, 19764. Τ. 4. Σ. 31- 88 (слав. пер.:
 Добротолубие: В 4 ч. / Пер.: Паисий Величковский.
 М., 1793. Ч. 1. Л. 76-110 об. (факс. изд.- Вусир.,
 1990); М., 19028, 2001р; рус. пер.: Добротолубие. Ч.
 5. М., 19002. Р., 1988р. С. 179-237); Творения / Пер.,
 примеч. и послесл.: Еп. Вениамин (Милов). М., 1999;
 отд. соч.: 1. Κεφάλαια δι' ἀκροστιχίδος // PG. 150. Col.
 1240-1304; Θιλοκαλία. 1976. Σ. 31-62 (рус. пер.: ХЧ.
 1824. Ч. 16. Кн. 10/11. С. 115-168; Кн. 12. С. 233-
 263 [без гл. 11]; Добротолубие. С. 180-216 [Главы о
 заповедях...]; Творения. С. 6-78); 2. Ἔτερα κεφάλαια

// PG. 150. Col. 1299-1304; *Θιλοκαλία*. 1976. Σ. 63-65 (рус. пер.: Творения. С. 79-83); 3. Προοίμιον περὶ τῶν ἐνεργειῶν τῆς χάριτος... // PG. 150. Col. 1303-1312; *Θιλοκαλία*. 1976. Σ. 66-70; St. Gregory the Sinaite: Discourse on the Transfiguration / Transl. D. Balfour. Ἀθήναι, 1982. Σ. 109-113 (= *Θεολογία*. 1982. Τ. 53. Σ. 700-705) [критич. изд. последней части 10-й главы] (рус. пер.: Творения. С. 84-93); 4. Εἶδησις μικρὰ περὶ ἡσυχίας // PG. 150. Col. 1313-1330; *Θιλοκαλία*. 1976. Σ. 71-79 (рус. пер.: Добротолюбие. С. 227-237 [О безмолвии и молитве]; Творения. С. 94-112); 5. Κεφάλαια περὶ προσευχῆς // PG. 150. Col. 1329-1346; *Θιλοκαλία*. 1976. Σ. 80-88 рус. пер.: Добротолюбие. С. 216-227 [Наставление безмолвствующим]; Творения. С. 113-131); 6. Λόγος εἰς τὴν ἁγίαν Μεταμόρφωσιν / First crit. ed., Engl. transl., comment.: D. Balfour // *Θεολογία*. 1981. Τ. 52. Σ. 631-681 (рус. пер.: Венюков Д., диак. Прп. Григорий Синаит: Жизнь, творения, богословие: Дис. / МДА. Серг. П., 2004. С. 168-180); *Περὶ τῶν τεσσάρων ἱεραρχιῶν* // *Rigo A.* Il monaco, la Chiesa e la Liturgia: I capitoli sulle gerarchie di Gregorio il Sinaita. Firenze, 2005. (La Mistica cristiana tra Oriente e Occidente; 4) (Введ., публ., пер. на итал. яз., коммент.).

Лит.: *Bois J.* Grégoire le Sinaïte et l' hésychasme à l'Athos au XIVe sièc. // *EO*. 1901/1902. Vol. 5. P. 65-73; *Соколов И.* [И.] Григорий Синаит // *ПБЭ*. 1903. Т. 4. С. 682-683; *Яцимирский А. И.* Из крит.-лит. наблюдений над Житием Григория Синаита // *ВВ*.

1908. Т. 15. С. 300-331; Киселков В. С. Средневековна Парория и Синаитовиат монастир // Сб. в чест на В. Златарски. София, 1925. С. 103-118; он же. Григорий Синаит, представител на мистицизма в Византия през XIV в. // ДК. 1927. № 34-35. С. 236-260. (отд. изд.: София, 1928); Vees N. Ein Buchgeschenk an das Madonna-Katakekryomene-Kloster // BNgJ. 1938. Vol. 15. S. 187-195; Аянов Г. Стари манастири в Странджа // ИаИ. 1939. № 13. С. 253-264; Pandursky W. Gregorios Sinaites und seine Mystik: [Diss.]. Marburg, 1945; [Аноним]. Духовные опыты монашествующих // ВРЗЕПЭ. 1957. № 26. С. 111-126; № 27. С. 161-185; № 28. С. 246-256; № 29. С. 60-75; Παπαδόπουλος Στ. Γρηγόριος ὁ Σιναΐτης // ΘНЕ. 1964. Т. 4. Σ. 703-707; Darrouzès J. Grégoire le Sinaïte // DSAMDH. 1967. Т. 6. P. 1011-1014; Горев Г. Местонахождението на средновековната Парория и Синаитовия монастир // Ип. 1972. Т. 28. С. 64-75; Kallistos (Ware), bp. The Jesus Prayer in St. Gregory of Sinai // ECR. 1972. Vol. 4. P. 3-22; Tachiaos A.-E. Sur les traces d'un acte du tsar Ivan Alexandre // Cyrillomethodianum. 1975. Т. 3. P. 183-189; *idem*. Gregory Sinaïtes' Legacy to the Slavs: Preliminary Remarks // Ibid. 1983. Т. 7. P. 113-165; *idem*. Was St. Gregory Palamas St. Gregory the Sinaïte's Pupil? // SVTQ. 1984. Vol. 28. P. 115-130; Keipert H. Möglichkeiten und Grenzen der Übers. ins Slavische: Die Wiederholungsfiguren in der Kallistos-Vita des Gregorios Sinaïtes // Slavist. Stud. z. VIII. Intern. Slavistenkongreß in Zagreb. Köln; W., 1978. P. 205-217; Parys M., van. La liturgie du Coeur

