

# мет **α** парадигма

> альманах > богословие / философия / естествознание



> выпуск **10** > 2016

> выпуск 10 > 2016

# мет $\alpha$ парадигма

> альманах > богословие / философия / естествознание

Санкт-Петербург  
2016

УДК 50(059) + 2(059) + 1(059)  
ББК 20я2 + 87я2 + 86.2я2  
М54

### Альманах издается

*при поддержке* Центра социально-консервативной политики  
и Санкт-Петербургской Академии Теологии и Искусств

*при участии* Фонда просвещения «МЕТА»  
и Российского Православного Университета

*При реализации проекта используются средства государственной поддержки,  
выделенные в качестве гранта в соответствии с распоряжением  
Президента Российской Федерации от № 79-рп 01.04.2015 и на основании конкурса,  
проведенного Общероссийской общественной организацией «Союз пенсионеров России».*



Российский  
Православный Университет



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ  
АКАДЕМИЯ ТЕОЛОГИИ  
И ИСКУССТВ



### Учредители альманаха:

**Н. А. Соловьев, С. В. Посадский, С. Г. Волобуев**

М54

**Метапарадигма:** богословие, философия, естествознание: альманах. —  
М.: АНО «Культурно-просветительский центр «ОПЕРА», 2016. — Вып. 10. — 168 с.

- © Альманах «Метапарадигма», тексты, 2016
- © АНО «Культурно-просветительский центр «ОПЕРА», 2016

**РЕДАКЦИОННАЯ  
КОЛЛЕГИЯ:**

Волобуев  
Сергей Григорьевич,  
философ, политолог

Казин  
Александр Леонидович,  
доктор философских  
наук, профессор

Кимелев  
Юрий Анатольевич,  
доктор философских  
наук, профессор,  
заслуженный  
деятель науки РФ,  
главный научный  
сотрудник ИНИОН РАН,  
декан факультета  
религиоведения РГУ

Нестерук  
Алексей Всеволодович,  
диакон, кандидат  
физико-математических  
наук, профессор

Посадский  
Александр  
Владимирович,  
кандидат философских  
наук

Посадский  
Сергей Владимирович,  
кандидат философских  
наук, главный редактор  
альманаха

Аркадий Северюхин,  
иерей, кандидат  
богословия, учредитель  
и проректор Санкт-  
Петербургской Академии  
Теологии и Искусств

Соловьев  
Никита Александрович,  
кандидат физико-  
математических наук

**СТАТЬИ**

**007**

А. В. Нестерук  
**Богословское наследие преп. Максима Исповедника и вызовы секулярного разума в XXI веке**

**033**

Эндрю Лаут  
**От учения о Христе к иконе Христа. Преп. Максим Исповедник о Преображении Христа**

**043**

М. В. Васина  
**Ипостасный образ в свете богословия преп. Максима Исповедника: к вопросу о пневматологической основе иконы**

**065**

Оливье Клеман  
**Космология, церковный гнозис и тайна тварного бытия**

**077**

Эндрю Лаут  
**Космическое видение преп. Максима Исповедника**

**089**

А. В. Нестерук  
**Космос мира и космос Церкви: преп. Максим Исповедник и богословское завершение космологии**

**124**

Дэвид Брэдшоу  
**Преп. Максим Исповедник о времени, вечности и божественном знании**

**137**

А. А. Шевченко  
**Антропология преп. Максима Исповедника и теоретические проблемы медицины**

**154**

К. Л. Литвиненко  
**Греховные страсти: рассуждения об исповеди и благочестии в контексте учения преп. Максима Исповедника**

**АВТОРЫ**

БРЭДШОУ Дэвид, профессор университета Кентукки (США)  
ЛИТВИНЕНКО Константин, иерей, кандидат физико-математических наук, научный сотрудник Университета Суррея (Великобритания)  
ВАСИНА Марина Владимовна, магистр богословия  
ШЕВЧЕНКО Александр Алексеевич, кандидат философских наук  
ЛАУТ Эндрю, протоиерей, профессор Даремского университета (Великобритания)  
НЕСТЕРУК Алексей Всеволодович, диакон, профессор Портсмутского университета (Великобритания)  
КЛЕМАН Оливье, профессор Свято-Сергиевского православного института (Франция)



> альманах

богословие

философия

естествознание

> метапарадигма выпуск 10 > 2016

## Введение

В 2012 году исполнилось 1250 лет со дня кончины величайшего христианского святого — преподобного Максима Исповедника, которого Православная Церковь считает одним из наиболее значительных богословов-аскетов VII века, именуя его Отцом и Учителем Церкви. Это событие было отмечено Церковью и академическим сообществом проведением крупной конференции в октябре 2012 года в Белграде. Конференция проходила под названием «Преподобный Максим Исповедник: Познавая цель творения через Воскресение» и собрала специалистов по патристике и богословов со всего мира. В сентябре 2013 года аналогичная конференция под названием «Архитектура космоса. Преподобный Максим Исповедник: новые перспективы» собрала богословов и исследователей патристики в Хельсинки. Годом позже память преп. Максима была отмечена проведением коллоквиума «Максим Исповедник как европейский философ» в Берлине. В России подобные конференции не проводились, хотя труды преп. Максима активно переводились на русский язык, издавались и комментировались. Именно поэтому составители и редакторы данного выпуска альманаха «Метапарадигма» решили представить российскому читателю коллекцию статей зарубежных и отечественных авторов (некоторые из них были участниками упомянутых конференций), объединенных общей темой исследования творчества преп. Максима Исповедника в современном богословском и научном контексте.

Интерес к мысли преп. Максима Исповедника связан с непрерывным осмыслением Церковью своего учения, с ее стремлением истолковывать свое богатейшее духовное наследие — осознать и раскрыть его вечные и непреходящие смыслы в определенных временных условиях и исторических ситуациях. Опыт святых подвижников Древней Церкви является уникальным, ибо он дает пример исповедания чистоты верования и полноты мистической жизни в Боге в обстановке по-

стоянной полемики с еретическими отклонениями в самой Церкви, а также в обстоятельствах давления внешних социальных факторов, решительно ограничивающих человеческое благополучие. Вместе с тем этот опыт, несомненно, имеет универсальный смысл. Он превосходит историко-временные границы, являет свое всеисторическое и даже надисторическое содержание, ибо он отражает и хранит свет универсальной вечной Истины, через приобщение Которой создается само бытие Церкви.

Идея истины для византийских подвижников веры имела экзистенциальный смысл, приближение к истине считалось делом всей жизни и даже жертвенной смерти. Истина рассматривалась ими как абсолютное понятие, истолковывалась как безусловный познавательный императив, обретение и исполнение которого не просто увеличивает познавательные компетенции человека, но и радикальным образом меняет саму человеческую жизнь, преобразует все аспекты существования человека. В конечном счете, истина понималась ими как живая бытийная реальность — как Воистину Сущий, личный живой Бог, всеосвещающее Солнце Правды (Мал. 4:2), в Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения (Кол. 2:3), Который содержит в Себе всю целокупность подлинного бытия, обнимает в Себе все бытие, есть Жизнь живущего и Сущность существующего, Начало, Середина и Конец всего сотворенного Им мира. Эта живая Истина была для них и истинной Жизнью, а потому единение с Ней требовало волевого напряжения вплоть до подвига и жертвенной смерти.

Личность преп. Максима Исповедника является примером подобного ультимативного подхода к истине. В своей жизни этот монах-аскет испытал беспрецедентное давление со стороны государственных и церковных сил, отказывающихся принимать истину двух волей во Христе, а значит и подлинную истинность Воплощения и нерасторжимо связанную с ним истинность благодатного обожения человека. Опытно познав цель человеческого бытия в благодатном обожении человеческой природы, преп. Максим проявил непреклонность в исповедании истины двух природных волений во Христе, ибо отклонение от этой истины означало для него отклонение от истины реального соединения человека с Богом, то есть отпадение от истинной божественной Жизни. Имея опыт преобразующего действия превышеестественной божественной силы, производящей обожение, преп. Максим дерзновенно противостоял естественным земным силам уклонившегося от истины церковного сообщества и государственной власти, заявляя перед лицом патриарха и императора, что в случае всеобщего отступления он со своими немногочисленными учениками остается носителем церковной полноты. Гениальный христологический и троиичный синтез преп. Максима как богословско-философское свидетельство об истине был не столько отвлеченным учением, сколько живым свидетельствованием о вере. И совершенным подтверждением тому стало мученичество преподобного, ибо чтобы заставить его замолчать и воспретить ему устно и письменно свиде-

тельствовать об истинном Богопознании, ему отрезали язык и правую руку. С тех пор фигура преп. Максима остается знаковой в истории исповедания Православия, а также в истории всех халкидонских церквей и во всем христианском богословии.

Несмотря на то, что преп. Максим всегда был неотъемлемой частью церковной истории, подлинное «открытие» его творчества, по точному замечанию Ж.-К. Ларше, произошло лишь в XX веке. При этом пионерами исследований здесь были русские православные ученые, положившие начало фундаментальному изучению его наследия, изучению, вызвавшему широкий отклик не только в православной среде, но и в среде католического и протестантского богословия. Интерес к творчеству преп. Максима не ослабевает и в XXI веке, о чем свидетельствуют многочисленные статьи, монографии и упомянутые конференции. Данный выпуск альманаха имеет своей целью внести определенный вклад в изучение идей преп. Максима Исповедника в нашем столетии. Подборка статей в альманахе представляет собой не столько исследования по патристике как таковой, сколько попытку реконструировать способ мысли преподобного изнутри его опыта Божественного, примененный как к актуальным проблемам богословия как такового, так и к актуальным проблемам диалога богословия и науки.

Альманах открывается статьей Алексея Нестерука, обосновывающей интерес к творчеству преп. Максима Исповедника в контексте современной науки и культуры. Далее статьи альманаха можно условно подразделить на три тематические группы. В статьях видного патролога из Великобритании Эндрю Лаута и отечественного исследователя Марины Васиной затрагивается христологическая проблематика творчества преп. Максима и ее воплощение в иконологии. Статьи Оливье Клемана, Эндрю Лаута, Алексея Нестерука и Дэвида Брэдшоу посвящены христианской космологии и, в частности, аспектам космического видения преп. Максима, имеющим отношение к современному диалогу между наукой и богословием. Последняя группа, имеющая отношение к проблемам человека, представлена статьей Александра Шевченко об антропологии преп. Максима в применении к актуальным проблемам медицины и статьей иерея Константина Литвиненко, посвященной пастырским аспектам аскетике преп. Максима. Однако подобное деление на темы в известном смысле условно, подобно тому, как и для самого преп. Максима является целостным и не раздельным взаимное сопричастие между Богом, миром и человеком.

А. В. Нестерук,  
С. В. Посадский



## Богословское наследие преп. Максима Исповедника и вызовы секулярного разума в XXI веке

**Алексей Нестерук**

В статье обсуждается обоснованность обращения к творчеству преп. Максима Исповедника, святого, жившего в VII веке нашей эры, для современного христианского читателя. Аргументируется, что изучение и практическое применение идей преп. Максима вносит вклад в неопатристический синтез в богословии, идея которого была сформулирована в первой половине прошлого столетия русскими православными богословами. Приводится точка зрения, что «стяжание ума» преподобного необходимо для усвоения методов размышления и общения с Богом, забытых в мире с присущей ему секуляризацией познания, культуры и науки. Тем самым изучение преп. Максима подразумевает не столько возвращение к прошлому через преодоление всех исторических наслоений, отделяющих нас от преподобного, сколько духовное «возвращение» в будущее, как воспоминание о спасительном *телосе* человека. С позиции такого эсхатологического возвращения к Отцам Церкви богословие получает возможность осуществить критическую функцию по отношению ко всем формам секулярного мышления и познания, дав тем самым богословскую оценку современной эпохи.

### Введение

Преп. Максим Исповедник относится к числу наиболее значительных богословов-аскетов VII века, причисляемых Православной Церковью к ее Отцам и Учителям. Наряду с другими мыслителями, оказавшими серьезное влияние на развитие всей западно-европейской философии, такими, например, как блаженный Августин, преп. Максим занимает не последнее место. Всплеск интереса к творчеству преподобного датируется XX веком, причем не только среди православных фи-



лософов и богословов, но и среди католических и протестантских мыслителей. Мы опускаем изложение исторических фактов о возрождении интереса к творчеству преп. Максима, отсылая читателя к уже имеющейся обширной литературе<sup>1</sup>. Там же можно найти и жизнеописание преподобного. Для нас важно то, что преп. Максим жил 13 веков назад в греко-говорящей Византии с абсолютно отличными от современной эпохи социально-культурными условиями и «научно-техническими» возможностями. И именно в этом контексте, исходя из того, что мысль преподобного опиралась как на опыт Церкви — ее истолкование книг Священного Писания и учение, выраженное в Предании, так и на представления о мире, почерпнутые из греческой философии и «науки» (знания), нас и будут интересовать те уникальные формы видения Бога в окружающем мире, которые были свойственны преподобному, к сожалению, во многом утраченные в наши дни. Другими словами, наш интерес к мысли преподобного связан не только с постоянным переосмыслением христианского учения самой Церковью, а также не столько с литературно-историческим взглядом на его сочинения, что составляет предмет патологии как лингвистического и текстологического анализа сочинений Отцов Церкви, сколько с пониманием его опыта борьбы за чистоту веры в условиях ожесточенной полемики с еретическими течениями в самой Церкви, а также под постоянным давлением внешних социальных факторов. Современной эпохе присущи аналогичные черты, когда «ересь» по сути является массово распространенное неверие, а секуляризация становится деструктивным социальным фактором, парализующим ум и душу человека, делающим его «слепым к трансцендентному». Поэтому сегодня весьма актуальным является вопрос о том, как сохранить способность свидетельствования о Боге, превосходя границы социально-исторической конкретики таким образом, чтобы иметь доступ к вечной истине человека, мира и Бога. Обращение к жизни и мысли Отцов Церкви является, пожалуй, единственным непререкаемым историческим источником перенятия опыта такого свидетельства. И личность преп. Максима вместе с корпусом его сочинений предстает именно тем светоносным источником, из которого мы можем черпать фундаментальные духовные знания и примеры для духовной жизни, ибо опыт подвижничества и мученичества несомненно ставит его в ранг тех, кому можно доверять и у кого можно учиться.

Читатель всё же может задать вопрос: какой смысл пытаться вложить в современный социально-культурный контекст мысли человека, пусть даже святого, который жил так давно и в совсем другом мире? Не является ли это анахронизмом, неким синкретическим соединением реликтовых и исторически ушедших идей с чаяниями и проблемами человека в XXI веке? Ответ на этот вопрос может быть дан двояко: с одной стороны — да, несомненно, любое прямолинейное перенесение исторических методов толкования Священного Писания и чисто богословских вопросов, рассмотренных преподобным, в языковой и понятийный контекст современного богословия и философии будет представлять трудность, если язык интерпретировать внешне, то есть пытаться видеть за его символами вещи физически реальные. Отсюда возникает вторая возможность ответа на поставленный вопрос: анализ и проекция смысла сочинений преподобного должны быть восприняты как раскрывающие опыт жизни в реальном мире в ощущении сопричастия Божественному, так что трактовка Священного Писания и аспектов мира осуществлялась как бы изнутри духовного ума преподобного, насыщенного таким сопричастием. Можно сказать

<sup>1</sup> См., например, на русском языке: *Сидоров А. И.* Преп. Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество // Творения преп. Максима Исповедника. Книга 1. М.: Мартис, 1993. С. 7–74; *Епифанович С. Л.* Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 1996. Подробный обзор переводов и исследований о жизни преп. Максима в России, начиная с доревлюционного периода, можно найти в статье Г. И. Беневича: Преп. Максим Исповедник в России // Преп. Максим Исповедник. Богословско-полемические сочинения (Opuscula Theologica et Polemica) / Пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; науч. ред., предисл. и коммент. Г. И. Беневича. Святая гора Афон. Санкт-Петербург: Издательство РХГА, 2014. (Византийская философия. Т. 15; Smaragdus Philocalias). С. 679–720.

по-другому, указав, что в присущей преподобному установке сознания всё переживаемое и изученное осмысливается изнутри присущего человеку Божественного образа. При подобном подходе меняется установка сознания: теперь не человек помещен в мир, который его определяет и «рабом» которого он является, а наоборот, сам мир, вселенная становятся событиями внутри человеческой истории, понимаемой как история взаимоотношений между человеком и Богом, то есть как история обещанного Богом спасения. В таком подходе к творчеству преп. Максима вопрос о его архаичности и устаревшести для современного мира отпадает, ибо речь идет об «освоении ума» преподобного для обучения опыту Божественного и его перенятия из рук того, кто исторически был прав и кто имел авторитет говорить об истине. В определенном смысле, делая акцент на непреходящем, внеисторическом аспекте опыта преп. Максима, то есть опыта вечности, мы невольно встаем на путь выхода за пределы исторически конкретного здесь и сейчас. Однако такое трансцендирование не означает ухода от реальной жизни. Наоборот, оно означает осмысление ее внутреннего содержания как жизни в Боге, тогда когда личностный центр усиливается и обостряется, а внешние проблемы и события теряют свое онтологическое значение. Здесь имеет место определенный мистицизм как практика отношения к жизни и реальности внешнего мира, изнутри сознающего в себе Божественный образ. Но это и есть религиозный опыт как опыт святых, молящихся за мир, когда весь мир, как в «деснице Христа»<sup>2</sup>, оказывается «всем во всё» архетипически присутствующей памяти первого человека.

Несмотря на приведенные выше аргументы в пользу того, почему исследование творчества преп. Максима обладает философским и богословским смыслом, мы всё же хотим произвести более строгое обоснование актуальности изучения фактов духовного видения преп. Максима Исповедника, жившего 13 веков назад, раскрыв ее смысл, проистекающий из насущных проблем как богословия, так и его взаимодействия с другими областями человеческой деятельности в настоящем. Для этого нам придется дать краткую характеристику интеллектуально-культурной ситуации христианства в современном мире. Аргументы в пользу Церковной мудрости в XXI веке приобретут вес в контексте борьбы за человеческие ценности и справедливость, за подлинный смысл реальности нашего уникального мира в противовес иллюзиям технологически придуманного и теряющего человеческую основу способа существования.

## **Неопатристический синтез как альтернатива секуляризации**

Действительно, если попытаться охарактеризовать существо современного политически определяемого состояния той части человеческого сообщества, которая ассоциируется с неким собирательным символом «Запада», то достаточно трех слов: секуляризм, атеизм и нигилизм. Такая характеристика предполагает, что все аспекты христианской жизни, ее ценности и идеи становятся практически ненаблюдаемыми и тщательно скрытыми под поверхностью политически корректных идеологий. Любые разговоры о христианстве поощряются только на уровне частной жизни, так что христианские ценности не преподаются и не объясняются в школах и университетах. Типичным является не только недостаток богословского образования в школах, но враждебность и подозрительность по отношению ко всему религиозному в академических кругах. Атеизм присутствует под личной его социально приспособленного остатка, лингвистически оформленного с помощью термина *секуляризм*, выражающего некую транс-идеологическую гражданственность, как служение якобы идеалу человечности, понимаемому только

<sup>2</sup> «Он держал в деснице Своей семь звезд... и лице Его — как солнце, сияющее в силе своей» (Откр. 1:16).

эмпирически, то есть как человечеству, живущему здесь и сейчас. И здесь скрытые мотивы атеизма приобретают черты секуляризма под маской авторитета научной культуры. Например, для того, чтобы определить человека вообще в категориях, преодолевающих расовые, национальные, классовые и религиозные отличия, необходим универсальный язык. И именно наука претендует на роль такого языка, ибо как раз научная форма мышления и сводит феномен человека к физическому и биологическому. Отсюда становится понятным, что современный атеизм является не чем иным, как уже известным научным атеизмом. Этот атеизм позиционирует себя агрессивным и зловещим, продвинутом философски и анти-богословски, ибо его истоки и мотивация исходят из логики растущего материального производства и человеческих ресурсов, то есть из нужд экономики, а не абстрактной идеологии.

Поскольку научный взгляд на мир считается универсальным, он выступает наиболее естественным претендентом на поддержание и обоснования секуляризма. Это положение не нуждается в особом обосновании, что касается естественных наук, ибо последние лучше всего описывают те области реальности, которые максимально удалены от проблем собственно человеческого. Знание, проистекающее из естественных наук, касается всех людей, ибо речь идет об условиях физико-биологического существования человека вообще. Что касается гуманитарных и общественных наук, ситуация с их универсальностью проблематична, ибо как их стратегии, так и результаты исследования отражают конкретную жизненную и культурную ситуацию сообщества. И всё же секуляризм охватывает и гуманитарные и общественные науки, в которых религия изгоняется из картины мира. Поскольку такая картина мира не обладает полнотой истины и оказывается неадекватной, секуляризм разрушает и самую суть науки как претендующей на раскрытие истины.