selon St. Grégoire le Sinaïte // Irénikon. 1978. Vol. 51. P. 312-337; *Läg Reid A., Glockner R., Walter H.* Die kirchenslav. Vita des Gregorios Sinaïtes und ihre griech. Vorlage: Überlegungen z. Stil hesychast. Übersetzung // Fs R. Rohr zum 60. Geburtstag / Hrsg. W. Bergerfurth e. a. Hdlb., 1979. S. 293-311; *Beyer H.-V.* Byzant.-bulgar. Kultureinflüsse, erörtert am Beispiel des Gregorios Sinaïtes // Mitt. des bulgar. Forschungsinstitutes in Österreich. 1980. Bd. 3/1. S. 185-198; *idem.* Die Lichtlehre der Mönche des vierzehnten und des 4. Jh., erörtert am Beispiel des Gregorios Sinaïtes, des Evagrius Pontikos und des Ps. Makarios / Symeon // JÖB. 1981. Bd. 31. S. 473-512; *idem.* Gregorios Sinaïtes Werke: Einlt., Textausgabe und Übers. W., 1985 (неизд.); *Γούνης Δ.* Τὸ συγγραφικὸν ἔργον τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Καλλίστου Α'. Ἀθήναι, 1980; *idem.* Γεράσιμος ὁ Σιναΐτης ὁ ἐξ Εὐρίπου, ἱεραπόστολος τῆς Ἑλλάδος κατὰ τοὺς χρόνους τῆς Θραγκοκρατίας // Θεολογία. 1982. Τ. 53. Σ. 1119-1142; *Läg Reid A.* Einige Grundsätze hesychastischer Hagiographie nach den Proömien zweier Viten des Patriarchen Kallistos // FS für L. Sadnik zum 70. Geburtstag. Freiburg i. Br., 1981. S. 231-248; *Balfour D.* St Gregory of Sinai's Life Story and Spiritual Profile // Θεολογία. 1982. Τ. 53. Σ. 30-62; *idem.* The Works of Gregory the Sinaïte: A Structure and Titles of the Works, with Summary Outlines of Their Contents // Ibid. Σ. 417-429, 697-710; 1983. Τ. 54. Σ. 153-183; *Σωτηρόπουλος Κ.* Ἡ διὰ τῶν ἀρετῶν πνευματικὴ πρόοδος τοῦ ἀνθρώπου κατὰ Γρηγόριον τὸν Σιναΐτην // Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς

Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν. 1984. Σ. 551-583; *Podskalsky* G. St. Gregorios Sinaïtes // TRE. 1985. Bd. 14. S. 206-209; *idem*. Der Metropolit Kiprian von Kiev: Moskau, Schüler des hl. Gregorios Sinaïtes und erster Überbringer des Hesychasmus nach Russland // OS. 1995. Bd. 44. S. 41-48; *idem*. Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien (865-1459). Münch., 2000; *Hannick* Ch. Gregorios Sinaïtes // LexMA. 1989. Bd. 4(8). S. 1691; *Rigo* A. Le tecniche d'orazione esicastica e le potenze dell'anima in alcuni testi ascetici bizantini // RSBS. 1984. Vol. 4. P. 92-95 et pass.; *idem*. L'epistola a Menas di Gregorio Palamas e gli effetti dell'orazione // Cristianesimo nella Storia. Bologna, 1988. Vol. 9. P. 57-80; *idem*. La vita e le opere di Gregorio Sinaïta // *ibid*. 1989. Vol. 11. P. 579-608; *idem*. Monaci esicasti e monaci bogomili: Le assuse di Messalianismo e Bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra Esicasmo e Bogomilstvo. Firenze, 1989; *idem*. Gregorio il Sinaïta // La théologie byzant. et sa tradition. Turnhout, 2002. Vol. 2. P. 35-122; *idem*. Les œuvres de Grégoire le Sinaïte // Annuaire de l'École Pratique des hautes études, 2001-2002. P., 2003. Vol. 10. P. 363-366; *Радућ* P. Помен Срба у житији Григорија Синаита // ЗРВИ. 1993. Кн. 32. С. 149-154; *Hisamatsu* E. Gregorios Sinaïtes als Lehrer des Gebetes. Altenberge, 1994; *idem*. Hesychastische Gebetslehre bei Gregorios Sinaïtes // StPatr. 1997. Vol. 30. P. 218-223; *idem*. Zur Anthropologie des Gregorios Sinaïtes // XB. 1999. T. 1 (7). С. 58-98; *idem*. E. Theoria und Energeia bei

Gregorios Sinaites // StPatr. 2001. Vol. 35. P. 110-113; *Вениамин (Милов), ep.* Жизнь и учение прп. Григория Синаита // ДанБлаг. 1992. № 4. С. 28-37 [часть неопубл. дис., ркп. хран. в б-ке МДА]; *Петр (Пиголь), игум.* Преподобный Григорий Синаит и его духовные преемники. М., 1999; *Венюков Д., диак.* Прп. Григорий Синаит: Жизнь, творения, богословие: Дис. / МДА. Серг. П., 2004; *Δεληκάρη Α.* Ἅγιος Γρηγόριος ο Σιναΐτης: Η δράση και η συμβολή του στη διάδοση του ηουχασμού στα Βαλκάνια. Θεσσαλονίκη, 2004.