Однако проблема секуляризма имеет свои материальные истоки. Последние проистекают из неумеренного стремления к приумножению богатства, порождающего всеобщую культуру потребления. Устремленность к неограниченному потреблению и иллюзия высшей ценности жизни в *этом веке* оформлены под названием старого Марксова капитализма или, в философских терминах, в идеологии «исторического материализма», суть которого состоит в том, чтобы подчинить все доступные материальные и человеческие ресурсы стратегии выживания и доминирования политических сил, желающих контролировать природу и жизнь на этой планете. К. Яннарас, один из влиятельных и ныне живущих православных богословов и философов, дает краткую характеристику последствий подобной идеологии, в том что касается утраты ценности человеческой личности и жизни вообще: «На глобальном уровне капитализм тщательно навязывает народам и нациям наиболее грубое практическое применение исторического материализма с потребительством, возведенным в абсолют...»<sup>3</sup> «Метафизика, искусство, любовь, нравственность задвинуты на край человеческой жизни, как то, что дополняет эту жизнь на уровне “развлечений” или психологических предпочтений, как некая пассивная “супер-структура” поверх экономических приоритетов, которые рассматриваются абсолютными...»<sup>4</sup>. В результате «наш повседневный опыт оказывается отравленным эфемерным и преходящим»<sup>5</sup>.

Нетрудно осознать, что из глубины подобной характеристики истоков секуляризма и соответственно атеизма им предъявляется наиболее тяжкое обвинение, а именно — в присущей им бесчеловечности, в угрозе самой сущности человека и его личности, определяемой в терминах Божественного образа. Логика та-

<sup>3</sup> Yannaras C. The Church in Post-Communist Europe. Berkley: InterOrthodox Press, 1998. P. 2.

<sup>4</sup> Ibid. P. 3.

<sup>5</sup> Ibid. P. 4.

кого преуменьшения личности получает свое уточнение на уровне социокультурных реалий. Капитализм выставляет требование глобализации и тем самым проводит идею мультикультурализма как завуалированную форму международного экономического рабства. Это, естественно, приводит к вопросу о возможности традиционно-ориентированных этнических и религиозных сообществ. Исходя из логики капитализма, все такие образования должны выйти из употребления, поскольку они тормозят рост экономики. Аргумент прост: любой, кто хочет участвовать в потреблении и благосостоянии, должен адаптироваться к правилам капитализма и тем самым раствориться в безличном и анонимном классе, обслуживающем его интересы. Для тех, кто склонен к критике подобного взгляда на устранение многовековых традиций и стиля жизни, остается вопрос: «Где же то место традиции, религии, религиозных сообществ и в конечном счете самой Церкви во всём этом?». Этот вопрос можно усилить, настаивая на роли и месте критической функции богословского и церковного мышления. Не являются ли они в данную эпоху совсем неуместными? Для адвокатов так называемого «морального капитализма» ответ, по-видимому, будет «да!». Согласно взгляду последнего, все религиозные традиции подпадают под рубрики коллективной идентичности и, следовательно, являются фиктивными и предрасположенными к национализму. Несмотря на то, что это может быть отчасти правдой, имея опыт современных конфликтов, в радикальной негативной оценке религиозных сообществ забыты историческая истина и значение коллективной идентичности. Наиболее очевидным подтверждением этому являются сами европейские христианские нации и народы, создавшие культурные и религиозные памятники и очертившие контуры той цивилизации, которую современные поколения воспринимают как само собой разумеющуюся. Также забыто то, что само развитие техники и научное освоение мира стало возможным благодаря когда-то имевшей место инициативе и поддержке образования и научного исследования в Западной Европе со стороны католической церкви. Вдобавок можно выдвинуть чисто философский аргумент, что любое предполагаемое все-единство человечества (как продукт капиталистической глобализации) остается не более чем эсхатологическим идеалом, недостижимым в веке сем<sup>6</sup>. Это подразумевает, что любая устремленность к такому идеалу неявно содержит в себе тенденцию к концу света в наихудшем гностическом варианте. На основании сказанного можно предположить, что апелляция к вне-коллективной, вне-культурной и вне-религиозной идентичности человечества остается абстрактной идеей, постоянно опровергаемой историей этнических и религиозных конфликтов и желанием народов придавать смысл их существованию исходя из экзистенциального переживания того момента, того места, то есть того культурно-религиозного пространства, в котором они вошли в мир. Тот факт, что в православных странах, и в России в особенности, имеется определенное неприятие и сопротивление пост-модернистским фетишам утопического единства человечества, лишённого признаков расы, культуры, религии и даже пола, дает ограниченную поддержку последнему выводу.

Анонимная и безличная «коллективная идентичность» как принадлежность к глобальному механизму экономического само-увечивания естественно приводит к другому, наиболее печальному заблуждению человеческого разума, а именно к *нигилизму* — такому состоянию коллективного сознания, которое ставит под вопрос не только смысл какой-то конкретной организации общественной жизни, но сомневается в ценности жизни как таковой. Нигилизм демонстрирует странную форму экзистенциального противоречия, переопределяющего саму идею человека и человечности, выработанную веками сообществами, основанными на ре-

<sup>6</sup> Гутнер Г. Б. Единство человечества в эсхатологической перспективе // Богословие творения. Под ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко. М.: ББИ, 2013. С. 230–236.

лигиозной традиции. Нигилизм сомневается в базовых аспектах существования человека: для чего человечность людей, красота и естественность природы, справедливость общежития и истина познания? Почему бы не заменить их противоположным: дегуманизацией человека для того, чтобы его «улучшить», систематическим насилием (эксплуатацией) над природой для развития экономики, несправедливостью для того, чтобы общество было более эффективным, безудержной экспансией отвлекающей информации для того, чтобы ускользнуть из ограничений истинно реального? Нигилизм искажает смысл и истину науки и ее технических достижений, имеющих свое основание в широкой культуре и являющихся наиболее действенными политическими и коллективными аргументами. Наука была создана для человеческих личностей, но именно эти личности в конечном итоге оказались за пределами научного описания. «Личности», а точнее субъекты, нужны для анонимных целей науки, чтобы раскрывать смысл реальности, но они не существуют для науки как носители других, вне-научных истин и как индивидуальные и уникальные жизни. Наука как общественный процесс нуждается в научных работниках, но не личностях как уникальных и неповторимых событиях в раскрытии смысла тварной вселенной. То же справедливо по отношению к обществу, нуждающемуся не в личностях, а массах индивидуумов, гораздо проще приспособленных к нормам материалистического мышления и поведенческим стереотипам, основанным на критериях потребления результатов технического прогресса. Нигилизм как естественное следствие современного атеизма эксплуатирует современную науку, настаивая на том, что само понятие личности, как философское и богословское, по сути не существует. Христианское богословие трактует подобное забвение личности как посягательство на абсолютный приоритет человеческого мира и тех общественных связей в сообществах, которые сформировали дух христианской цивилизации и ее целостность на путях исторического сопричастия Божественному.

Из обсужденного выше следует, что христиане всегда должны быть готовы ответить на вопрос (несмотря на утверждаемую в обществе его неуместность и несвоевременность): «Зачем Церковь и ее богословие?». У христиан может быть только один ответ: *«Церковь и ее опыт представляют глубокую потребность человека достичь бессмертия»*, то есть достичь состояния свободы и неограниченного исповедания любви, несмотря на ограничения, следующие из принадлежности к этому миру. Бессмертие не следует понимать в физическом или биологическом смысле, ибо даже физики предрекают обреченность нашего физического существования во вселенной. Достичь бессмертия значит осознавать присутствие смерти как составляющей биологического состояния человека. Речь идет не только о физической смерти вследствие технических катастроф, войн, террора, насилия и несправедливости. Речь идет о смерти на онтологическом, космическом уровне, когда существование всей планеты непредсказуемым образом зависит от *перебоев в смерти* во всей вселенной после грехопадения. Нам посчастливилось жить в такую космологическую эпоху, когда космос поддерживает биологическую жизнь. Но наша планета окружена враждебными межзвездными ветрами, угрожающими кометами и астероидами, нестабильностями в динамике Луны, влияющими в свою очередь на стабильность оси вращения Земли, и так далее — список можно продолжить. Наше существование является случайно-обусловленным миллиардами лет плохо понятой эволюции вселенной, которая во всех своих частях вряд ли может быть домом для человека.

Наука, обучая нас законам физики и биологии, показывает нам нашу собственную ранимость и хрупкость физико-биологического обличия, нашу смертность и конечность. И именно в силу этой природной конечности мы, будучи наделенными разумом (логосом), жаждем бессмертия и соизмеримости с бесконечным. Но это беско-

нечное не в той вселенной, которую мы видим и понимаем. Эта бесконечность происходит от нас самих, рожденных в условиях конечности силой невидимого и бесконечного основания. Люди вынуждены жить, неся по жизни тайну своего рождения, и в попытке осмыслить ее они всегда озабочены тайной бытия вообще. Человеческие существа жаждут бессмертия во вселенной, подверженной распаду и смерти потому, что у них есть дар *логоса*, отсылающего их всегда к *алетее* (Гр: *aletheia*), то есть истине. И именно этот логос, понимаемый греками как истинно существующий, открывает человеку не ту непонятую и не-интерпретированную необходимость, правящую вселенной, а вскрывает истину существования в Боге в модальности *любви*, ибо Любовь является высшим принципом богословски понимаемого сотворения, предшествующим и превышающим его самого.

Взятые в своем исторически случайном воплощении, наука и техника демонстрируют нам, что если благое творение благого Бога подвергается эксплуатации и насилию, то человек проявляет себя не так, как этого ожидает от него Бог. Манифестирующий переизбыток смерти в мире может быть уравновешен только с помощью евхаристического подхода к миру, интерпретирующего его как таинство и как то основание, из которого и через которое у человека есть шанс достичь бессмертия. И здесь мы возвращаемся к экклезиологии, то есть Церкви как такой реальности, которая пытается сопротивляться телесной смертности, переживая событие Христа, в котором онтологическая возможность бессмертия была открыта человеку. Итак, Церковь и ее богословие для тех, кто понимает, что вся эфемерная и внутренне ограниченная феноменальность социальной реальности, базирующаяся в «ти-сках» науки, политических и псевдо-религиозных идеологий, социальных догм и лояльности потребительству, отвлекает и уводит людей от их тоски и жажды бессмертия, искажает смысл жизни и смерти, отрицает значение любых вопрошаний о мире, отрицает экзистенциальную уникальность личностей, ценность прекрасного в сопричастии со вселенной. Церковь предназначена для той «закваски» человечества, кто не принимает нигилизма, ставящего каждого перед обезоруживающим вопросом: «Для чего?». Мудрость Церкви для тех, для кого гуманизм человека, естественность природы, справедливость полиса и истина познания остаются абсолютными требованиями. Другими словами, для тех, кто верит, что эти ценности еще возможны.

## Богословская критика и неопатристический синтез

Итак, речь идет о премудрости Церкви, проистекающей из ее «живого предания», неумирающей традиции. Церковная традиция часто называется апостольской и святоотеческой (патристической). Однако общим между нами, живущими в XXI веке, и Отцами Церкви, является то, что мы живем в той же исторической реальности, то есть после земной жизни Христа. Именно в этом смысле наш век может быть по праву таким же веком Отцов, и обращение к традиции по сути означает призыв к *новому* патристическому синтезу, синтезу нашего века<sup>7</sup>. О необходимости такого «нео-патристического синтеза» писал и говорил один из ведущих богословов XX века, отец Георгий Флоровский, призывая к осознанию значения греческой патристики для кафоличности веры (и жизни вообще) не только в православном кон-

<sup>7</sup> То, что обычно называется святоотеческим (патристическим) периодом, соответствует исторической эпохе, когда центральные христианские доктрины были сформулированы Отцами Церкви на ряде вселенских соборов. В Восточном Православии святоотеческий период часто понимают лежащим за пределами «официальной» исторической границы XIV века, связываемой с именем святого Григория Паламы. В определенном смысле век Отцов никогда не кончался: «...опасно рассматривать “Отцов” как замкнутый круг писаний, всецело принадлежащих прошлому. Не может ли в нашем веке возникнуть новый Василий или Афанасий?» (Ware K. The Orthodox Church. New York: Penguin, 1997. P. 212).

тексте, но и для христианства в целом<sup>8</sup>. Именно в рамках такого синтеза православное христианство должно быть услышано и понято как вносящее новые идеи в богословие, не только как средство борьбы с атеизмом и нигилизмом, но и как такое видение реальности, в котором культура и научно-технический прогресс были бы вплетены в полноту их церковного осознания как спасительных задач человека. Приглашение к такому синтезу предполагает новое усвоение и расширение того, что уже существовало в ранний исторический период объединенной Церкви. Таким образом, христианское богословское завершение секулярной культуры и науки должно следовать по пути вплетения фактической экуменичности этой культуры и науки в кафоличность (единство) христианской веры. При этом путь такого вплетения во многом будет похож на шаги ранней Церкви по восприятию окружающей античной культуры в целом, и греческой философии и естествознания в частности. Такой синтез видится как своего рода синтез идей из эпохи до-модерна и пост-модерна. Его «до-модерный», истинно патристический пафос происходит из невозможности отделения богословия от его аскетического и мистического обоснования и церковных таинств. Его же «пост-модерное» измерение предполагает усвоение и использование последних достижений философской мысли в отношении дебатов в области философии и богословия, а также философии культуры, науки и техники.

Актуальность неопатристического синтеза в XXI веке имеет те же основания, о которых писал Флоровский в веке XX. Секуляризм нашего времени напоминает экзистенциальный кризис в богословии начала XX века, ставший отправной точкой в стремлении Флоровского восстановить экклезиологическую и жизненную полноту Православия во времена, когда само существование церкви в пост-революционной России было поставлено под вопрос. Согласно Флоровскому, кризис богословия состоял в том, что абстрактное богословие было отделено от литургической практики, в том смысле, что богословие как изложение и демонстрация веры и как развитие мысли потеряло связь с литургией, то есть с традицией. Именно вследствие этого было потеряно понимание разделения между восточным и западным христианством, антиномии между монашествующими и мирянами в реальности Церкви, а также понимание отношения богословия к обществу, политике, культуре и науке. Флоровский ратовал за обновление христианского богословия с помощью восстановления его духовно раздробленного ума через возврат к традиции, апостольской и святоотеческой. Многообразию богословских школ следует осознать их истинный кафолический (соборный) смысл и освоить ум Отцов единой, неразделенной церкви. Богословие должно быть укоренено в опыте церкви и ее литургической традиции. Любое богословие, лишенное такого основания в жизненном опыте Бога, не способно играть какой-либо роли в онтологическом преображении человека, оставаясь лишь абстракцией ума<sup>9</sup>. Именно поэтому богословию следует вернуться к его конкретному историческому и жизненному контексту, то есть к человеку.

В мысли Флоровского имеется важный момент о слиянии мировой истории (сакральной в силу того, что Христос присутствует в ней) и церковной истории<sup>10</sup>. Вот

<sup>8</sup> См., например, для введения в проблематику неопатристического синтеза статью: *Уильямс Дж.* Неопатристический синтез Георгия Флоровского // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ // Под. ред. А. Блэйна. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. С. 307–352.

<sup>9</sup> М. Хайдеггер настаивал на том, что Бог метафизики является всего лишь идеей Бога, перед которым нельзя танцевать и которому нельзя молиться. Показательно, что он утверждал, что атеизм, как отрицание Бога метафизики, был гораздо ближе к ощущению жизненного присутствия Бога, чем любое абстрактное философское «теологизирование» (см.: *Heidegger M. Identity and Difference.* Chicago and London: The University of Chicago Press, 2002. P. 72). Н. А. Бердяев, критикуя идею «Абсолютного», вторит Хайдеггеру: «Абсолютному нельзя молиться, с ним невозможна драматическая встреча» (*Бердяев Н. О рабстве и свободе человека.* Париж: YMCA-press, 1939. С. 72).

<sup>10</sup> *Florovsky G. The Last Things and the Last Events // Creation and Redemption. Collected Works of Georges Florovsky,* 3. Belmont, MA: Nordland, 1976. P. 243–265.

как он выразил это: «История Церкви есть таинственный процесс формирования искупленного человечества, который будет завершен и отсуммирован, а не просто судим и снят в последние дни... История Церкви постоянно накапливает Христианские ценности в процессе экзистенциальной оценки божественной истины и жизни...»<sup>11</sup>. Такой взгляд на историю Церкви как мировую историю объясняет, почему Флоровский ратовал за «возвращение» к традиции Отцов. Для него древний патристический синтез был не столько интеллектуальным достижением, сколько церковным, еклесиологическим достижением, вовлекающим эллинистическую философию (как уже проявившего себя полета человеческого духа) в христианскую церковную историю через события Воплощения и Пятидесятницы. Именно в контексте последнего можно утверждать, что Святой Дух действовал *над* историей человеческого духа, что и привело к созданию уникального патристического синтеза. Но тогда можно предположить, по аналогии с тем, что случилось в далекие времена церковной истории, что призыв Флоровского к неопатристическому синтезу в XX веке (а также нами и в XXI) не может более трактоваться как случайный исторический факт, а свидетельствует о *новом* «дыхании» Святого Духа над историей, чтобы по-новому утвердить христианство в современном мире. Если это действительно так, то неопатристический синтез являет себя как «телеологическая идея», идея верности христианизированному эллинизму прошлого, в которой телеология истории спасения как аутентичной истории и предназначения человечества была артикулирована и понята Отцами Церкви.

Целью неопатристического синтеза является желание ответить на неотложные проблемы современного человеческого состояния изнутри богословского мышления, сохраняя баланс антропологического и еклесиологического<sup>12</sup>. В этом смысле сама попытка использовать неопатристический синтез для установления богословского подхода к культуре, науке и технике является сущностно еклесиологической, то есть немислимой вне Церкви. Влияние богословия на продолжающуюся эволюцию человеческого состояния может быть достигнуто только тогда, «когда богословие вернется к глубинам Церкви и осветит их изнутри, когда разум найдет свой центр в сердце, и когда сердце созреет в рациональном размышлении»<sup>13</sup>. Так же как разум, лишенный света духовного ума и сердца, не в силах достичь ясности истины в своих устремлениях и своей историчности, сердце, лишенное рационального осмысления в отношении своих порывов и опыта, не может само по себе быть свидетелем о жизни Церкви как сообществе. Ибо этому сердцу не хватает того, что в век Отцов называлось «богословием», то есть верой, которая могла себя продемонстрировать и защитить.

Для Флоровского недоразвитость богословского сердца была связана с отсутствием основания в Святоотеческой традиции, и именно поэтому целью богословия становилось освоение снова стиля и метода богословствования Отцов Церкви. Однако то, что Флоровский называл «стяжением ума Отцов», не предполагало лишь знакомства со старинными текстами и извлечения цитат, подходящих для современной дискуссии; оно предполагало обладание богословием Отцов *изнутри*<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Florovsky G. The Quest for Christian Unity and the Orthodox Church // Theology and Life 4 (1961). P. 205.

<sup>12</sup> Необходимо отметить, однако, что неопатристический синтез не претендует на постороннее какой-либо законченной и фиксированной антропологии, следуя традиции Христианского Востока, в которой никогда не было обязательной системы взглядов о человеке и космосе (см., например: *Зеньковский В.* Русские мыслители и Европа. М.: Республика, 2005. С. 317). Апофатизм, присущий православной антропологии, гарантировал свободу науке и философии по выражению взглядов о человеке, не исчерпывая содержания того, сигнификаторами чего эти взгляды являлись. Философия и наука могут неограниченно комментировать смысл центрального положения христианской антропологии о Божественном образе в человеке, но само это положение не может быть подвергнуто сомнению или же сведено к какому-либо фиксированному концептуальному выражению.

<sup>13</sup> Florovsky G. The ways of Russian Theology // Aspects of Church History. Collected Works of Georges Florovsky, 4. Belmont, MA: Nordland, 1975. P. 191.

<sup>14</sup> Florovsky G. The ways of Russian Theology. P. 191.



Стяжание «ума Отцов» предполагало развитие интуитивной способности распознавания в Отцах истинных свидетелей Церкви Христовой, несмотря на катаклизмы церковной истории, впрочем, как и человеческой истории вообще<sup>15</sup>, то есть осознания глубинного Разума (*logos*) в основании церковного сознания, Разума, который и формирует *телос* этой истории<sup>16</sup>. Это означает, что возврат к наследию Отцов предполагает не повторение и заимствование того, о чем они говорили в прошлом, а восстановление духовного видения Отцов как указующего путь в будущее во взаимодействии с окружающей культурой, политикой, наукой и техникой. Определенного рода восстановление нашей способности мыслить так же, как мыслили Отцы, предполагает восстановление нашей соборности с ними как того типа сопричастия их свидетельству, который может обосновать авторитет и претензию на истину в современной, пропитанной духом пост-модерна и релятивизма культурной среде. Однако возврат к Отцам должен быть творческим, то есть оценивающим проблемы и их решения, предложенные Отцами, с элементами самокритики. «Нам следует не только удержать опыт Отцов, но, более того, развить его и использовать в своей жизнедеятельности»<sup>17</sup>, и это, согласно Флоровскому, «приводит нас к концепции *неопатристического синтеза* как задачи и цели православного богословия сегодня»<sup>18</sup>.

Очевидно, что духом неопатристического синтеза является желание вовлечь богословскую мысль в исторический процесс, понимаемый не как случайный поток событий и происшествий в человеческом обществе, но как тео-антропный процесс, определяемый Библейскими событиями, осуществляющими единство человека и Бога. Это означает, что все отдельные модальности церковной жизни и ее богословия, несмотря на их кажущуюся нецерковному сознанию историческую случайность и архаичность, в своей глубине освящены действием Духа Святого на различных этапах человеческой истории. Свидетельством этого освящения, его историческим воплощением, является молитва Церкви, ее евхаристическая онтология, поддерживающая существование Церкви и ее жизнь. В Святоотеческие времена богословие было непостижимо без молитвы, и именно как молящиеся, православные никогда не разлучались с традицией Отцов. Именно поэтому «они должны оставаться в той же традиции и как “богословы”». Это единственный способ сохранить и обезопасить целостность православной реальности»<sup>19</sup>.

Необходимо снова повторить, что пафосом нео-патристического призыва Флоровского было утверждение богословия в его истинном Святоотеческом понимании

<sup>15</sup> «Не сравним ли в определенном смысле наш современный мир, атеистический и пронизанный неверием, с до-Христианским миром, обновленным с тем же переплетением ошибочных религиозных направлений, скептических и анти-божественных? Перед лицом такого мира богословие еще больше должно стать свидетелем. Богословская система не может быть всего лишь продуктом эрудиции, оно не может возникнуть только из философского размышления. Оно нуждается в опыте молитвы, духовной концентрации, пасторской заботы» (The ways of Russian Theology. P. 207).

<sup>16</sup> Стяжание ума Отцов соответствует стяжанию той *памяти*, которая именуется преданием. Смысл же этой *памяти* происходит из слов Христа о пришествии Святого Духа: «Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух Истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать обо Мне (Ин. 15:26)... Он научит вас и *напомнит* вам всё, что Я говорил вам» (Ин. 14:26). Напоминание как *память* Церкви, как ее предание, актуально для каждого христианина, безотносительно к векам и народам, так что неопатристический синтез в XXI столетии есть именно то же *напоминание* о Христе всем нам со стороны Духа Истины, когда в многоипостасном церковном сознании, на новом историческом этапе, удерживается та же исповедуемая Истина. Стяжание ума Отцов, таким образом, предполагает возврат к католической Истине, когда личное богословское сознание становится согласием единства и множества богословских мнений в разные исторические времена по Первообразу самой Церкви, Пресвятой Троицы. Тем самым неопатристический синтез в XXI веке не предполагает своей исключительности и законченности. Он являет собой лишь возможный церковный путь к исповедуемой Истине, беря на себя функцию конструктивной критики всех нецерковных типов осмысления этой Истины.

<sup>17</sup> Florovsky G. The ways of Russian Theology. P. 200.

<sup>18</sup> Florovsky G. Patristic Theology and The Ethos of the Orthodox Church // Aspects of Church History. Collected Works, 4. Belmont, Mass: Nordland, 1975. P. 22.

<sup>19</sup> Patristic Theology and The Ethos of the Orthodox Church. P. 22.

как неотделимого от молитвы<sup>20</sup>. Флоровский называл это стяжанием «ума Отцов», а именно умением богословствовать в контексте жизненной веры, опыта Божественного, дающего основание для всех интеллектуально оформленных положений. Без этого опыта богословие превращается в «пустую диалектику, бессмысленную *полилогию*, лишенную какого-либо духовного смысла»<sup>21</sup>. Согласно Флоровскому, целостность богословского мышления предполагает «общение» с Отцами через молитву, с их опытом присутствия Божественного. Такое сопричастие уму Отцов может быть достигнуто изнутри целостности молитвенного и евхаристического опыта Церкви как фактора самого ее существования через века истории: «можно утверждать, что “век Отцов” по-прежнему продолжается в “Молящейся Церкви”. Не следует ли ему продолжаться также в школах, в области богословского исследования и преподавания? Не следует ли нам возродить “ум отцов” также в нашем богословском мышлении и проповеди? “Возродить”, в действительности, не как архаическую привычку и почитаемый реликт, но как *жизненную установку*, как *духовную ориентацию*»<sup>22</sup>. Возрождение *духовной ориентации* в стиле и манере Отцов означает по сути изменение духа современного богословствования от пассивного заучивания и простого ознакомления к постоянному взыванию к Духу, направлявшему Отцов и позволяющему нам стать «сопричастными» их уму. Именно через это общение с Отцами в Духе современное богословствование может стяжать надежный новый путь в будущее посредством апелляции к преданию, то есть традиции, являющейся не мертвым отложением и реликтом уходящего прошлого, а наоборот, *духовным предвосхищением* прошлого как постоянного присутствия Духа. Но тогда различные аспекты жизнедеятельности человека будут видны через призму постоянного присутствия Христа в истории, направляющей человека к его эсхатологическому предназначению, знание о котором открывается Духом как ответ на каждое литургическое взывание, осуществляемое Церковью.

## **Экзистенциальная целостность человека как центральная тема неопатристического синтеза**

Святоотеческое богословие уместно в современном мире, ибо оно экзистенциально. Флоровский утверждает, что «Отцы вынуждены были иметь дело с экзистенциальными проблемами, с откровениями вечных вопросов, описанных и зафиксированных в Священном Писании. Можно предположить, что святой Афанасий и блаженный Августин в этом смысле гораздо более современны, чем многие современные богословы»<sup>23</sup>. «Христианский мир нуждается в наши времена в здоровом экзистенциальном богословии, — подчеркивает Флоровский. — По сути, как духовенство, так и прихожане испытывают жажду богословия»<sup>24</sup>. Говоря о богословии,

<sup>20</sup> А. Шмеман ратовал за возможность преодоления взаимоотношений богословия и богослужения «при условии, что богословское сознание восстановит свою “целостность”, разрушенную веками западного плена, если оно вернется к старому, но всегда верному выражению этой целостности: *lex orandi est lex credendi*» (Шмеман А. Богословие и богослужение // Богословие и Предание. М.: Паломник, 2005. С. 81).

<sup>21</sup> Florovsky G. St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers // Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View Collected Works of Georges Florovsky, vol. 1. Belmont, MA: Nordland, 1972. P. 108.

<sup>22</sup> Florovsky G. Patristic Theology and The Ethos of the Orthodox Church. P. 21.

<sup>23</sup> Florovsky G. The Lost Scriptural Mind. Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View. Collected Works of Georges Florovsky, 1. Belmont, MA: Nordland, 1972. P. 16. Отец Иоанн Мейендорф ссылается на греческих Отцов для того, чтобы провести параллель между ситуацией, в которой было христианство в первые века первого тысячелетия, и теми задачами, которые стоят перед христианским богословием в современном обществе: «...Церкви неоспоримо необходимо, чтобы богословие разрешало сегодняшние вопросы, а не повторяло старые решения старых вопросов. Отцы-каппадокийцы были великими богословами потому, что они сумели сохранить содержание христианского благовестия, когда ему был брошен вызов эллинистическим философским мировоззрением. Без их частичного принятия и частичного отвержения этого мировоззрения — и прежде всего без их понимания его — богословие их было бы бессмысленным» (Мейендорф И. Живое предание. М.: Паломник, 2004. С. 267–268).

<sup>24</sup> Florovsky G. The Lost Scriptural Mind. P. 15. Здесь интересно указать на одно историческое обстоятельство. Примерно в ту же эпоху, когда Флоровский развивал идеи неопатристического синтеза в контексте православия, в западном хри-

Флоровский подразумевает здесь жизненное богословие в стиле Отцов, отличное от «странных идеологий», которые образуют псевдотеологии «современного» толка. Подобное богословие не сводится к вопросам жизни и смерти в обыденном значении этих слов. Подобное богословие утверждает себя как модус личностного бытия, как событие сопричастия с Другим. Быть современным богословом «патристического типа» означает жить в вере, следуя Божией воле<sup>25</sup> (каждый богослов является уникальным и несводимым ни к чему событием существования), осуществляя задачу неопатристического синтеза как возвещения истины о Слове Божиим<sup>26</sup>. «Богослов должен говорить с живыми существами, обращаться к живым сердцам, он должен быть полон внимания и любви, осознавая свою непосредственную ответственность за душу своего собрата, и в особенности за душу, которая все еще в потемках»<sup>27</sup>. Богословие должно стать диалогическим, чтобы говорить о Боге в диалоге с живыми людьми, в диалоге, который внутренне в Боге и с Богом. Богословская мысль никогда не может быть отделена от жизненного действия. Соответственно все формы социальной активности, будь то культура, политика, философия или наука, рассматриваются в перспективе событий Богообщения. Подобное понимание становится еще более выпуклым на фоне доминирующей секулярной научно-технической культуры, которая неявно вносит раскол в единство человеческого разума, провозглашая свой суверенитет и власть над всеми аспектами бытия. По сути речь идет о попытке расщепить единство сопричастия и бытия. В свете этого защита христианского взгляда на смысл и ценность человеческой жизни, включая артикуляцию последних с помощью научных достижений, приобретает характер защиты представления о личности вообще, как модуса бытия, несводимого к каким-либо частным аспектам мира<sup>28</sup>. Соответственно смысл и ценность науки и техники выявляются только в контексте предохранения и защиты личностей как экзистенциальных центров бытия и событий Богообщения. Другими словами, позиция богословия по отношению к культуре и науке не является более абстрактным идеологическим постулатом, но происходит из глубины самих событий жизни. А тогда нетрудно понять, что некоторые аспекты технического прогресса должны быть отвергнуты, а некоторые приняты.

В большинстве дискуссий на тему религии и культуры, богословия и науки принимается естественная установка сознания, в которой оба члена предполагаемой оппозиции представляются как некие равнозначимые типы человеческой активности. При этом сам человек и его формы субъективности, из которых разворачива-

стианстве наметились аналогичные тенденции, известные под названием «новая теология» (*la nouvelle théologie*). Яркий представитель последней кардинал Ж. Даниэлю обосновывал необходимость обращения к наследию греческих Отцов. Другой богослов, М. Д. Шеню, выражал аналогичную мысль, ратуя за то, чтобы переосмыслить учение Фомы Аквинского: «Возвратиться к св. Фоме — это значит вновь обрести дух поиска, благодаря которому разум возвращается как к вечно животворному истоку к постановке проблем вне рамок раз и навсегда сделанных выводов» (*Chenu M. D. Le parole de Dieu, II. L'Evangile dans le temps, Paris: L'edition du Cerf, 1964. P. 371*). Другим представителем идеи обращения к учению Фомы Аквинского являлась ученица Гуссерля, кармелитская монашка, а ныне святая Эдит Штайн. Последняя в своей работе «Знание и вера», описывая воображаемый диалог между Гуссерлем и Фомой Аквинским, по аналогии с Флоровским настаивала на том, что методологические рассуждения в богословии более не уместны, ибо люди «желают истину, за которую можно ухватиться, они желают обрести смысл жизни, они хотят философию для жизни. И они находят это у Фомы» (*Stein E. Knowledge and Faith, Washington: ICS Publications, 2000. P. 27*).

<sup>25</sup> По словам преп. Максима Исповедника, исполнение Божественной воли означает понимание Божественной премудрости и через благочестивую жизнь стяжание обоживающего присутствия Святого Духа. См.: Вопросыответы к Фалассию (*Quaestiones ad Thalassium*). Перевод и комментарии С.Л. Елифановича, А.И. Сидорова // Творения преп. Максима Исповедника. Книга 2. М.: Мартис, 1994. С. 59.

<sup>26</sup> *Florovsky G. St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers. P. 108.*

<sup>27</sup> *Florovsky G. The ways of Russian Theology. P. 207.*

<sup>28</sup> Здесь можно напомнить о страстном отстаивании этого положения Н. Бердяевым. Например: «Личность не составляет из частей, не есть агрегат, не есть слагаемое, она есть первичная целость» (О рабстве и свободе человека. С. 21); или «Тайна существования личности в ее абсолютной незаменимости, в ее однократности и единичности, в ее несравнимости» (Там же. С. 22); или «Личность связана со свободой от детерминизма природы, она независима от механизма природы. Поэтому личность не есть феномен среди феноменов» (Там же. С. 30); или «Личность не порождается родовым космическим процессом, не рождается от отца и матери, она происходит от Бога, является из другого мира» (Там же. С. 32).

ется как видение Бога, так и утверждение физического и социального мира, полагаются как бы пред-существующими и не подлежащими вопрошанию об их фактической наличности. В таком наивном подходе так называемый диалог сводится к установлению случайных исторических различий во взглядах на мир в богословии и культуре, так что собственно посредничество между ними сводится не более чем к обсуждению возможности приведения их к некоему общему знаменателю, который в силу случайной историчности самой дискуссии оказывается тоже случайным. Однако пытливый философский ум немедленно должен указать на то, что коль скоро в основании как богословия, так и культуры и науки лежит один и тот же человеческий субъект, одна и та же личность, то, по-видимому, вопрос о различии или о трениях между богословием и культурой является следствием распада интенциональностей одного и того же человеческого сознания. Может ли этот распад привести к экзистенциальному противоречию в личности, то есть может ли он поставить под угрозу сам факт ее целостности и, следовательно, существования?

Христианская антропология, трактуя человеческую жизнь в контексте обожения, ставит ее в зависимость от способов мышления человека, помыслов и грехов, определяющих исход посмертного существования личности, так что действительно целостность личности зависит от целостности самого сознания (души) как образа Бога. Это, конечно, не означает, что физическая составляющая жизни человека играет второстепенную роль и православная антропология предполагает изучение человека в тех условиях, в которых он функционирует на этой планете в физической Вселенной. Но что касается вопроса о распаде интенциональностей и угрозе личности, то именно здесь богословская антропология осуществляет постоянную конструктивную критику всех секулярных и духовно ограниченных представлений о человеке только как продукте биологической эволюции или же социального конструирования. Принимая во внимание достижения философской антропологии и современных исследований о культурной и социальной составляющей человеческого бытия, богословие приостанавливает свое суждение о них, созерцая и селектируя из них лишь то, что важно для духовного прогресса человека и человечества в целом, исходя из приоритета личности как центра раскрытия и манифестации смысла как тварного мира, так и его Творца.

Необходимо подчеркнуть, что целью неопатристического синтеза отнюдь не является некое неопределенное объединение православного богословия с современными философскими и научными идеями. Такой «синтез» привел бы к еще одной интеллектуальной абстракции без каких-либо жизненных последствий. Подобный синтез был бы по-прежнему исторически случайным, ибо в нем не содержалось бы внутренней сотериологической необходимости, исходящей из логики жизни Церкви. По сути идея построения нового богословского синтеза на основе решения экзистенциальных задач позиционирует этот синтез как дальнейший ответ на вопрос о смысле человека как центра творения. И здесь православное богословие выдвигает главный критерий в своей критической оценке всех секулярных форм антропологии и социологии: последние принимаются во внимание лишь в той мере, в какой они не говорят о том, чем является смысл человеческой жизни и что составляет суть человеческого состояния<sup>29</sup>. Именно этот скрытый апофатизм удерживает бого-

<sup>29</sup> Речь идет не просто о том, что вся современная антропология и психология по сути апофатичны, ибо они имеют дело не с живой личностью, а лишь с сигнификаторами этой личности, которые никогда не исчерпывают смысла того, что ими обозначается, но также о богословском осознании того, что человеческая личность непознаваема вообще, что следует из признания в ней Божественного образа, то есть образа Того, Кто не познаваем. Классическим святоотеческим примером может служить отрывок из святого Григория Нисского: «...Поскольку природа нашего ума ускользает от познания, и это по образу Создавшего, то значит, она точное подобие превосходящему, своей собственной неведомостью являя отличительную черту непреступной природы» (Об устройении человека (De hominis orificio) / Пер. В. М. Лурье. Санкт-Петербург: АХИОМА, 1995. С. 31). См. также статью современного французского философа Жана-Люка Марiona: Marion J.-L. *Mihi magna quaestio factus sum: The Privilege of Unknowing* // *The Journal of Religion* 85, No. 1 (2005). P. 1–24.

словие от создания произвольного синтеза, присущего конкретной исторической эпохе. А отсюда следует, что идею какого-либо законченного богословского синтеза, в том числе и неопатристического, следует трактовать как бесконечную, эсхатологическую задачу. В отличие от секулярных институтов Церковь обладает способностью подвергать свое собственное мышление самооценке и коррекции с помощью реализованной вечности как раскрытия ворот Царства будущего века в ее Литургии в ответ на евхаристическое приношение мира его Творцу. Отсюда нетрудно сделать еще один важный вывод о том, что евхаристическая оценка Церковью смысла культуры и науки по-своему трактует человеческую деятельность по исследованию и артикулированию мира как *пара-евхаристическую* работу.

Богословие с его преданностью *живому преданию* Церкви должно развиваться для того, чтобы стать экзистенциальным не только в отношении философско-антропологических терминов, но также в отношении своих собственных основ, то есть церковных определений и догматов, чтобы последние стали руководством для людей, живущих в современной культуре<sup>30</sup>. Антропология при всем том играет важную роль, ибо смысл человеческого существования не может быть найден вне невыразимой религиозной тайны Того, Кто может сказать: «Аз есмь Сый». Так же как высшая жизненная истина Синайского откровения не может быть объективирована и понята без участия в словах Бога, само существование тварного мира (то есть Вселенной и человеческих существ) может быть осмыслено лишь в модальности существования-участия, которое тоже не объективируется, ибо несет в себе некую неустранимую неопределенность<sup>31</sup>. Все попытки объективировать тайну случайной фактичности человеческой личности, актуализацию самого события зачатия (то есть события «воплощения души в теле») изнутри физической и биологической природы могут быть интерпретированы Библейским нарративом, говорящим о сотворении человека не как о результате игры безличностного случая и необходимости в природе, а как об акте личного отношения с Богом, тем самым перемещающим метафизический вопрос о существовании вообще (почему есть что-то, а не ничто) в область конституирования тварного в опыте Богообщения<sup>32</sup>.

Человек, или человечность, определены с помощью идеи участия в Божественной бесконечности: Христос является в этом смысле примером и нормативом, представление о котором встроено в некоторые социальные практики и культурные реалии. Участие в бесконечном предлагает не только новое видение антропологии (как открытой и свободной по отношению к потребностям миропорядка), но и новое видение онтологии (несмотря на всю неоднозначность, связанную с употреблением этого термина). Характеристика такой онтологии допускает два ключевых

<sup>30</sup> Здесь показательно, что касается возможности развития богословия, включая его догмы, высказывание С. Булгакова: «...Надо ясно понять неустранимость догматического развития в раскрытии церковного самосознания, хотя разные его выражения имеют лишь церковно-историческое происхождение и прагматический характер» (Булгаков С. Православие. Очерки учения Православной Церкви. М.: Терра, 1991. С. 86. См. также: Булгаков С. Догма и догматика / Живое предание. Православие в современном мире. Париж: YMCA-press, 1937. С. 20). Митрополит Иоанн Зизиулас указывает на тонкий характер возможного обновления догматического содержания веры: «Среди так называемых “консервативных” богословов доминирует представление о церковном учении как о чем-то неприкосновенном. Такой взгляд превращает догматы в окаменелые остатки прошлого и увеличивает пропасть между исторической и эсхатологической перспективой непрерывности апостольской керигмы. Внимательный взгляд на жизнь древней церкви и признание евхаристического основания ее вероучения позволяют понять догматы как “доксологические” постановления общины, как “веру, переданную святым” (Иуд. 3), вновь и вновь воспринимаемую сознанием “общины святых” в новых формах ее опыта и постоянной открытости будущему» (Зизиулас И. Бытие как общение. Свято-Филаретовский Православный Христианский Институт. Москва, 2006. С. 93–94).

<sup>31</sup> См.: Marion J.-L. *Mihi magna quaestio factus sum: The Privilege of Unknowing* // Journal of Religion 85:1, 2005.

<sup>32</sup> Таким образом преодолевается возражение М. Хайдеггера о невозможности рассуждения о творении из позиции, нейтральной по отношению к вере. Хайдеггер утверждал, что библейский ответ на метафизический вопрос о происхождении сущих неуместен (см., например: Heidegger M. *Introduction to Metaphysics*. New Haven: Yale University Press, 1959. P. 6–7). Отцы Церкви, включая блаженного Августина и преп. Максима Исповедника, понимали, что лексикон сущих неприменим к вопросу о творении и творение принадлежит литургическому словопотреблению, изнутри которого творение признается, устанавливается, то есть конституируется (см., например: Marion J.-L. *Au lieu de soi: L'approche de Saint Augustine*. Paris: PUF, 2008. P. 315–324).

чевых определения: *реляционность* (в смысле, используемом в Троичном богословии, то есть когда предикат существования является производным от отношения) и *дар*. Оба эти определения подразумевают, что существование не является самодостаточным и очевидным; оно соотносится с трансцендентным и как таковое является даром. Вхождение представления о даре в самую сердцевину христианской онтологии естественно вызывает евхаристический ответ на этот дар, таким образом помещая абстрактное философствование и рассуждения об онтологии в конкретное экклезиологическое русло. Можно выразить ту же мысль по-другому: утверждаемая универсальность христианства как модальности существования проявляет себя в конкретных событиях жизни Церкви. Богословие с его установкой по отношению к миру получает свое обоснование в Церкви, для которой богословие является ее голосом. Культура, политика и наука как разновидности человеческой деятельности и соответственно являющиеся вовлеченными в речь мира вместе с богословием должны стать иновыражением синайского откровения «Аз есмь Сый».

Переживая свое существование лишь в отношении с Богом, то есть как дар, христиане ощущают бытие в целом как имеющее основание в Личности. Это означает, что Вселенная сущих существует в Том, Кто может утверждать о своем собственном бытии «Аз есмь Сый». Задача богословия в посредничестве с культурой и наукой в таком случае состоит в том, чтобы убедить последних созерцать Вселенную как воипостазированную в Божественной Личности, так что культурная динамика и космологические тревоги смогут потерять свое значение как безличностные объективации, а также смогут выразить собой присутствие образа Божественной Личности, явленной тварному человеку. Но это требует в первую очередь того, чтобы сами люди перестали трактовать себя как анонимные физико-биологические механизмы, обреченные, согласно бесстрастным законам науки, на распад и смерть, и осознали потенциал свободы от природных необходимостей, заложенный в Божественном образе, позволяющий тем самым приблизиться к гармонизации и пониманию смысла жизни. Взаимообогащение богословского реализма, культуры и науки имеет своей целью прояснить уникальность непосредственного момента существования через события сопричастия Личному Богу, который «открывает Себя с помощью света знания, являющегося ни значением, ни концепцией, а именем и личностью, Иисусом Христом»<sup>33</sup>. Участвуя в диалоге с Ипостасью Христа, материя мира осознается не как отчужденный ландшафт случайных сил и не как пустые пространства, а как осуществление Божественной заповеди «Да будет Свет». Именно через этот Свет, обуславливающий наше существование, и сам свет познания, культура и наука, как выражающие человеческое существование, становятся возможными вообще. Их истинный статус как разновидности Богообщения восстанавливается.

Именно в этом христианский взгляд на природу реальности, артикулированный снова в стратегии неопатристического синтеза, может иметь влияние на антропологию человека, приводя через общество, политику, технику и культуру к модели человека, альтернативной той, которую православные мыслители квалифицировали в терминах «исторического материализма» (по сути капитализма)<sup>34</sup>. Подобное изменение взгляда на природу человека, вытекающее из последовательного применения идеи неопатристического синтеза в богословии, можно представить как попытку противостоять дехристианизации Европы и всего мира, что является насущной социально-политической и культурной задачей. Целью такого движения мысли было бы не навязывание некоего нового религиозного фундаментализма, чье при-

<sup>33</sup> Yannaras C. Elements of Faith. Edinburgh: T&T Clark, 1998. P. 41.

<sup>34</sup> См.: Yannaras C. The Church in Post-Communist Europe. Berkley: InterOrthodox Press, 1998.

сутствие было бы деструктивным для целостности общества, но осуществление посреднического и критического подхода к реальности человеческого мира, подхода, могущего помочь человеку осознать смысл его собственного существования в тварной Вселенной. Изменение взглядов на природу человека также способствовало бы изменению самого стиля современного диалога между богословием и научной идеологией (эксплуатируемой современными апологетами атеизма<sup>35</sup>).

Ценность и оправдание применения идеи неопатристического синтеза в современном мире могут проистекать только из стремления богословия оказать преобразующее влияние на мир во всех его аспектах, включая природу, человеческое общество, а также его научно-технологические и политические измерения. Сама возможность этого проистекает из обладания христианами Тем, Чьим именем они называют себя христианами, то есть воплощенным и прославленным Иисусом Христом. Поскольку для христиан Христос остается конечным архетипом всех возможных путей взаимодействия с миром и преобразования этого мира, для человека это означает в определенной мере преобразование на пути, явленном в Воплощении. Речь идет об обожении, понимаемом в данном случае как видение и действие в мире, предельно приближенное к тому, чем обладал Сам Христос: «...и насколько для человека Бог по человеколюбию вочеловечился, настолько смог человек по любви обожить себя для Бога...»<sup>36</sup>.

Обожение подразумевает здесь, что человек как *микрокосм* не только способен артикулировать всю Вселенную, но все более и более очеловечивать ее, делая ее *макроантропосом*<sup>37</sup>. В этом смысле богословие подчеркивает взаимопереплетающийся характер космологии и антропологии. Эта идея может быть отслежена у Отцов Церкви, в частности, у Немесия Эмеского и преп. Максима Исповедника. В человеке отражено не только базовое различие в тварном мире между чувственным и умопостижимым, но и все те *разделения* в космосе, которые человеку предстоит преодолеть, чтобы восстановить предшествующее грехопадению архетипическое единство «всего во всем» в Боге. Практически это означает ощущение и понимание тварной Вселенной в ее многообразных явлениях, исходя из отношения к ее центру воипостазирования в Логосе-Христе. Как физическое творение Вселенная всегда будет сохранять сущностное различие с Богом, но ее видение и смысл становятся более прозрачными и сотериологически значимыми для человека, как если бы они были раскрыты ему глазами Самого Логоса. Такое преобразующее видение требует *метанои* (изменения ума) и аскетического очищения сердца; оно предполагает изменение *тропоса* (способа) человеческого существования, предохраняя при этом его *логос*.

<sup>35</sup> В данном случае речь идет об атеизме как точке зрения о том, что познаваемо лишь то, что объективируется, а все остальное содержание душевной и интеллектуальной жизни отбрасывается как субъективное и, следовательно, не обладающее практическим смыслом. Реально лишь то, по отношению к чему применим технический прогресс и с чем можно манипулировать. Православное богословие критически относится к такому взгляду в силу его неполноты и претензии на автономию, в конечном итоге указывающей на греховное состояние человека (см. подробнее в: *Nellas P. Deification in Christ*. NY: St Vladimir's Seminary Press, 1997. P. 93–96). Согласно митрополиту Полу Мару Григориосу: «Мы так привыкли к научно-техническому взгляду, что потеряли способность воспринимать реальность в ее целостности, видения источника и устроителя жизни, а также восприимчивого и почтенного отношения к ней, растворяясь в ней с любовью. Мы потеряли способность отвечать всем нашим существом на бытие Полностью Другого, который являет нам себя в тварной вселенной» (*Gregorios P. M. The Human Presence: Ecological Spirituality and the Age of the Spirit*. New York: Amity House, 1987. P. 91).

<sup>36</sup> Преп. Максим Исповедник, *Ambigua 10* [PG 91: 1113B] (Перевод архимандрита Нектария: О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 95).

<sup>37</sup> Идея макроантропоса о том, что человек становится большим миром, была развита преп. Максимом. Она представляет мир как предназначенный к очеловечиванию, чтобы мир не просто носил в себе отпечаток присутствия человека, но и чтобы он просто стал всечеловеческим. Это представление также содержит еще один важный смысл, а именно тот, что, согласно преп. Максиму, не человек призван для того, чтобы быть «окосмиченным», а для того, чтобы космос стал очеловеченным. Судьба космоса в человеке, а не наоборот, судьба человека в космосе. Как это было выражено у Бердяева: «...космос, человечество, общество находятся в личности, а не наоборот» (О рабстве и свободе человека. С. 34). История всей вселенной становится частью истории человечества, так что космос является не только предметом теоретического исследования, но средой человеческого существования, служащего ему практическим образом.

Естественным убеждением во времена преп. Максима было то, что ни при каких условиях *логос* человеческой природы не может быть подвергнут такому его изменению с помощью физических и биологических условий существования на Земле (то есть изменению тропоса существования), которое могло бы привести к его разрушению, то есть сведению на нет самой возможности испостасного единства тела и души человека. Формулируя ту же мысль по-другому, преп. Максим полагал, что путь обожения исключает злоупотребление тварными реальностями, угрожающими самой возможности *логоса* человека. Для него было немислимо допустить, что творческое преобразование мира (например, научно-технический прогресс), в процессе которого преобразуется *тропос* человека, могло бы привести к такому изменению его *логоса*, которое по сути означало бы уничтожение человечества. В этом смысле святоотеческое видение судьбы человечества остается ограниченным просто потому, что в присущую ему эпоху было невозможно предвидеть углубляющееся доминирование науки и техники в человеческой жизни, наступившее, как считают историки, после XVII века.

Преп. Максим Исповедник, будучи монахом и мыслителем VII века, не был вовлечен в реальности мира за пределами Церкви и, естественно, не внес какого-либо вклада в теорию культуры и научное измерение этой культуры. Соответственно, если мы предпринимаем попытку углубить богословское понимание мира на путях современного неопатристического синтеза, необходимо поместить богословие в контекст современного дискурса об обществе, политике, культуре и науке. Но тогда сама установка на неопатристический синтез становится радикальной в том смысле, что участие в Церковных тайнах здесь и сейчас делает возможным богословское знание, которому суждено выступить посредником между всеми другими формами знания в человеческой культуре. Мы видим, что в неопатристическом синтезе присутствует тенденция выхода за рамки строго богословского знания в следующем смысле: богословие призвано осуществлять посредническую функцию между всеми формами знания, помня и делая явным тот факт, что любое познание является даром. Такое посредничество предполагает изучение тех форм познания, которые не всегда были связаны с жизнью Церкви и христианским преданием. В то время как неопатристический синтез обращается к Церкви и ее истокам, его способы мышления и пафос не исключают представления об этих истоках как свидетельствующих о человечестве в целом. Тот тип общения между человеком и Богом, представленный в Церкви как дар и возможность, открыт всему человечеству. Однако такое понимание не предполагает ассимиляции и растворения сути богословского видения мира как дара, предохраняя богословие изнутри ее непоколебимых столпов веры, церковного предания и Богообщения. Сама возможность познания как дара обосновывается образом Христа в человеке, Христа как центрального дара всему христианскому богословию. Таким образом, богословие должно быть способно понимать современные пути жизни и мысли и в то же время быть критической модальностью самой жизни<sup>38</sup>, помня о том, что все виды человеческой жизнедеятельности представляют собой радикальный дар существования,

<sup>38</sup> Сферой действия богословского мышления являются те области, где Церковь (как воцерковленное человечество) встречается с исторической и культурной реальностью. Богословие творчески и критически осмысливает любую возникающую историческую проблему или тему, оставаясь при этом в сопряжении с духовной жизнью Церкви, ибо эта жизнь есть опыт Бога, то есть вечности. По словам известного румынского богослова XX века отца Думитру Станилоэ, «самое существование Церкви является результатом постоянно обновляющегося действия Святого Духа в осуществлении богообщения»; «врата бесконечного богатства личного и межличностного божественного бытия открыты для осмысления Православным богословием, а в связи с этим и перспективы нескончаемого прогресса человеческого духа в божественном» (Staniloae D. Church in the World. Crestwood, N.Y.: St Vladimir's Seminary Press, 1980. P. 218). Аналогично этому митрополит Минский и Слуцкий Филарет описывает церковную миссию в «этом мире» как заключающуюся в том, что «сила церковного воздействия на мир напрямую зависит от способности Церкви быть “больше мира”, превышать этот мир, видеть его “очами Божиими”» (Путь жизнеутверждающей любви. Киев: Дух і Літера, 2004. С. 53–54). Именно поэтому богословие исходит из опыта Церкви, сопряженного с вечностью, оно всегда функционирует поверх массового религиозного сознания, но также и поверх «секулярного». Задача богословия и состоит в том, чтобы осуществлять постоянную конструктивную критику этих модусов сознания (Там же. С. 29).



то есть жизни, чей онтологический приоритет имеет своим основанием Бога. В этом случае все частные научные взгляды на суть реальности, включая природу, общество и самого человека, получают свое обоснование и понимание из дара динамического богословия как до-предикативного Богообщения. Именно новое прояснение этого внутреннего убеждения Отцов Церкви и является неопатристическим измерением отстаиваемой нами богословской преданности в современном диалоге с культурой и наукой.

То, что делает мысль Отцов актуальной и неустаревающей, заключается в их убеждении, что познание есть Божественный дар, следовательно, если содержание познания отделяется от его внутреннего источника в человеке, оно теряет экзистенциальный и сотериологический смысл<sup>39</sup>. Познание имеет своим происхождением Бога. Это положение следует трактовать не просто как фидеистскую прокламацию, а как обновление взгляда на познание и образование, обновление, проистекающее из времен до-модерна. Можно предложить читателю несколько примеров интерпретации природы познания во времена патристики.

Отцы Церкви всегда четко понимали специальную природу наук и их ограниченные возможности суждения о вещах. Например, согласно святому Григорию Богослову, даже если астрономия преуспевает в описании «круговращений, приближений и отдалений, восхождений звезд и солнца, каких-то их частей и подразделений», то само по себе это не есть «уразумение еще сущаго, а только наблюдение над каким-то движением, подтвержденное долговременным упражнением, приводящее к единству наблюдения многих, а потом придумавшее закон и возвеличенное именем науки»<sup>40</sup>. Поверхностные впечатления как таковые, даже если они объединены в группы, не проливают свет на конечный смысл вещей. Как это было выражено Клеманом: «Всякая тварная вещь имеет свою точку соприкосновения с божественной энергией, девственно чистую точку, логос, софийность, которая одновременно и обосновывает ее и словно намагничивает к полноте. Без логоса, без имени в тварном бытии «было бы только бессмысленное и безумное столкновение глухонемых масс в бездне абсолютной тьмы»<sup>41</sup>. Так как познание любой вещи предполагает слышание и диалог со словом, то каждая вещь манифестирует Троица Творца, в Котором Логос неразделим с Духом. Согласно преп. Максиму Исповеднику, мы не можем воспринимать малейшую вещь, не испытывая при этом некоего тринитарного опыта. Само бытие вещей указывает на источник их существования в Отце. Умопостигаемость этих вещей, так сказать, их логический порядок, связывает их с Логосом, а их движение указывает на присутствие Духа Святого, Подателя Жизни, придающего им основание и содержание.

Задолго до преп. Максима Климент Александрийский пытался формализовать аналогичное убеждение об укорененности познания в Божественном, используя философские методы. Говоря о познании, Климент связывал его с пониманием Истины как чего-то всеохватывающего, включающего все разновидности истинного. Истина одна, и это Божественная Истина. Вот почему философия у Климента в «Строматах» характеризуется как проникновение в истину и природу вещей<sup>42</sup>, но философская истина никогда не отождествляется с Истиной Божественной (Стром. 1.6). Философская истина, скорее, есть частичная истина. Философия может помочь по-

<sup>39</sup> Н. Бердяев называл это объективацией и связывал с греховным состоянием человека (см. например: Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. Париж: YMCA-press, 1939). Современная феноменология использует другой язык, говоря о сведении реальности к ее «контурам», к феноменальности объектов.

<sup>40</sup> *Святитель Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский. Собрание творений в 2 томах. Т. 1. Слово 28, О богословии второе. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 411.*

<sup>41</sup> Клеман О. Смысл Земли. М.: ББИ им. св. Апостола Андрея, 1996. С. 12.

<sup>42</sup> Климент Александрийский. Строматы. СПб.: Изд. Олега Обышко, 2003. 1.5. С. 91 (далее мы будем использовать аббревиатуру «Стром.»).

стижению истины, «не будучи причиной постижения, но причиной наряду с другими вещами, как сотрудничающей, может быть, даже совместной причиной» (Стром. 1.6.). Сходным образом Климент утверждает, что и в науках содержится только частичная истина: «В геометрии есть истина о геометрии; в музыке — о музыке; и в правильной философии будет содержаться эллинская истина» (Стром. 1.6). Климент заявляет, что греки посредством дара рассуждения, врученного им Богом, подошли к истине, но не смогли собрать воедино разрозненную истину и найти ее источник в Слове Божиим (Стром. 1.13. С. 110). Философское знание неполно, так как «оно не способно само по себе произвести ничего согласного с истиной» (Стром. 1.20. С. 131). Климент противопоставляет такое знание христианскому учению, которое, «будучи Божией силой и Божией “премудростью”, действует всецело своими собственными средствами и не нуждается ни в какой другой помощи» (Стром. 1.20. С. 131–132). Чтобы наука и философия ни предлагали богословию, богословие легко может усвоить все это и тем самым расширить веросознание, оставаясь в рамках догматических определений<sup>43</sup>.

Ясно понимая, что любое научное знание как знание, относящееся к тварной природе, никогда не будет полным, то есть никто никогда не достигнет знания вещей как они есть сами по себе, греческие Отцы истолковывали природу и ее знание через свою веру и свое видение мира в его отношении с Богом. Для них трансцендентный Бог Священного Писания сотворил мир из ничего, но Он присутствует в мире через Божественные *логосы* (как цели и назначения) всех тварных вещей<sup>44</sup>. Таким образом, Отцы считали своей первейшей задачей осуществить интерпретацию научного познания богословски, при этом критикуя, ограничивая и в то же время завершая и проясняя смысл научного дискурса.

Итак, вопрос состоит в том, как видеть истину за эмпирическими явлениями или, по-другому, как обнаружить *присутствие* логосов — непреложных и вечных принципов вещей<sup>45</sup>. Созерцание *логосов* тварных вещей преп. Максим считал образом приобщения к Логосу, ведущему в конечном итоге к мистическому единению с Богом. Созерцание *логосов* осуществляется через очищенный ум (гр. *vouc* (*nous*)), который является принципиально отличным от эмпирического восприятия или дискурсивного интеллектуального постижения. Такое созерцание творения осуществляется как бы «сверху» или «изнутри», а не через чувственные впечатления или ментальные операции. Оно отличается от того, что в наши дни обычно считается научным опытом. Вместе с тем с другой стороны можно увидеть и некое сходство между ними.

В самом деле, наука обычно считает, что она исходит из экспериментов и измерений, из вещей, которые составляют наше обычное понятие о реальном мире, полученное опытным путем. Во всех научных исследованиях присутствует, однако, еще

<sup>43</sup> Владимир Лосский перефразировал эту мысль: «Христианское богословие вполне допускает любую научную теорию мироздания в том случае, если она не пытается выйти за свои же рамки и начать дерзко отрицать вещи, находящиеся вне ее собственного поля зрения» (Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 81).

<sup>44</sup> Учение о «логосах», широко развитое в VI веке в богословии святого Максима Исповедника, можно также найти и у других церковных писателей до него. Например, в «Словах» святого Григория Богослова 18.16; 30.20; у святого Григория Нисского в книге «Об устройении человека» 24; у святого Василия Великого в «Беседах на Шестоднев» 1.7–8; у Дионисия Ареопагита в «Божественных Именах» 5.7–8; и у Евагрия Понтийского в «Практиках» 92. Концепцию «семенных причин» (или сперматических логосов), сходных с понятием логосов, развивал также блаженный Августин Гиппонский.

<sup>45</sup> Теория логосов преп. Максима Исповедника является предметом широкого обсуждения практически во всех книгах, посвященных преп. Максиму. Как примеры более подробного рассмотрения можно указать на уже ставшие классическими монографии: *Balthasar H. Urs von. Cosmic Liturgy. The Universe according to Maximus the Confessor.* San Francisco: Ignatius Press, 2003. Ch. 3; *Thunberg L. Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor.* Chicago: Open Court, 1995. P. 64–79; *Man and the Cosmos.* P. 134–143; *Larchet J.-C. La Divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur.* Paris, Les Editions du Cerf, 1996. P. 121–136. На русском языке см.: *Епифанович С. Л.* Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 1996. С. 64–68; *Петров В. В.* Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. М.: ИФРАН, 2007. С. 19–24.

один аспект, включающий оформление случайных эмпирических открытий в теорию. Это требует применения языка символов (например, математики), что дает нам возможность предполагать, что за эмпирической видимостью исследуемых объектов стоит другая, глубинная реальность. Это обычно происходит в тех случаях, когда в физике речь заходит, например, об элементарных частицах, полях, глобальной геометрии Вселенной и тому подобном. Все эти «объекты» известны нам исключительно по их косвенному эмпирическому проявлению и поэтому предстают нашему сознанию только в символических образах. Такое представление реального мира соответствует тому, что мы называем рациональностью познания. Полагаемые физические реальности предстают в феноменальности объектов, являются конституированным сознанием<sup>46</sup>, то есть источник рациональности сокрыт в тайне человеческой личности, в ее Божественном образе<sup>47</sup>.

Согласно преп. Максиму, Божественный Логос присутствует во всех вещах, связывая воедино все их *логосы*. Таким образом, весь мир наполнен Божественной реальностью, и люди, в соответствии с их *логосами*, могут обрести ведение *логосов* вещей. Преп. Максим выражает эту мысль в характерной, довольно современной манере, когда говорит о присутствии Божественного в составе тварного мира: «...ум, естественно воспринимаемая все [сокровенные] в сущих *логосы*... будет иметь расслабленной силу и неосуществимым метод научного исследования поистине истинно Сущего, не имея [возможности] уразуметь, как в каждом *логосе* каждого из них (сущих. — *Примеч. А. Н.*) и во всех вместе *логосах*, согласно коим существуют все [сущие], пребывает воистину не являющийся ничем из сущих и в собственном смысле слова сущий всем и над всем Бог»<sup>48</sup>.

Человек обладает знанием элементов природы в различном виде, видя мироздание разделенным в тенденции к противоборству процессов хаоса и порядка. В то время как опытное познание вещей означает констатацию способов их существования в их многообразии, естественному созерцанию как ведению *логосов* этих вещей суждено привести все чувственно многообразное творение к его единству посредством соединения всех *логосов* в одном Божественном Логосе, который и составляет принцип творения. Чтобы погрузиться в такое созерцание, необходимо отвлечься от чувственно постигаемого творения, то есть увидеть это творение духовным зрением. Преп. Максим сравнивает такое созерцание тварных вещей с ангельским ведением вещей чувственных, так как ангелы ведают *логосы* чувственных вещей напрямую, «сверху». Поскольку присутствие Божественного, согласно преп. Максиму, происходит одновременно в словах Писания и в *логосах* вещей, собранных воедино в универсальном Логосе, духовное восхождение через созерцание *логосов* творения в конце концов приводит к Логосу-Христу. Ведение элементов тварного мира таким образом обретает все черты *участия* в Божественном. Присутствие Логоса во всех вещах как принцип, объединяющий *логосы* этих вещей, позволяет говорить о том, что мироздание оплодотворено Божественной реальностью, а ее ведение через разум людей (то есть их собственный *логос*) есть вид Богообщения через узнавание цели и назначения тварного. Естественное созерца-

<sup>46</sup> Стоит, однако, отметить, что созерцание естества, через которое преп. Максим описывал постижение *логосов* в их единстве, ведущее к Логосу Бога, будучи по природе своей разновидностью Богообщения, предполагает присутствие в нем Святого Духа. Это означает, что Бог открывает свои тайны тем, для кого распознавание смыслов творения сопровождается Богообщением через изучение Писания, а также приобщение ко Христу через Церковные таинства.

<sup>47</sup> Согласно преп. Максиму, доступ к рациональности мира основан на подобии *логоса* человека (содержащего в себе присущую человеку рациональность) и *логоса* мира. Эта аналогия была им развита в Мистагогии, 7 (*Mystagogy* 7).

<sup>48</sup> Св. Максим Исповедник, *Ambigua*, 22 [PG 91, 1257 A] (Русский перевод архимандрита Нектария. С. 232). Обратим внимание на то, что в *Sap. theologiconum* (Богословские главы) преп. Максим проводит различие между двумя видами знания: «Одно — научное, которое в силу одного только свойства своего постигает *логосы* сущего; оно бесполезно, поскольку не стремится к осуществлению заповедей. Другое знание — деятельное и действенное, которое подлинно печется о постижении сущих посредством [духовного] опыта» (Главы о богословии и о домостроительстве Воплощения Сына Божиего, 1:22. Пер. А. И. Сидорова. С. 218–219).

ние разнообразных *логосов* в едином Логосе таким образом представляет собой своеобразный исход людей из чувственного мира, соединяющий видимое и невидимое, земное и небесное и тем самым приводящий их к единству в принципе их сотворения Богом. Преп. Максим рассматривает все это таиноводственно, то есть как литургическое действо космического масштаба — «вселенскую литургию»<sup>49</sup>.

Для преп. Максима и греческих Отцов в целом характерно то, что они могли духовно «выходить» за границы материального мира, мира природы и созерцать *логосы*, и через это созерцание славить Творца мироздания. Затем они возвращались обратно в земной мир и видели природу уже в новом свете, с точки зрения ее целей и назначения, то есть с точки зрения Христа-Логоса. Для Святых Отцов мир до пришествия в него Христа был «пуст» в том смысле, что люди не видели Бога, так что роль воплощенного Сына Божия, который через мироздание являет Отца, состояла в том, чтобы «обновить то же самое учение» через Воплощение, таким образом научая тех, кто не мог видеть Бога в его творениях<sup>50</sup>. Однако Отцы, поклоняясь нетварному через творение, всегда сохраняли бдительность в отношении опасности пантеистического обожествления творения, так как переход от материального к духовному (как простейшему ментальному образу нетварного) мог быть сделан с такой легкостью, что фундаментальная граница между ними могла бы быть потеряна. Поэтому когда мы говорим о «вселенской литургии» преп. Максима как о форме посредничества между небом и землей, видимым (чувственным) и невидимым (умопостижимым), необходимо помнить, что преодоление *разделений* (*diairesis*) в творении на нравственном и экзистенциальном уровнях не означает уничтожения *различий* (*diaphora*) в творении на онтологическом уровне. Молитва Творцу изнутри тварного не устраняет различия между Богом и тварью, хотя изучение природы и может позволить приблизиться к Богу — ее Творцу.

Интерпретируя природу и ее познание богословски, то есть через веру в Бога-Творца, Отцы Церкви не продвигались в понимании и предвидении исторического развития культуры и наук (это не было их задачей, ибо они были прежде всего епископами и защитниками христианской веры). Именно поэтому, настаивая на уместности неопатристического синтеза нашего времени, мы, естественно, идем существенно дальше, чем патристический синтез прошлого в вопросе возможности богословского суждения о культурной и научной деятельности нашего века. А это, в свою очередь, требует от нас не просто эпистемологической рефлексии, но и определенного рода *действия* как *суждения* о культуре и науке в сотериологической перспективе, то есть как суждения о тех неотъемлемых чертах человеческого состояния, которые призваны изменить человека и мир в целом в соответствии с надеждой на спасение. Задача человека «возвысить» природу, общество и самого себя (как эмпирическое существо) для того, чтобы их *логическая* и *софианическая* сущность достигли полного осуществления (в которой все творение становится *макро-антропосом*, используя язык преп. Максима Исповедника). Рассуждая о таком осуществлении, мы говорим об установлении принципа Божественного присутствия в мире, который бы объединил различные аспекты человеческой деятельности, политику, экономику, науку и культуру. Обнаружение такого принципа могло бы быть осуществлено с помощью человеческого творчества в отношении многообразия мировой реальности (раскрываемого наукой), даже если это творчество не имеет прямого отношения к аспектам церковной жизни. В этом случае можно говорить

<sup>49</sup> Термин «вселенская (космическая) литургия» был введен в оборот известным католическим богословом и церковным деятелем Хансом Урсом фон Балтазаром в его одноименной книге: *H. Urs von Balthasar. Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenner. Zweite, völlig veränderte Auflage. Einsiedeln 1961.*

<sup>50</sup> *Св. Афанасий Великий. Слово о воплощении Бога-Слова и о пришествии его к нам во плоти 14 (De Incarnatione Verbi). Творения в 4 томах. Т. 1. М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. С. 209.*

о новом откровении о христианстве, откровении, которое не изменяет его сути, но приводит к новому осознанию.

Человеческое творчество не следует абсолютизировать не только потому, что человеческие существа не могут произвести ничего нового в смысле сотворения (им предопределено воспроизводить только то, что уже им дано), но потому, что к самому творчеству следует относиться *творчески*, то есть *критически*. Это означает, что все виды человеческого творчества, как включенные в ткань сотворенного, могут иметь богословский смысл и обоснование, если они служат спасительным целям человека, соединяющего Вселенную с Богом, реализующего тем самым свое предназначение *макро-антропоса*. Если указанную сотериологическую цель игнорировать, то человеческая деятельность рискует создать демонический и не-человеческий мир, в котором свет Божественной истины будет затемнен. Последнее замечание важно тем, что для человека предохранение архетипического образа богочеловеческого Христа означает предохранение *логоса* его природы во всех видах творческой деятельности, предполагая лишь изменение и обновление *тропоса* его природы. Но именно это и представляет собой проблему в нынешнем состоянии человечества, которое, «экспериментируя» с природой посредством научно-технических (а также опосредованно социально-политических) нововведений, изменяя тем самым *тропос* существования, рискует не только не предохранить *логос* человеческой природы, но и действительно разрушить его.

Опасность состоит в том, что, порождая дисбаланс в человеческой природе в сторону все большей зависимости от физических продуктов человеческой деятельности, человеческое «творчество» нарушает меру присутствия Божественного образа в человеке, тем самым изменяя антропологический тип и подрывая саму основу христианского видения смысла человечности как отношения с Богом<sup>51</sup>. В конечном итоге человек может счесть возможным провозгласить свою независимость от Бога, «обожествляя» себя и всю Вселенную. Жизненное сопричастие Божественному в таком случае теряется, и человеческое творчество отпадает от положенного ему в самом начале спасительного *телоса*. В таких условиях христианство может сохраниться лишь как некая нормативная практика, обладающая способностью судить и проливать свет на природу вне-христианской деятельности. Однако разрушенное единство человеческого познания мира в Боге и Бога в мире с неизбежностью приводит к поляризации секулярного познания и богословия. Секуляризм как раз и проявляется как следствие переизбытка изменения *тропоса* человеческой природы по отношению к ее *логосу*. Выражаясь резче, секуляризм возникает как неизбежное последствие искаженной антропологии. Именно недоразвитая, ущербная антропология превращает богословскую онтологию в рационалистическую *онто-теологию* с вытекающей оттуда смертью Бога. Откровение и сопричастие становятся онто-теологическими понятиями, лишенными жизненного смысла и сакраментально-евхаристического характера. Богословие как опыт Бога становится отделенным от секулярной деятельности, так что фактически творчество в христианстве становится невозможным. Именно из этого негативного вывода и следует обратное, а именно то, что проект христианской культуры (включающий научный ее аспект) становится предельно актуальным как альтернатива безудержной секуляризации всех сторон жизни человека.

Здесь мы сталкиваемся с проблемой совмещения возможности христианского осмысления современной секулярной культуры и науки с христианской традицией как кумулятивным результатом многих поколений религиозного опыта, как выражением отношения между человеческим духом и Духом Святым. Богословие пони-

<sup>51</sup> Характеристикой такого негативного «творчества» как потери архетипа Христа могли бы служить отказ от любви как приоритета человеческого существования, отказ от справедливости в обществе и отказ от истины в познании.

мает традицию не только как «воспроизведение» религиозных событий литургически. Речь идет не о декламировании текстов Священного Писания и пассивном прочтении Отцов Церкви. Скорее традиция подразумевает постоянное призывание Бога в Церкви и мире, призывание, которое в его относительном единообразии с прошлым содержит в себе онтологический элемент нескончаемого утверждения реальности Церкви и ее богословия. В этом смысле традиция превосходит известную оппозицию между «окостенением» и обновлением. Будучи живой традицией, она является развивающейся, ибо ей приходится иметь дело с изменяющейся реальностью человеческого бытия в политике, культуре и науке. Но присутствие традиции в этом изменении как раз и указывает на то, что человеческое познание должно быть вовлеченным в процесс своей собственной самооценки<sup>52</sup>. При этом то, что иногда популярно обозначается как обновление и «оживление» традиции, не является выходом из нее. Скорее это критическое и не-приспосабливающееся освоение новых идей изнутри той же самой традиции, но в контексте современности. Именно в силу действенности религиозного опыта прошлого в настоящем богословие не может принять и подстроиться под произвольные формы и тенденции секулярного мышления, присущего эпохе постмодерна. Богословие остается той сферой человеческого существования, которая может осуществлять посредничество с секулярными процессами, никогда не приспосабливаясь к ним. В этом состоит его радикальная позиция по отношению к секулярной культуре и науке, вытекающая из требования, чтобы церковное богословие проводило четкое различие между беспристрастным созерцанием того, что происходит в современной культуре и науке, и своей вовлеченностью в них. Не приспосабливаясь к секулярной культуре и науке, церковное богословие как живая традиция наделено правом судить о секулярном мире через его постоянную согласованную критику<sup>53</sup>.

При всем том радикальное отношение к человеческому миру через критику культуры и науки совсем не исключает позитивного отношения богословия к этому миру. Православное богословие судит не мир сам по себе, а утверждаемую секулярной культурой и наукой независимость их ощущения мира от присутствующего в человеке Божественного образа и, как следствие, от Бога<sup>54</sup>. Делая это, богословие говорит о том, что не является Богом, но оно *отдает себе полный отчет об этом антиномическом отличии*. Позитивная оценка секулярной культуры и науки с одной стороны, и окружающего мира с другой, как отличных от христианства и от Бога, имеет свое основание в освящении живым богословием плодов человеческого труда, включая культуру и науку, так чтобы они адекватно функционировали в полноте сопричастия человека с Богом.

Творческая деятельность, приведшая к возникновению западной секулярной культуры, всегда опосредовалась христианской традицией. Это остается актуальным и сейчас: «Богословие должно оставаться открытым сегодня, чтобы охватить и принимать как человека, так и космос; оно должно принимать во внимание как устрем-

<sup>52</sup> Как это было замечено известным католическим богословом кардиналом Анри де Любаком, «повторение заученных формул не гарантирует преемственность мышления. Невозможно полагаться на сокровища доктрины лишь через пассивную память. Необходимо, чтобы разум сохранялся и в этом в какой-то мере переоткрывал себя» (*De Lubac H. Paradoxes*. Paris: Editions du Seuil, 1959. P. 13–14).

<sup>53</sup> Как мы уже отмечали выше, задача богословия и состоит в том, чтобы осуществлять постоянную конструктивную критику секулярных модусов сознания. Осуществляя такую критику, богословие утверждает себя как мета-дискурс, то есть как такая форма критического мышления о различных типах социальной активности, которая выражает Слово Бога Творца, а не служит «профетическим» голосом каких-то конкретных проявлений этой активности. Богословие выступает как мета-дискурс, превосходящий не только все социально-исторические науки, но и любые всеобъемлющие философские системы. Такое устройство его критической функции никогда не позволяет богословию соскользнуть в положение некой подчиненности по отношению к другим частным дискурсам (будь то философия, социальная политика или рубрики диалога между наукой и религией). А это означает, что богословие никогда не может быть определено и позиционировано секулярным разумом. И именно поэтому богословие не может согласиться с автономией представлений о той сфере реальности, которая описывается разумом, основанным на естественно-научной рациональности.

<sup>54</sup> Cp.: *Nellas P. Deification in Christ*. St. Vladimir's Seminary Press, 1987. P. 93–104.

ления всего человечества, так и результаты современной науки и техники»<sup>55</sup>. Творчество, проявляемое в культурной и научной деятельности, становится постоянной задачей самой Церкви. Церковная традиция есть традиция живая и развивающаяся, поскольку православие в собственном смысле этого слова (как правильное прославление, «славие» Бога) представляет собой бесконечную задачу<sup>56</sup>. Соответственно для православия существование во времени предполагает преодоление дихотомии между окостенением и обновлением в самой сути человеческой истории, богословски понимаемой как синергия между человеком и Богом на путях спасительного *телоса*. Именно верность традиции позволяет сбалансировать безудержный призыв к обновлению (могущему незаметно сползти в секуляризм) и тем самым распознать опасность каких-либо социально-оптимистических обещаний на фоне изменения и «завершения» богословия в данном ограниченном историческом периоде.

Обновление следует понимать как *постоянную тенденцию*, так что его смысл может быть осознан только в перспективе будущего века. Поэтому обновление, предполагаемое неопатристическим синтезом, может иметь значение только в контексте его постоянного евхаристического переосмысления, не только в смысле «реализованной эсхатологии», как уже исполнившегося ожидания, но также и в смысле буквального ожидания будущего века, ожидания, влияющего на этическую сторону человеческого состояния и его проявления в физическом мире и обществе. И именно в этом смысле истина секулярной культуры и науки может быть постигнута только через придание им пара-евхаристической модальности<sup>57</sup>, в которой их видение и перспектива из века будущего будут «реализованы», но в то же время ожидаемы. Соответственно, при обсуждении уместности идей преп. Максима Исповедника в XXI веке нами также предполагается присутствие евхаристического, то есть церковного измерения этого обсуждения, подвергнутого герменевтике присутствия будущего века в настоящем.

Если обновление в богословии не подвергается своей собственной богословской критике, оно может привести к деструктивному утопизму. Философы и богословы, критикующие науку и технику, а также западное отношение к жизни вообще, подчас исповедуют ностальгию по отношению к «безопасности» и «уверенности» в том до-технологическом состоянии мира, которое, как они верят, было более стабильным и мирным, которому не угрожали экологические проблемы и технические катастрофы и из которого мир виделся неизменным и «вечным». Однако такое видение мира парадоксально в первую очередь тем, что в нем отсутствуют направление и цель его развития. Здесь ностальгические мотивы представляют анти-историческую иллюзию, отрицающую присущую культуре и научному развитию телеологию, связанную с задачами самого человека. Не следует забывать, что носители культуры и ученые при этом тоже плохо представляют задачи и эсхатологическое значение культуры и научных технологий<sup>58</sup>. Отсутствие чувствительности к эсхатологическому измерению культуры и науки лишает возможности понимать их как пара-евхаристическую деятельность и тем самым возможности рассматривать их

<sup>55</sup> Staniloae D. *Theology and the Church*. Crestwood, NY: SVSP, 1980. P. 224, 226.

<sup>56</sup> Ср. с К. Яннарасом: «Православие... — это не идеология, не некая “объективная реальность”, но нечто, что следует открыть» как «истинную жизнь, жизнь, не знающую границ времени, пространства, тления и смерти» (*Yannaras C. L'Église, un mode d'existence qui peut vaincre la mort*. Service Orthodoxe du Press, N 169, Paris, Juin 1992. P. 3).

<sup>57</sup> Приведем слова митрополита Иоанна Зизиуласа в контексте диалога между наукой и христианским богословием: «Если богословие творчески использует греческий патристический синтез, касающийся истины и богообщения, и дерзновенно применяет его к Церковной сфере, разрыв между Церковью и наукой вполне преодолим. Ученый, являющийся членом Церкви, сможет осознать, что его работа является пара-евхаристической деятельностью, а это может привести к освобождению природы от ее эксплуатации современным техническим человеком» (*Зизиулас И. Бытие как общение*. С. 119. Перевод откорректирован).

<sup>58</sup> См. в этом отношении классическую работу М. Хайдеггера: *Вопрос о технике // Время и бытие*. М.: Республика, 1995. С. 221–238.

как постоянно продолжающееся воплощение человечества в космосе в духе идеи *макро-антропоса*. Ввиду этого задача христианского богословия состоит не в том, чтобы критиковать и судить о культуре и науке относительно их конкретных проявлений и фактов, но в том, чтобы выявить и оживить в их развитии эсхатологическое присутствие, позволяющее осмыслить амбивалентность культуры, науки и техники, измеряющих меру страданий человека в состоянии грехопадения и возможности их преодоления в перспективе будущего века.

Из того, что мы рассмотрели, следует, что эсхатологизм предполагает трансцендирование, но не в смысле некой футурологии как прогнозирования будущего, а в смысле *воспоминания о будущем* или, наоборот, в смысле *предвосхищения прошлого* — в смысле созерцания вещи не через естественный поток времени, но через тревожное ожидание будущего века, откуда смысл вещей, их цели и их финал становятся очевидны. Это, по словам Д. Станилоэ, «демонстрирует, что мы не можем понять природу и смысл науки и техники вне признания высшего предназначения человека, его призвания найти свое завершение в Боге»<sup>59</sup>. Именно это предназначение способно избавить человека от страха перед культурой и наукой, от ощущения раздавленности ими, подобно тому «как Евангелие и учение Отцов освободило его от ощущения зависимости от капризных духовных сил, использующих природу произвольным образом»<sup>60</sup>. Развитие культуры, науки и техники, таким образом, должно восприниматься и направляться на то, чтобы поддерживать отношения с другим полюсом нашего существования, с нашим Творцом и нашим архетипом — Богом<sup>61</sup>. Культура, наука и техника должны быть богословски поняты так, чтобы обрести их истинное место в бесконечных задачах человека по освобождению от ограничений физической природы. Тогда и только тогда существующий раскол между богословием, секулярной культурой и наукой сможет быть преодолен посредством обращения его корней из исторического прошлого, сопровождающегося недружелюбностью и подозрением, к общему телосу богословия, культуры и науки, неотъемлемо присущему человеческому состоянию и движущему богословие, культуру и науку к осуществлению предназначения человека.

В заключение можно предположить, что неопатристический синтез в XXI веке будет представлять нечто большее, чем то, что было предложено Г. Флоровским. Задача прочтения преп. Максима Исповедника в XXI веке будет, с одной стороны, состоять в удержании содержания его мысли в той традиции, где эта мысль возникла, чтобы избежать опасности ее внеисторического прочтения и анахронистического истолкования. С другой стороны, так же как и евхаристическое чтение Священного Писания являет собой эсхатологический акт собрания общины молящихся в единомыслии и в ожидании открываемой премудрости, созерцание истории жизни и постижение смыслов написанного преп. Максимом Исповедником будет носить транс-исторический, а следовательно и эсхатологический характер. Поскольку для христианства важна направленность на будущее спасение, именно будущее несет обновление, перенормировку традиции в виде повторения базовых структур, лежащих в основе повседневной жизни человека. Истинный же повтор заключается в воссоздании жизни Христа, то есть в выявлении его уникальности, которая предполагает Его постоянное различие с текущим настоящим. Отсюда само выражение «назад к отцам», как возвращение к прошлому, оказывается несущим двойной смысл, ибо оно означает не только преодоление всех исторических наслоений, отделяющих нас от Отцов (чтобы обнаружить пути, ведущие к содержанию истины). Само это преодоление по сути происходит в будущем по отношению к тому прошло-

<sup>59</sup> Staniloae D. *Theology and the Church*. Crestwood, NY: SVSP, 1980. P. 225 (ср. с рассуждениями о космологическом и антропологическом смысле техники у О. Клемана. Смысл Земли. С. 36–50).

<sup>60</sup> Там же. P. 225.

<sup>61</sup> Gregorios P. *Cosmic Man*. 1988. P. 225.



му, которое уже осуществилось. Тем самым путь к Отцам есть духовное «возвращение» в будущее, есть воспоминание о нем, заключенное в спасительном *теле*се человека.

Мысль преп. Максима, являющаяся, по его же словам, иконической по отношению к Царству будущего века, будет направлять нас от «иконы» (*eikon*) к истине (*aletheia*). К истине, понимаемой опять же не как ограниченной каким-то историческим периодом, но как к тенденции и процессу, усиливающим нашу ответственность и духовное напряжение в преддверии ничем не обусловленного *эсхатона*.



> альманах

богословие

философия

естествознание

> метапарадигма выпуск 10 > 2016

## От учения о Христе к иконе Христа. Преп. Максим Исповедник о Преображении Христа

Эндрю Лаут

Во всей богословской традиции Восточного христианства — от ее расцвета во времена св. Иринейя во II в. до продолжения этой традиции у св. Григория Паламы в XIV в. и далее — центральное место занимает тайна Преображения<sup>1</sup>. Самое известное высказывание Иринейя можно найти в ряде рассуждений о тайне Преображения: «gloria enim Dei vivens homo: vita autem hominis visio Dei» (Ибо слава Божия есть живущий человек; а жизнь человека есть видение Бога)<sup>2</sup>. Ориген размышлял о Преображении неустанно и часто<sup>3</sup>. В гомилиях Макария Преображение Христа рассматривается как создание прообраза именно телесного Преображения, подвиг которого предстоит совершить святым<sup>4</sup>. Гомилии отцов Церкви обычно касаются пути, которым Преображение раскрывает учение о Троице и тайну Воплощения и предрекает — как словом, так и делом — тайну агонии в Гефсиманском саду и Пасхальную тайну смерти и воскресения; но при этом они видят это и как прообраз грядущей надежды тех, кто следует за Христом, — надежды, которая охватывает и тело, и душу. Тайна Преображения в этих гомилиях облакает всю христианскую веру и надежду в единый

<sup>1</sup> Я считаю своим долгом признать, особенно в понимании христологического поворота апофатического богословия Максима Исповедника, мне помог этот блестящий очерк: *Ysabel de Andia*. Transfiguration et théologie négative chez Maxime le Confesseur et Denys l'Aréopagite. *Denys l'Aréopagite et sa postérité en orient et en occident: Actes du Colloque International*, Paris, 21–24 septembre 1994, ed. Ysabel de Andia, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 151 (Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1997), 293–328, этот доклад я услышал на коллоквиуме в 1994 г. Мой очерк, однако, был написан прежде, чем я ознакомился с печатной версией, и у меня не было никакой возможности для того, чтобы учесть это здесь, поскольку мой подход по большей части достаточно сильно отличается от подхода Изабель де Андия.

<sup>2</sup> *Irenaeus*. Haer. 4.20.7. [Св. Ириней Лионский. Пять книг против ересей. М.: Университетская типография. Приложение к журналу «Православное обозрение», 1868–1871.]

<sup>3</sup> *Origen*. *Comm. Matt.* 12.36–43; cf. *Cels.* 1.48, 2.64–65, 4.16, 6.68, и *Hom. Gen.* 1.7.

<sup>4</sup> *Makarios*. *Hom.* 15.38, cf. 20.3, 1.3 (из классического собрания, Collection II: H. Dörries, E. Klostermann и M. Kroeger, eds. *Die 50 Geistliche Homilien des Makarios*, *Patristische Texte und Studien* 4 [Berlin: Walter de Gruyter, 1964]).

образ<sup>5</sup>. Также важны и удивительны описания Преображения в религиозном искусстве: на память приходит апсида базилики св. Аполлинария в Класе под Равенной, где Преображение символически изображается как преддверие рая; или простая, но потрясающая апсида в монастыре св. Екатерины на Синае, которую столь живо описывает Яш Эльснер как вершину духовного восхождения, подобного восхождению Моисея, стоящего перед Неопалимой Купиной и получающего скрижали Закона в расщелине скалы, как это изображено в нишах по обе стороны апсиды<sup>6</sup>. В сени этой апсиды молился Иоанн Синайский, автор «Лествицы духовного восхождения» (откуда и его именование Иоанн Лествичник), самого влиятельного произведения византийского монашеского предания. Дойдя до последней ступени этой лествицы, Иоанн произносит с очевидной аллюзией на тайну горы Фавор (а возможно, и на изображение в апсиде): «Ныне же, после всего сказанного, пребывают три сия, все связующие и содержащие: *вера, надежда и любовь*, больше же всех *любовь*, ибо ею именуется Бог. По моему разумению, вера подобна лучу, надежда — свету, а любовь — кругу солнца. Все же они составляют одно сияние и одну светлость...»<sup>7</sup>.

Преображение также занимает важное место в видении св. Симеона, Нового Бого-слова на рубеже тысячелетия<sup>8</sup>. Для византийских исихастов — монахов, утверждавших, что в молитве им открывается «Нетварный Свет Божий», — Преображение стало главным символом реальности того преобразующего видения Нетварного Света, учение о котором защищал Григорий Палама<sup>9</sup>.

Такова доминирующая традиция толкования Преображения на Византийском Востоке. И можно подумать, что это единственная традиция, однако это было бы заблуждением. Ориген иначе толкует Преображение, с несколько другим акцентом. В сочинении *Contra Celsum* («Против Цельса») читаем: «Хотя Иисус был существом единым, но однако в Нем было и то многое, которое было результатом разнообразия точек зрения, с каких можно было Его рассматривать; Он всем тем, которые Его видели, представлялся не в одинаковом свете и не с одной и той же стороны. А что действительно при внимательном взгляде можно было обнаружить множественность, это ясно из выражений, каковы: “*Я есмь путь и истина и жизнь*” (Ин. 14:6); “*Я есмь хлеб...*” (Ин. 6:35), “*Я есмь дверь...*” (Ин. 10:9), и из множества других выражений. И что не у всех, которые видели Иисуса, сам акт созерцания был одинаковым, но что, напротив, он различался в зависимости от состояния познавательных сил каждого отдельного лица, — это будет ясно, если припомнить, что Он взял с Собой на вершину горы, на которой должен был преобразиться, не всех апостолов, а только Петра, Иакова и Иоанна, так как только эти одни были в состоянии тогда созерцать Его величие и быть способными уразуметь явление Моисея и Илии в их величии, а также выслушать их глаголы и глас небесный, идущий из облаков»<sup>10</sup>. Подчеркивание способа явления Христа разным людям в разных обликах, согласно

<sup>5</sup> О собрании переведенных выдержек из отцов о Преображении от Иринея до Иоанна Дамаскина (и Григория Паламы в конце греческого раздела), с вводной частью, в основном о тексте Нового Завета и его истолковании, и в том числе краткую главу о святоотеческом толковании, см.: J.A. McGuckin. *The transfiguration of Christ in Scripture and Tradition, Studies in the Bible and Early Christianity*, vol. 9. Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen, 1986.

<sup>6</sup> Jaš Elsner. *Art and the Roman Viewer: The Transformation of Art from the Pagan World to Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, 99–123.

<sup>7</sup> John Klimakos. *Ladder of Divine Ascent* 30.1. Мой перевод из Иоанна Лествичника: *Klimax*, ed. Fr. Sophronios (Athens: Astir, 1979), 167. [Иоанн Лествичник. Лествица. СПб.: Наука, 2008. С. 365.]

<sup>8</sup> Cf., в частности, автобиографический *Catechesis* 22 (8. Krivochéine и J. Paramelle, eds., *Catéchèses 6–22*, SC104 [Paris: Cerf, 1964, 364–92], или, что, пожалуй, более значительно, название книги Архиепископа Кривошеина о Симеоне: *Dans la lumière du Christ, Collection Témoins de l'Église indivisé*, vol. I. Gembloux: Éditions de Chevetogne, 1980).

<sup>9</sup> Cf. *Saint Gregory the Sinaïte. Discourse on the Transfiguration*, ed. David Balfour (репринт из афинского ежеквартально-го издания *Theologia* 52.4–54.1 [1981/83], Athens, 1983) и *Gregory Palamas*. *Hom. 34* (PG 151.423–36), переведенные Джоном Макгакином: McGuckin. *Transfiguration of Christ*, 225–34.

<sup>10</sup> Cels. 2.64. Перевод на английский — Henry Chadwick в: *Origen. Contra Celsum*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965, 115. [Ориген. *Против Цельса* / Ориген. *О началах; Против Цельса*. СПб.: Библиополис, 2008. С. 569–570.]

их духовным силам, отражает стремление Оригена сделать достоверной идею о конечном проявлении бесконечного: бесконечное проявляется многообразными путями, что можно видеть в случае Воплощения, но венцом всего является Преображение. Вследствие этого не может существовать точного образа, или иконы Христа. Этой же линии придерживался Евсевий Кесарийский, достойный наследник Оригеновой традиции, в письме к Августе Констанции, сводной сестре императора Константина, просившей изображение Иисуса. Евсевий отвечал, что разные облики, в которых являлся Иисус в Своем земном служении, остались в прошлом, а Его нынешний преславный облик, предвосхищенный Преображением, в котором Его облик изменился настолько, что апостолы не могли взглянуть на Него в сиянии славы, в ее неопишумости, превосходящей меру ока или уха, и, следовательно, не может быть запечатлен посредством безжизненных красок и теней<sup>11</sup>. Это письмо сохранилось, поскольку его привели иконоборцы XVIII в. в святоотеческой антологии (*florilegium*), и таким образом попало в *Acta* (Деяния) VII Вселенского Собора. Георгий Флоровский усмотрел в письме свидетельство оригеновской традиции, близкой греческому богословию и отвергающей иконы<sup>12</sup>.

Этот очерк в основном посвящен преп. Максиму Исповеднику, которого — как я постараюсь показать — следует считать наследником и в сущности примирителем обеих традиций толкования Преображения. До последнего времени Максим Исповедник если и был известен, то лишь как «Исповедник», восточный монах, который в VII веке вместе с папой Мартином I противостоял имперской политике монофелитства, последней из классических христологических ересей — в конечном счете ценой собственной жизни. В последние десятилетия — главным образом в результате работ швейцарского католика Ханса Урса фон Бальтазара, американского бенедиктинца Поликарпа Шервуда и шведского лютеранина Ларса Тунберга — Запад получил наиболее полное представление о Максиме.

Максим родился в 580 г., получил образование, вероятно, в Константинополе, побывал очень высоким сановником в первые годы царствования Ираклия и стал монахом чуть только ему исполнилось тридцать лет, каковым и оставался на протяжении всей своей долгой жизни. Прежде чем вовлечься — довольно неохотно — в богословский спор, все его сочинения были связаны с этим призванием: его богословское воззрение зиждилось на приверженности и понимании христианской жизни, прожитой именно монахом.

Размышления Максима о Преображении можно найти в его сочинениях задолго до возникновения монофелитской полемики. По сути, в его трудах по христологии тайна Христа, лежащая в основе его размышлений, является не тайна Преображения, а скорее, тесно связанная с ним агония в Гефсиманском саду. Максим обращается к Преображению в трех сочинениях, не вполне точно датируемых, но относящихся к десятилетию с середины 620-х до середины 630-х гг. В этот период Максим покинул монастырь на побережье Мраморного моря возле Константинополя, спасаясь от грабительских отрядов персов, и поселился в Северной Африке, где провел около пятнадцати лет.

Первое толкование о Преображении встречается во второй «сотнице» его «Глав о богословии и о домостроительстве Воплощения Сына Божия» — «сотницы» относятся к монастырской литературе, в которой мысли, как богословские, так и аскетические, собраны в краткие параграфы, предназначенные для молчаливого размыш-

<sup>11</sup> Изложение письма Евсевия к Констанции, в: *H. J. Geischer, ed., Der Byzantinische Bilderstreit, Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, vol. 9. Gütersloh: Gerd Mohn, 1968, 15–17.*

<sup>12</sup> *Georges Florovsky. Origen, Eusebius, and the Iconoclast Controversy. Church History 19 (1950): 77–96* (перепечатано в его: *Collected Works, vol. 2 [Belmont, Mass.: Nordland, 1974], 101–21* [примечания на с. 236–240]). [Флоровский Г. Ориген, Евсевий и иконоборческий спор / Флоровский Г. Догмат и история. – М.: Издательство Свято-Владимирского братства, 1998. – С. 351–376.]

ления. В конце параграфа II.13 Максим представляет Преображение как последнее явление Бога в Его собственном образе. Ибо — как он говорит, у предстоящих перед Господом есть различия между собой, и Господь является каждому из них различным образом «соразмерно способности видения каждого, определяемого верой». Гора Преображения — это символ духовной жизни: у ее подножия Господь предстал в зраке раба, а на ее вершине открылся в зраке Бога, «в котором Он был до сотворения мира». Смысл Преображения изложен очень кратко: Лик Господа сияет как солнце, а одежды Его являются белыми, «то есть речения Священного Евангельского Писания [являются в нас] ясными, прозрачными и не имеющими никакого покрова». Максим вкратце комментирует значение Моисея и Илии — они символизируют Закон и пророков — и три кущи, в которых Максим видит указание на три ступени спасения: добродетель, духовное знание и богословие, которые олицетворяют, соответственно, Илия, Моисей и Господь.

Степень заимствования у Оригена здесь несомненна: следует отметить особый акцент на обладающей прямо-таки способностями хамелеона природе Слова, ставшего плотью, то, как одевание Христа символизирует Евангелие, и отождествление Моисея и Илии с Законом и пророками<sup>13</sup>. Три ступени, представленные навыками добродетели, знания и богословия, также можно встретить у Оригена<sup>14</sup>.

Однако в двух других попытках Максима раскрыть тайну Преображения мы находим нечто, что можно даже назвать оригинальным, — нечто неожиданное для византийских авторов. При сохранении Оригеновой тематики мы начинаем слышать голос самого Максима.

Первая такая попытка встречается в вопросах 191 и 192 из заново открытых «Вопросов и затруднений» (*Quaestiones et Dubia*, как назвал их первый издатель). Вопрос 191<sup>15</sup> начинается с обращения к разногласиям евангелистов относительно времени Преображения: через шесть дней, как у Матфея и Марка, или через восемь, как у Луки. Шесть дней, по мнению Максима, указывают на шесть дней творения, так что «по прошествии дней шести» — означает прохождение вне пределов *ta rhainomena*, сотворенного порядка, такого, каким он явлен нашим чувствам. А восемь дней у Луки включают начало и конец: «первый день, в который Господь изрек об этом, и последний, в который и совершилось Преображение»<sup>16</sup>. Но оба способа подсчета учитываются в духовном толковании (*kata tēn theōrian*), которое Максим представляет следующим образом: «Ибо поскольку человек через преступление впал в противоестественное [состояние], то желающему взойти на гору богословия вместе со Словом вначале словно одним днем следует положить предел тому, что стало [в самом себе] против естества, и словно шестью днями ограничить естество и [словно последним днем] стать выше естества, а это и есть число восемь, превосходящее время и характеризующее будущее [то есть будущего века] устройство». Здесь Максим утверждает один из основных принципов своего богословия, а именно целостность природного, установленную Богом: наше обычное состояние, расколотое грехопадением, противоестественно, а искупление и аскеза направлены на восстановление нашего естественного состояния.

<sup>13</sup> Cf. отрывки из Оригена в переводе на английский Джона Макгакина: *John McGuckin*. *Transfiguration of Christ*, 151–164.

<sup>14</sup> Cf. мою книгу: *Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*. Oxford: Clarendon Press, 1989, 57–61.

<sup>15</sup> *Maximus*. *Quaestiones et dubia*, ed. José H. Declerck, CCSG 10. Turnhout: Brepols, 1982, 132–34. [Максим Исповедник. Вопросы и затруднения. М.: Паломник, 2008. Здесь и далее русский перевод дан по этому изданию.]

<sup>16</sup> Обратите внимание на довольно различное толкование, представленное Иоанном Дамаскином в его Слове на Преображение, где 6 является совершенным числом, а 8 символом века грядущего (*Homilia in Transfigurationem* 8, in: *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, 5 vols., ed. P. Bonifatius Kotter, O.S.B., *Patristische Texte und Studien*, vol. 29. Berlin: W. de Gruyter, 1988, 446–447).

После размышления об апостолах Петре, Иакове и Иоанне, которые означают три добродетели — веру, надежду и любовь, Максим рассматривает само Преображение: «Тех же, кто обладает верой, надеждой и любовью, Бог Слово берет с Собой на гору богословия и преображается перед ними, и в Нем уже больше [катафатически] не утверждается, что Он — Бог, Святой, Царь и тому подобное, но говорится: Сверхбог, Сверхсвятой и все [остальное, что] по превосхождению сказано апофатически». Здесь Максим уподобляет восхождение на гору Преображения — гору Фавор — восхождению Моисея на гору Синай в интерпретации Григория Нисского<sup>17</sup> и особенно Дионисия Ареопагита в его «Мистическом богословии»<sup>18</sup>, как символа восхождения души к Богу. (В этом он следует пониманию мозаики в апсиде монастырской церкви Монастыря Неопалимой Купины — как в то время именовался нынешний монастырь св. Екатерины на горе Синай, хотя нет оснований полагать, что Максим видел эту мозаику.) И Григорий, и Дионисий считают, что когда Моисей поднимается на гору, то проходит к пределам, свидетельствующим о тех образах и понятиях, через которые открывается Бог, — что символизируют трубные звуки и вспышки света с вершины — и вступает в непроницаемое облако, окутывающее вершину, где уже ничего не видит: это символ того, что теперь он может познать Бога, только отрицая то, что воспринимают его чувства и улавливает его ум. Дионисий заимствовал неоплатоническую терминологию и назвал утверждающее богословие «катафатическим богословием», а отрицающее богословие — «апофатическим богословием». Максим использует этот язык для описания восхождения на гору Преображения: переход от говорения вещей о Боге на основе нашего знания сотворенного порядка и откровения Бога («что он свят, царь и тому подобное») в направлении отрицания образов и понятий и, таким образом, к безмолвному изумлению. В ослепительном сиянии Божественности преображенного Христа, явленном на горе Фавор, ученики впадают в безмолвие — безмолвие апофатического подтверждения запредельности Божества.

Однако когда Максим далее замечает, что «лик Слова, который *просиял... как солнце*, есть характеристика сокровенности Его [Божественной] Сущности», мне думается, что нужно подобрать аллюзию на что-то более глубокое. Греческое слово, которое я перевожу как «лик»<sup>19</sup> (*prosôpon*), равным образом можно перевести как «личность», и Максим здесь говорит о том, что сияющий Лик Христа раскрывает Его Божественную личность: «лик Слова ... есть характеристика сокровенности Его [Божественной] Сущности», то есть бытия Бога. Халкидонский Собор 451 года утвердил определение, согласно которому в воплощенном Христе две природы — Божественная и человеческая — соединены в одну личность. Пятый Вселенский (Константинопольский, 553 г.) Собор разъяснил это, подтвердив, что одна личность является Божественной, «единой из Троицы». В некотором смысле характерно для Максима, что он использует именно те слова, которые относятся именно к точным различиям христологии этих Соборов. Но это еще не все; если на горе Преображения ослепительное сияние лика/личности Слова открывает «характеристику сокровенности» бытия Бога, то апофатическое богословие — богословие отрицания — есть наше признание Божественности Христа. Язык апофатического и катафатического богословия — это язык Дионисия, но его применение, а следовательно, смысл принадлежит Максиму. Для Дионисия апофатическое и катафатическое богословие выражали диалектику, связанную с нашими утверждениями атрибутов или имен Бога: диалектика утверждения и отрицания прокладывала путь между схожими ошибками антропоморфизма и агностицизма в нашем стремлении

<sup>17</sup> См. *Gregory of Nyssa. Life of Moses 152–69* (J. Dani lou, ed., SC1, 3rd ed. [Paris: Cerf, 1968], 202–16).

<sup>18</sup> См. *Dionysius the Areopagite. Mystical Theology 1* (G. Heil и A. M. Ritter, eds., Patristische Texte und Studien, vol. 36 [Berlin–New York: W. de Gruyter, 1991], 141–44).

<sup>19</sup> *Quaestiones et dubia*, ed. Declerck, 134–35.

сказать что-то о Боге. Но для Максима терминология апофатического и катафатического богословия, видимо, была связана с нашим исповеданием единства Божественной и человеческой природы в одной Божественной Личности Воплощенного Слова: признание Божественного сияния лика Христа вовлекает нас в апофатическое богословие, поскольку ослепительное сияние лика Христа выше утверждения и может только созерцаться в безмолвном — апофатическом — изумлении. В новом применении Дионисиевой терминологии апофатического и катафатического богословия Максим совершает то, что я бы назвал «христологическим поворотом». Это находит подтверждение, когда Максим рассматривает тело Христово и одежды, ставшие ослепительно белыми в момент Преображения. Тело отсылает к «сущности добродетелей», а одежды к словам Писания или к деятельности космоса: белизна одежд означает, что и Божественные слова, и Божественная деятельность в космосе становятся проницаемыми для тех, кто поднялся до созерцания Христа, и им открывается их красота. Но понимание слов Писания и деятельности космоса как раз и включает в себя утвердительное — катафатическое — богословие. В то время как Лик Христа вовлекает нас в апофатическое богословие, тело и одежды Христа говорят о богословии катафатическом. «Христологический поворот» означает, что терминология апофатического и катафатического, сформулированная Дионисием для описания диалектической природы нашего знания Бога, применяется Максимом для выражения истины единства Божественной и человеческой природ в Божественной Личности Сына. Таким образом, все наше знание Бога итожится в апостольском созерцании Христа на горе Преображения.

Из этого следует вопрос 192 о смысле трех куш, которые Петр подумывал устроить<sup>20</sup>. Они означают — как в «Главах о богословии и домостроительстве Воплощения Сына Божия» — три ступени христианской жизни, только здесь Максим использует для этих этапов более общепринятую терминологию, которая восходит к Эвагрию, последователю Оригена конца IV века и теоретику отшельнической жизни отцов-пустынников: а именно *praktiké* (деятельная жизнь аскетического подвижничества), *physiké* (созерцание естественного порядка) и *theologia* (богословие как созерцание Бога). Илия соответствует *praktiké*, Моисей — *physiké*, а Сам Господь — *theologia*. Максим не уточняет, а потому и нам не следует спешить с этим; но все же ясно, что это толкование влечет за собой понимание Преображения, охватывающего целиком и полностью измерение христианской жизни.

Эти два первых, сравнительно коротких вопроса занимают примерно две с половиной страницы. Оригенов фон очевиден, но, на мой взгляд, поразительны два фактора: во-первых, использование терминологии развитой византийской христологии VI в., введенной постановлениями Пятого Вселенского Собора, а во-вторых, поразительно оригинальное использование Дионисиева различия апофатического и катафатического богословия в нашем понимании Христа. Апофатическое указывает на личность Христа: именно в личной связи с Воплощенным Словом не только устанавливается, но и переживается непостижимость Бога. Ориген примирил несказанность Бога с его проявлением в Воплощении, выделяя многообразные пути восприятия проявления Бога, с тем следствием, которое прямо выводит Евсевий в письме Констанции (приведенном выше), что понятие неопишуемости Бога исключает всякое правдивое изображение Воплощенного. Для Максима же неизреченное, неопишуемое актуально проявляется через личный, персональный опыт, раскрываемый Воплощением. И такой «христологический поворот» преобразует отрицающее богословие: апофатическое богословие есть признание безграничной реально-

<sup>20</sup> Таких примеров понимания апофатического богословия есть много у Владимира Лосского, Vladimir Lossky: «La voie apophasique de la théologie orientale est le repentir de la personne humaine devant la face du Dieu vivant» (Essai sur la théologie mystique de l'Église d'orient [Paris: Aubier, 1944], 237). [Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви / Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Академический Проект; Парадигма, 2015. С. 122–126.]

сти личности Бога, а не принцип отрицания, который определяет и ограничивает наше подтверждение явленных образов и логических понятий о Боге<sup>21</sup>.

Последняя попытка Максима объяснить тайну Преображения встречается в пятом и самом пространном из его *Ambigua* или «Недоумений», названных так потому, что все вопросы касаются сложных пассажей в сочинениях Григория Богослова и — только в *Ambiguum* 5 — фрагмента Дионисия Ареопагита. Преображение образует центр тяжести этого пространного и удивительного вопросно-ответного фрагмента<sup>22</sup>. Основная нить, прошивающая этот пассаж, касается значения «прохождения» (*diabasis*). Максим решает этот вопрос в невероятно разнообразных перспективах, включая длинный перечень библейских примеров (преимущественно старозаветных), завершающихся Преображением.

Трактовка Максимом Преображения<sup>23</sup> начинается с фокусирования на Лике Христа — естественный фокус любой иконы Преображения и вообще всякой иконы. Это не вызывает удивления после того, что нам уже известно из «Вопросов и затруднений». Мы знаем, насколько собран в образе Лик Христа, *prosōpon* или (Божественная) Личность Христа. Сияние Лица означает Божественность Христа и эта Божественность поражает — одновременно являет и ослепляет. Затем Максим объясняет, почему в *Ambiguum* 10 обращается к Преображению: «затруднение» касается *diabasis* (прохождения) и Преображения, когда ученики «проходили» от видения Христа, в котором «ни вида, ни величия» (Ис. 53:2), к видению Его «прекраснее сынов человеческих» (Пс. 44:3) — Оригенова тема, с которой мы уже сталкивались<sup>24</sup>. Максим толкует это как прохождение от понимания Христа преимущественно как «Слова, ставшего плотью» к пониманию Его как «Того, что в начале, у Бога и Бог» — пассаж из окончания Иоаннова пролога к началу, если можно так выразиться. Далее он несколько разворачивает сюжет, чему свидетельством тонкая аллюзия, которая содержится в ранних «Вопросах и затруднениях». Он называет это прохождение через «Слово, ставшее плотью» к «Слову в начале, с Богом» движением апофазиса (*apophasis*), отрицания или опровержения, и этот *apophasis*, говорит он, познали, а лучше сказать, пережили в созерцании ослепляющего сияния Лица преображенного Господа. Затем он переходит к толкованию белоснежности одежд Христа, которые, как видно из «Вопросов и затруднений», он относит к словам Писания или к самому творению и делает пространное отступление, где проводит параллелизм Писания и космоса. Космос подобен книге, а Библия подобна космосу: и то, и другое состоит из слов, *logoi*, которые, несмотря на разнообразие, при вдумчивом чтении образуют единое гармоничное целое, значение которого есть разум Самого Бога. Максим настоятельно подчеркивает абсолютное равенство закона Писания и естественного закона: закон Писания не предстоит естественному, он просто раскрывает то, что было затемнено в результате грехопадения. Идея о космосе и Писании, как взаимно отражающих друг друга, включающая не только их значение, но то, как нам их понимать, занимает главное место в Максимовой мысли: он возвращается к ней во вступительных главах «Мистагогии»<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> *Ambiguum* 10 можно посмотреть в: PG 91.1105C-1205C; перевод на английский в моей работе: Maximus the Confessor, *Early Church Fathers*. London: Routledge, 1996, 96–154.

<sup>22</sup> Amb. 10.17: PG 91.1125D–1128D (Перевод на английский — Louth, Maximus the Confessor, 108–10).

<sup>23</sup> См. также *Origen*. *Cels.* 6.77, где приводится цитата из Исаии, связанная с опытом учеников в момент Преображения.

<sup>24</sup> *Maximus the Confessor*. *Mystagogia* 1–7, esp. 7 (C. Sotiropoulos, ed., 2nd ed. Athens, 1993; Перевод на английский — G. C. Berthold, в: *Maximus the Confessor*. *Selected Writings*, *Classics of Western Spirituality*. Mahwah, N.Y.: Paulist Press, 1995, 183–225.

<sup>25</sup> *Maximus the Confessor*. Amb. 10.31: PG 91.1160B–1169B (Перевод на английский — Louth, Maximus the Confessor, 128–34). [Далее русский перевод приводится по изданию: *Максим Исповедник. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы)*. М.: Институт философии, теологии и истории, 2006.]



Далее Максим продолжает исследование двух сторон Преображения, символизируемых двумя фигурами, которые появляются с Иисусом, — Моисея и Илии<sup>26</sup>. Он делает это обстоятельно — в семнадцати размышлениях. Отчасти его размышления нам уже известны, как, например, о Моисее и Илии, символизирующих Закон и пророков. Многие из них загадочны и восхитительны, но я пропущу все, за исключением нескольких моментов в последних шести размышлениях. Здесь представлено различие между апофатическим и катафатическим богословием в совершенно Дионисиевом духе. После следует то, что я назвал «христологическим поворотом», когда дистинкция между апофатическим и катафатическим богословием фокусируется на Личности Христа, безмолвное чудо апофазиса (*apophasis*) становится ответом на ослепительное сияние Лица Христова. Максим говорит, что, приняв человеческий облик, Слово становится «символом Себя Самого», чтобы «показать Себя на примере Себя же Самого, и Собою являющимся привести всю тварь к Себе, невидимо скрывающемуся ото всех, и человеколюбиво сообщить человекам очевидную посредством божественных действий [Своей] плоти весть о невидимой и трансцендентно по отношению ко всему сокровенной, и никому из сущих совершенно никоим образом недомыслимой и несказанной бесконечности» (Amb. 10.31c: PG 91.1165D-1168A). Заметим, что все, что Христос дарует человечеству, Он дарует ради всего творения — характерный для Максима акцент на космическом. Следующее размышление утверждает главенство апофатического богословия в христологических терминах: «итак, свет от лика Господня, превосходящий человеческое блаженство, для апостолов [был светом] таинственного апофатического богословия» (Amb. 10.31d: PG 91. 1168A). Три последующих размышления развернуто излагают катафатическое богословие в терминах космического измерения Слова, ставшего плотью (Amb. 10.31e-g: PG 91.1165D-1168B-D).

И в этой *Ambiguum* Максим видит в Преображении содержание всего христоцентрического богословия — богословия, ведущего к и от Личности Христа, и находящего во всем, что озарено Нетварным Светом Его сияния, откровение Христа в естестве и в Писании. Но это также богословие, выраженное в иконе, если можно так выразиться: ряд размышлений о сторонах таинства или созерцаемого изображения, собранных воедино центральной фигурой Христа.

В начале этого исследования я заметил, что господствующее толкование в восточной христианской традиции придерживается того, что рассматривает Преображение как одну из глубочайших по смыслу икон Христа, а оригенистская интерпретация использовала Преображение как первичную очевидность многообразных образов, принимаемых Воплощенным Словом, дабы показать, что иконы Христа быть не может. Когда в византийском мире разгорелся спор о законности икон и их почитании, письмо оригениста Евсевия сводной сестре Константина Констанции приводилось иконоборцами как ключевое свидетельство святоотеческого осуждения икон.

По моему мнению, истолкование Преображения у Максима показывает, что он не отвергает оригенистский подход к этой тайне, а помещает его в другой контекст. Многочисленные проявления неизреченного Бога принадлежат утверждающему богословию, или катафатическому богословию: все в Писании и сотворенном космосе раскрывает ту или иную сторону неопишуемости Бога. Но несказанная, неопишуемая природа Бога явлена наиболее полно в ослепляющем сиянии Лица, или Божественной Личности Христа: при виде этого чуда мы лишаемся дара речи и лишь дивимся в безмолвии — мы вступаем в сферу апофатического богословия. Этот подход не отвергает икону ввиду ее несоответствия, а скорее подтверждает ее ценность, подчеркивая решающее значение почитания, всматривания и созерцания для бого-

<sup>26</sup> Изменено (по предложению моего бывшего ученика Адама Купера) *eidei na edei*.

словия. «Христологический поворот», понимаемый таким образом, совершает переход от учения о Христе, старательно шлифуемого определениями Соборов, к иконе Христа, символу — в самом полном смысле — встречи с Христом, и в этом переходе догматика не упущена. Отнюдь: тщательно отшлифованное учение о Христе направляет наше осмысление иконы. Если такой перенос учения о Христе на икону Христа имеет место в богословии Максима, то мы значительно продвинулись в понимании того, почему византийские христиане придавали такое значение иконе и, в частности, почему вопрос об иконе, когда она стала предметом разногласий, понимался как вопрос именно христологического спора. Мы не можем сейчас углубляться в этот вопрос, но позвольте обозначить два связующих звена, которые, как мне думается, существуют между богословием Максима и иконой как центральным символом Воплощения. Прежде всего ключевой пассаж встречается в его истолковании Преображения в *Ambiguum* 10. Там он говорит, и я цитирую полностью утверждение, приведенное выше: «Ибо надлежало [for it was necessary]<sup>27</sup> Ему, соизволившему по безмерному Своему человеколюбию создаться подобно нам, стать образом и символом Себя Самого и символически показать Себя на примере Себя же Самого, и Собою являющимся привести всю тварь к Себе, невидимо скрывающемуся ото всех...» (*Amb.* 10.31c: PG 91.1165D–1168A)<sup>28</sup>. В Воплощении Слово стало «образом и символом Его». Отголосок этого выражения, на наш взгляд, слышен в одном из основных положений преп. Феодора Студита в защиту икон, который вместе со смещенным патриархом Никифором стал активнейшим поборником иконопочитания во время второго периода иконоборчества в I пол. IX в. Феодор утверждает, что в Воплощении Христос становится «первообразом собственного образа», *prototypes tês heautou eikonos*<sup>29</sup>. Из этого следует, что непросто осуществить образ Христа, и непросто осуществить иконописцу изображение образа Христа, посредством которого Христа возможно встретить и почитать: так как Христос проявляется в Воплощении как «первообраз собственного образа», признание Воплощения вызывает актуальную необходимость в создании образов, чтобы не прекращалось восхождение к первообразу, явленному в Воплощении<sup>30</sup>. Предпосылка довода Феодора, как мне кажется, вызвана Максимом, когда он говорит, что Слово стало «образом и символом Себя Самого». Другое звено можно обнаружить в использовании Максимом умышленной двоякости — почти игры слов, когда он говорит о *prosôpon* Христа: то ли «лике», то ли «личности». Когда мы смотрим на лицо преображенного Христа, источающее сияние, мы лицезрим Личность Божества: вот почему сияние ослепляет, и вот почему апофатическое богословие толкует это как видение<sup>31</sup>. Много лет назад Алоиз Грильмайер в работе *Der Logos am Kreuz* [«Логос на Кресте»]<sup>32</sup> обратил внимание на описание распятого Христа в Евангелии Рабулы VI века, где Христос изображен на кресте с открытыми глазами. Грильмайер предположил (ссылаясь, в частности, на *Physiologus* («Физиолога»), в котором упоминается легенда о том, что лев спит с открытыми глазами, и применив это к идее о Христе как «льве от колена Иудина» (Быт. 49:9; Откр. 5:5)), что открытые глаза указывают на Божественность Христа, бодрствующую, пока человечность Христа покорена смерти.

<sup>27</sup> PG 91.1165D: мой перевод (измененный) из *Maximus the Confessor*, 132 (выделено автором).

<sup>28</sup> *Theodore of Stoudios*. *Antirrheticus* 2: PG 99.356A; 3: PG 99.428C (Я перевожу *prototypos* как «первообраз» («archetype»), потому что английское слово «prototype» означает нечто иное). Я обязан этой ссылкой моему бывшему ученику преподобному д-ру Гэри Торну (Reverend Dr. Gary Thorne).

<sup>29</sup> Cf. *Kenneth Parry*. *Theodore Studites and the Patriarch Nicephoros on Image-Making as a Christian Imperative*. *Byzantion* 59 (1989): 164–83.

<sup>30</sup> Cf. толкование *Questions and Answer* 191 и *Ambiguum* 10.17 ранее в этой главе.

<sup>31</sup> *Alois Grillmeier, S.J.* *Der Logos am Kreuz*. Munich: Max Hueber, 1956.

<sup>32</sup> Cf. также: *Karl-Heinz Uthermann*. *Christ's Image versus Christology: Thoughts on the Justinianic Era as the Threshold of an Epoch в: The Sixth Century: End or Beginning?* ed. Pauline Alten и Elisabeth M. Jeffreys, *Byzantina Australiensia*, vol. 10. Brisbane: Australian Association for Byzantine Studies, 1996, 197–223, esp. 216–20.

Если глаза придают жизнь лицу, то толкование Преображения у преп. Максима поразительно схоже с иконографией «Логоса на Кресте». В попытках Максима раскрыть потаенный смысл Преображения мы видим завораживающее переплетение духовной, богословской и философской тем. Духовная тема трактует Преображение как символ полнейшей встречи человека с Богом; богословская тема исходит из Соборов Церкви, где рабочим языком соборных постановлений сухо излагается экзегеза сияющего Лица преображенного Христа; философская тема, идущая от Дионисия Ареопагита, с его различием апофатического и катафатического богословия, сфокусирована на Личности Воплощенного. Сквозь эти тематические наложения благодаря их обоюдному освещению выразительно проступает икона Христа, в созерцании которой обретается полнота богословия. Богословие как учение вовлекает тех, к кому оно обращено, в богословие как созерцание: учение о Христе уступает место созерцанию иконы или образа Христа.

Перевод с английского языка выполнил А.А. Почекунин по изданию: *Andrew Louth. From Doctrine of Christ to Icon of Christ // In the Shadow of the Incarnation. Essays on Jesus Christ in the Early Church in Honor of Brian E. Daley. SJ. Edited by Peter W. Martens. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2008. P. 260–275.*



## Ипостасный образ в свете богословия преп. Максима Исповедника: к вопросу о пневматологической основе иконы

Марина Васина

### Введение

Экзистенциальная сущность догмата иконопочитания<sup>1</sup> коренится в христианской антропологии и есть не что иное, как почитание образа Божьего в человеке, а если сказать еще точнее, то Духа Святого, Который, «придя и вселился в ны», исполняет человеческую личность и уподобляет ее Христу. Этой явленной тайной, следующей из другой явленной тайны Боговоплощения, освящено иконописание и обусловлена традиция иконопочитания. Суть традиции проста и связана с почитанием человека в Боге<sup>2</sup>, с тем пониманием особых Богочеловеческих отношений, изнутри которых и раскрывается Благая Весть. Событие, кардинально изменяющее языческую картину мира, заключается в том, что центром бытия отныне и навсегда является встреча Бога и Человека во Христе. Иконопочитание осуществляет введение в тему этого «новоустройства» — в котором, по слову св. Григория Богослова, «Новоустраиваются естества, и Бог делается человеком»<sup>3</sup>, открывая для человека не просто новую биографию, но реальность духографии, чем собственно и является иконопись. Иконопочитание вводит в общую для человека и Бога реальность Церкви, которую будет весьма трудно понять вне учения о Святом Духе<sup>4</sup>. В свою очередь понятие о христианской духовности немислимо без такого необычного для классической философии феномена как *духовное чувство*, представление о котором рождается в процессе претворения христианского молитвенного опыта в язык византийского богословия, в особенности во времена иконоборчества. По сути речь идет о чув-

<sup>1</sup> Святые отцы VII Вселенского Собора собрали церковный опыт почитания святых икон с первых времен, обосновали его и сформулировали догмат об иконопочитании для христиан, которые исповедуют Православную веру. Святые отцы провозгласили, что иконопочитание — это законоположение и Предание Церкви, оно направляется и вдохновляется Святым Духом, живущим в Церкви. Изобразительность икон неразлучна с евангельским провозвестием. И то, что слово евангельское сообщает нам через слух, то же самое икона показывает через изображение. Ибо честь, воздаваемая образу, — к первообразу, и поклоняющийся (ο προσκυών) иконе поклоняется (προσκυνει) ипостаси изображенного на ней.

<sup>2</sup> Выражение «человек в Боге» можно заменить просто на святость, ибо человек святой в христианском смысле есть человек обоженный, т. е. Бог по благодати, реализовавший в своем лице то предназначение, которое было заповедано ему Божественным домостроительством, — «Бог воплотился в человека для того, чтобы человек стал Богом» (свт. Афанасий Великий).

<sup>3</sup> Св. Григорий Богослов. Слова 39. На святые светы [PG 36: 348, 59]. С. 539. Цит. по кн.: Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. М.: ИФРАН, 2007. С. 45.

<sup>4</sup> Все, что касается восприятия тайных и очевидных смыслов Боговоплощения, согласно христианской традиции, связано с присутствием благодатных даров Св. Духа.

ствах, подлежащих изменению, произведенному в них Духом<sup>5</sup>. Иначе святые отцы называют это духовное чувство «мыслительным чувством», «сверхчувственным чувством», подразумевая под ним опытное начало мысли, познавшее «вкушение Божественного». «Чувства святых — “сверхчувственны”, — писал епископ Варнава (Беляев). — Или, иначе сказать, святые обладают некоторым особым, выше всяких ощущений воспаряющим, чувством для познания того “ихже око не виде, и ухо не слыша, и на сердце человеку не взыдоша” (1 Кор. 2:9). Они сами про себя говорят: “Дарующий нам то, что выше чувства, дает нам благодатью Св. Духа и другое чувство выше чувства, чтобы им чувствовали чисто и ясно дары Его и дарования, которые выше чувства”»<sup>6</sup>. Чувство, которое выше чувства, — духовное чувство лежит и в основе иконопочитания, в самом возведении образа к Первообразу, начало которого можно видеть уже в словах апостола Павла: «Не знаете ли, что тела ваши суть храма живущего в вас Святого Духа, Которого имеете вы от Бога, и вы не свои? ... Посему прославляйте Бога и в телах ваших и в душах, которые суть Божьи» (1 Кор. 6:19). Христос как Первообраз заключает в Себе целого Человека<sup>7</sup>, в котором Божественным бесстрашием преодолены онтологические двойственности<sup>8</sup> тварного бытия, в том числе и ставшее роковым для человеческой истории различие между древом познания добра и зла (ξύλον δὲ γινωστόν καλοῦ καὶ πονηροῦ) (которое есть «чувство тела (ἡ τοῦ σώματος αἴσθησις)» и древом жизни (ξύλον ζωῆς) (являющимся «умом души (ὁ τῆς ψυχῆς νοῦς)»)<sup>9</sup>. Иными словами, во Христе достигнута цель, установленная для человека, — обожение, предполагающее преодоление всех разделений, возникших в первозданном состоянии человека вследствие ошибки Адама. Христос явил человека целого, человека «взрослого», целостность которого заключена в его ипостасном единстве с Богом. Благодать, незримо изливаемая новым Светом бытия, освещает ум, теперь уже привитый к Древу Жизни. Вера является подлинным просвещением для разума, претерпевающего свое изменение (метанойю) и обретающего дар в благодати с помощью измененных Духом чувств созерцать Невидимое, храня в памяти ВИДИМОЕ однажды. Вехи же становления этого верующего разума есть собственный путь христианской мысли — мысли иконической по своему существу.

Что такое мысль иконическая? Яркий образец иконической мысли мы находим в богословии преп. Максима Исповедника, этого великого христианского подвиж-

<sup>5</sup> См. Ambigua [PG 1125–1128D]. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). Перевод архимандрита Нектария. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 108–110.

<sup>6</sup> Епископ Варнава (Беляев). Основы искусства святости. Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2009. С. 545.

<sup>7</sup> Христианство повторило библейскую мысль о полноте человечества, отнеса ее ко Христу, воплощенному Логосу Божию. Св. Иринеи Лионский, развивая мысль о том, что именно в воплощении вся полнота человечества сконцентрировалась во Христе, пишет: «...хотя в прежние времена было сказано, что человек создан по образу Божию, но это не было показано (самым делом), ибо еще было невидимо Слово, по образу которого создан человек» (Св. Иринеи Лионский. Против ересей, 5.16.2. Творения. Паломник-Благовест. 1996. С. 480). В своем вочеловечении во плоти «Бог, восстанавливающий в себе древнее создание — человека» (Там же. 3.18.7 (С. 292)), «Сын Божий... воплотившись и сделавшись человеком, он снова начал длинный ряд человеческих (существ)» (Там же. 3.18.1. С. 286). Св. Иринеи утверждает, что, облачившись в плоть человеческую, сделанную из вещества мира сего, и соединив ее с Божеством во Христе, Бог подтвердил, что вещество, которое он изначально употребил для создания человека, связано с его первоначальным замыслом спасения рода человеческого и что воплощение Сына Божьего есть исполнение этого замысла.

<sup>8</sup> «Человек должен был преодолеть ряд моральных двойственностей (διαίρε σεις), разделяющих мир и отделяющих человека от Бога. Бесстрашием он должен был преодолеть противоположность мужского и женского (Ambigua 41 [PG 91:1305C]), святостью — разделением рая и вселенной [PG 91:1305D]. Затем он должен был жизнью, по добродетели уподобляющейся ангельской, сделать единым чувственным миром небо и землю [PG 91: 1305D — 1308A]; после этого ведением, равным ангельскому, соединить нозтическое и чувственное [PG 91: 1308A] (ср. у св. Григория Нисского [PG 45: 25B–28B]) и, наконец, любовью (δι' ἀγάπης) сочетать тварную природу с нетварным [PG 91: 1308B]. Преодоление этих двойственностей не было осуществлено человеком из-за грехопадения, сделавшего его способ существования противным его природе. Христос, воплотившись и тем самым восстановив природу человека, осуществил в Себе преодоление перечисленных выше противоположностей (Ambigua 41 [PG 91: 1308C–1312D]).» Цит. по: Живов В. М. Мистагогия Максима Исповедника и развитие византийской теории образа. В кн.: Художественный язык средневековья. М.: Наука, 1982. С. 108–127.

<sup>9</sup> Quaestiones ad Thalassium (Вопросоответы к Фалассию) [PG 90: 412C]. Русский перевод и комментарии С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова // Творения преподобного Максима Исповедника. Книга 2. Вопросоответы к Фалассию. Вопросы I–IV. М.: Мартис, 1994. С. 133.

ника веры и мысли, закрепившего и углубившего «христологический поворот» в своей апологии Истины Церкви<sup>10</sup>. Поворот ума ко Христу, к Его богочеловеческому Лику, и составляет существо иконической мысли, отталкивающейся как от своего истока от апофатической тайны явленного образа Божия. Все великое происходит незаметно, также незаметно в своих трудах обозначал новую траекторию богомыслия преп. Максим Исповедник, выпрямляя «стрелки» своих великих предшественников — Оригена и Дионисия Ареопагита на пути освоения истины явленного во плоти Бога — снятия «покрывала» на лице Моисеева, по слову ап. Павла (2 Кор. 3:12–4:6). Решительную правку претерпело понятие апофатизма, неизменно носящего в себе отпечаток античной диалектики и ее сольной партии — прекрасного и неизбежно грустного платиновского «бегства к Единому». Суть этого «Бегства», как мы помним, составляет отказ от всех видимых в начале чувством, а потом и умозрением образов, дабы достичь безусловной полноты Неимеющего никакого образа Истока всяких форм. Эту высокую парадигму апофатизма унаследовало и раннее христианское богословие в лице Оригена, а потом и Дионисия Ареопагита, ибо она действительно позволяет состояться правильному «познанию» Бога, дабы в суждениях о Нем не впасть в крайности антропоморфизма и агностицизма. Это будет знанием Бога в его творении, но стремящимся вырваться из оков тварности, т. е. неизменной ограниченности, и устремиться к Богу в Самом Себе, который, будучи в основании всех пределов, иначе всех форм, Сам не объемлетя ни одним из созданных пределов. Но в Откровении содержится Истина, превышающая и этот апофатизм человеческого знания, ибо открывается Лицо Божие во Христе. Истина Лица Божия — это есть тот «христологический поворот», который был выпукло не просто обозначен, но досконально прослежен в контрасте с богословием, грозящим забыть Событие («Аще убо и разумехом Христа по плоти, ныне уже тому не разумеем»), в котором был явлен лик Господа, богословски склонным скорее отказать от всех видимых образов, в том числе и самого образа Христа, ради высоты, сформулированной античным Богомыслием об абсолютной трансцендентности Единого Бога.

Итак, суть этого «поворота», согласно богословию преп. Максима<sup>11</sup>, заключается в том, что апофатическое богословие стало утверждением полноты откровения, сосредоточенного в Лице Христа. Можно сказать и так, что в Лице Христа была явлена Тайна, не исчерпавшая себя своим явлением<sup>12</sup>. Преп. Максим в 60-м вопросе к Фалассию так описывает суть тайны: «Тайну Христа слово Писания называет Христом (Кол. 1:26) ... т. е. одно и то же Христос и Тайна Христа. А это явно есть невыразимое и непостижимое соединение по Ипостаси (в одном Лице) Божества и человечества, приводя всячески человечество в тождество с Божеством, по причине Ипостаси (Лица), и составляя одну сложенную Ипостась (μίαν σύνθετον υπόστασιν) от обоих

<sup>10</sup> Христологический поворот был вызван всем ходом христологических споров эпохи вселенских соборов и означает теперь, что решение всех вопросов, встающих на богословских путях осмысления таинства Божественного домостроительства и даже тайны Самой Пресвятой Троицы, осуществляется через призму халкидонского определения о Лице Христа, соединяющего в себе неслиянно-нераздельно в совершенстве две природы: человеческую и Божественную. На протяжении истории этот догмат в христианском мире периодически подвергался угрозе искажения своего содержания, в результате которого терялось царственное равновесие природ в ипостаси Христа, а личность Христа начинала восприниматься как личность человеческая, наделенная Божественной силой и даром. Арианство, будучи самой первой христианской ересью, учило о Христе как первом творении, а возникшая в XVI веке ересь адопционизма почти повторяла его и определила собой картину религиозного мышления Нового времени.

<sup>11</sup> См. об этом статью о. Эндрю Лаута, в которой формулируется сущность этого поворота: Louth A. From the Doctrine of Christ to Icon of Christ: St. Maximus the Confessor on the Transfiguration of Christ, in: *In the Shadow of the Incarnation. Essays on Jesus Christ in the Early Church in honor of Brian E. Daley, S.J., ed. Peter W. Martens.* Notre Dame IN: University of Notre Dame Press, 2008. P. 260–275.

<sup>12</sup> Православный богослов Христос Яннарас дал философскую формулировку подобного апофатического хода мысли, сказав, что в человеческом познании вообще обозначающие элементы (сигнификаторы дискурсивного мышления и языка) не исчерпывают содержания того, что последние призваны обозначать. См. его книгу: *Yannaras C. Postmodern Metaphysics.* Brookline, MS: Holy Cross Orthodox Press, 2004. P. 84.

природ (Божественной и человеческой природы)... Это и есть та Великая и Сокровенная Тайна (Еф. 3:3,9; 5:32; Кол. 1: 26–27; 1 Тим. 3:16)»<sup>13</sup>.

Таким образом, апофатизм и катафатизм — их царственное равновесие стало не просто достоянием философской мысли на пути ее следования к Абсолютному, но приобрело адекватную форму для выражения сути Откровения, сосредоточенного в Лице Господа. В своей статье Э. Лаут подробно разбирает, основываясь на анализе толкования преп. Максимова евангельского события Преображения, суть произведенного христологического поворота. Сравнивая экзегетический метод Оригена и преп. Максима относительно свершившегося на Горе Богооткровения в просиявшем Христе, о. Эндрю пишет: «Для Максима, наоборот, невыразимое и неисчерпаемое находится в опыте лицом к лицу, личность к личности, раскрытом в Воплощении. Этот “Христологический поворот” таким образом преобразует богословие отрицания: апофатическое богословие становится скорее признанием сокрушительной реальности личности Бога, чем принципом отрицания, который квалифицирует и ограничивает наши утверждения об образах и концепциях Бога, данных в откровении»<sup>14</sup>.

Таким образом, утверждается, что преп. Максим значительно расширяет горизонт метода Ареопагита, как будто переворачивая вспять с таким трудом обретенный спекулятивный опыт, обращая мысль, избегающую всякой определенности перекрестия трансцендентного и имманентного, к личности Воплощенного Слова. Фактически мы здесь видим раскрытие смысла и оправдание парадокса Богооткровения, явленного человеку на знаменитой Горе.

На Горе случилось чудо: явил Себя Невидимый, став в Себе зримым исполнением всех ветхозаветных чудес-парадоксов. «Но самое чудное парадоксальное: то, что огонь сильнее оказывал действие в воде, все погашающей», — вспоминает книгу Премудрости Соломона (16:17) современный французский философ Жан-Люк Марьон, цитируя слова св. Кирилла Александрийского об этом «странном парадоксе во Христе, Господе в виде раба, Божественной Славе внутри человеческого»<sup>15</sup>. Парадокс Христа дал «увидеть то, что нельзя увидеть, не остолбенев»<sup>16</sup>. Ученики были первые, кто увидел Господа — Христа во Славе, но осознание всего, что следует из этого видения, и Кого они на самом деле увидели, пришло чуть позже пережитого. Иконическая мысль — это мысль после ослепления.

Сияющий лик Христа открывает Его божественную Личность. Если в толковании Оригена на то же событие Преображения сияние Слова открывало характеризующую тайну Отца, то апофатизмом преп. Максима утверждалась божественность самого Христа, сложность Его ипостаси. Э. Лаут разбирает, как, отталкиваясь от пути утверждения и отрицания в познании Бога от Дионисия, преп. Максим ведет дальше — к ипостасному союзу двух природ во Христе, где именно личность Христа является «местом» соединения самого последнего НЕТ (смерти) и самого последнего ДА (Воскресения) во взаимоотношениях Человека и Бога. Реальное единство абсолютно различного происходит апофатически — умонепостигаемо в Личности Христа, которая объемлет собой обе природы. Тем не менее эта Личность, вопреки Своей ослепляющей неприступности, устанавливает невероятную, парадоксальную близость между Собой и учениками и являет Собой тождество

<sup>13</sup> Вопросы к Фалассию 60 (*Quaestiones ad Thalassium*). Пер. А.И. Сидорова // Альфа и Омега. 1 (23), 2000. С. 40.

<sup>14</sup> Louth A. From the Doctrine of Christ to Icon of Christ. P. 268.

<sup>15</sup> Марьон Ж.-Л. Перекрестия видимого. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 12.

<sup>16</sup> Там же.

между Силой Господней и рабьим Зраком, между Горой — явлением Славы и Подножием — явлением человеческого плотского образа.

В принципе понимание этой идентичности Христа у подножия Горы и на Горе, сияющего светом Лица и одежд, служило для иконологической мысли вначале скрытым, а потом и явным и единственным основанием для того, чтобы на догматическом уровне развить запрещенную Ветхим Заветом тему о Боговидении. Состоявшаяся теофания на Горе Фавор, запечатленная Благовестием апостолов, стала основанием и оправданием традиции иконопочитания, которую на протяжении всей своей истории отстаивала Церковь и сохраняла как полноту своего Предания. Парадокс иконической мысли состоит в изобразимости неизобразимого, ибо в изобразимости Христа по плоти утверждается неизобразимость Его по Божеству. На иконе изображается человеческое через свое предельное основание, изображается Сам Бог в образе Христа, Тот, Кто содержит созданного Им человека в полноте Своего образа в нем. Плоть преобразуется так, что способна показать в себе Бога, уподобляясь Ему всецело, вплоть до своего слепящего сияния, которым пронизаны не только Лик и Тело, но и одежды, символизируя собой «космический наряд» мира в словах Писания. Видимое служит исключительно тому, чтобы был узнан Невидимый, Неприступный, Всемогущий и Абсолютный Бог во Христе. Э. Лаут выразительно пишет о том, как преп. Максим выправляет мысль Оригена (для которого именно событие Преображения демонстрирует принципиальную безобразность Христа, исключаящую Его собственный личный человеческий образ), переосмысливая всю возможную полноту нашего знания Бога: «Все наше знание о Боге, следовательно, суммируется в чудесном узрении Христа апостолами на Горе Преображения»<sup>17</sup>. Преображение Господне в этом смысле является подлинным истоком иконического сознания, запечатлевающего в себе ослепляющий чувства и мысли христологический поворот. Это замечательное наблюдение, ибо действительно, мы видим сквозь историю византийского богословия, что иконоборцы, находя подкрепление своим идеям в апофатическом богословии Дионисия Ареопагита, отвергали личный, ипостасный образ Христа. В мысли преп. Максима мы наблюдаем парадоксальную пару — апофатизм и образность, рождение нового образа через отказ от всякого ветхого человеческого (Адамова) слова и образа, утверждение изображения Бога через явление Самой Божественной ипостаси во плоти. В рамках таким образом заданного апофатизма, составляющего единственно верный и необходимый полюс катафатизму иконы, не только не устранимого для правильного понимания специфики ее изображения, но и оберегающего ее от всякого подозрения в родстве с идолом, видятся собственные, ни с чем не смешиваемые черты ее богословия. Как «убеленные ризы» Христа, по толкованию преп. Максима, ставшие для учеников «ясными и определенными, и несомненными, и понимаемыми без всяких загадочных намеков и символических покровов, и являющими сущее в них и сокрытое Слово, когда они последовали ровным и прямым путем знания о Боге и освободились от пристрастия к миру и плоти»<sup>18</sup> («Ибо, называя слова Святого Писания как бы одеждами, а смыслы помышляя как бы плотью Слова, мы одними сокрываем, а другими открываем»<sup>19</sup>), так и образ Его в согласии с открывающими теперь Слово одеждами открывает Его собственный Лик, Его предвечную ипостась Сына. По словам раннехристианского богослова Иринея Лионского: «Отец есть невидимое Сына, а Сын есть видимое Отца». Если людям и должно увидеть Отца, а это значит вступить с Ним в общение, а не просто слышать сообщения о Нем, потребуется «мера» «безмерного Отца», этой мерой как раз и является Сын, «в человеческой при-

<sup>17</sup> Louth A. From the Doctrine of Christ to the Person of Christ: St Maximos the Confessor on the Transfiguration of Christ. P. 267.

<sup>18</sup> Ambigua [PG 91: 1128B]. Там же. С. 109.

<sup>19</sup> Ambigua [PG 91: 1129B]. Там же. С. 111.



роде Которого, а не по ту сторону ее, мы можем лицезреть невидимого Отца»<sup>20</sup>. Богословие иконы принадлежит собственно таинственному богословию, самому высшему познанию Бога, путь которого сугубо апофатичен, за которым следует в терминах преп. Максима путь «сложный, посредством утверждения (διὰ καταφάσεως) великолепно начертывающий [представление о Боге]»<sup>21</sup>, основанный на доступном человеческому уму естественном созерцании «величия творения Бога и Промысла о сущих»<sup>22</sup>, т. е. путь катафатический. Но, как ни странно, именно на этом катафатическом пути познания Творца через Невидимое Его в творении, в умном прозревании духовных логосов Божьих, созидающих тварный мир, невозможно выйти к Его Первообразу с тем, чтобы создать Его икону. Это невозможно без снятия покрывала с лица Моисеева, вне явленного Его собственного Лица, вне Его человечества. В строгом смысле, вызывающем к жизни прямой вопрос об изображимости лица Божественного во Христе, следует сказать, что многочисленные и многообразные манифестации Творца в творении не суть Его образы, но именно Его логосы, неопишуемые и неизобразимые в силу своей безипостасности. Единственный Образ рождается ценой отказа от всех видимых образов — в ослепительном сиянии лица Христа образуется Его икона (сам ипостасный образ) — видимый человеческий лик, просиявший на Горе своим божеством, своим нетварным светом запечатлевший черты Христа, как личные черты Второй Ипостаси. Искусство иконописи буквально рождается из этого ослепления, выражая на своем языке абсолютное перекрестье человеческого и Божественного, закрепившее Взгляд, которым жив всяк человек. Эта логика кажется настолько истинной, что с трудом можно поверить в возможность какого-либо сопротивления подобному восприятию. Но, к сожалению, такое сопротивление есть и, видимо, будет длиться до скончания века сего.

Иконоборчество включает в себя многообразие оттенков, но нас интересует его главный тон внутри христианского мировоззрения, образующий цельную философскую систему, исключившую традицию святоотеческой мысли, основанной на аскетической практике «Боговидения». Эта иконоборческая система характеризуется пренебрежением к ипостасному образу Христа по плоти и абсолютным игнорированием осмысления в практике и теории Боговидения (Сына как образа Отца) домостроительства ипостаси Святого Духа.

Природа иконичного созерцания предполагает за собой вполне определенную интеллектуальную составляющую, чем и является мысль о Боговидении от Ирины Лионской до Григория Паламы. Эту интеллектуальную составляющую, имеющую своим основанием христологический поворот, пожалуй, никто из отцов так обстоятельно и глубоко не проработал, как это сделал преп. Максим Исповедник. При этом надо отметить, что вся область знания, которая «обрабатывается» преподобным, не носит универсального характера, в привычном для философии значении этого слова, как некоего знания, объективно доступного человеку, но является той областью знания, или, как пишет преп. Максим, областью «действительного знания, которое есть Богопознание, осуществляемое и обретаемое на основе личного опыта»<sup>23</sup>. Действительное знание преп. Максим отличает от знания относительного, и именно оно называется им *ощущением*, но не из рода пяти известных чувств,

<sup>20</sup> Св. Ирины Лионской. Против ересей, 38–43; Tremblay R. La Manifestation el la vision de Dieu selon saint Irene de Lyon. Munster Aschendorff, 1978. Цит. по: Бер И. Формирование христианского богословия. Путь к Никее. Тверь: Герменевтика, 2006. С. 102.

<sup>21</sup> Ambigua [PG 91: 1165B]. Там же. С. 144–45.

<sup>22</sup> Cap. De charitate (Главы о любви) 1:96 [PG 90: 1165B]. Перевод А. И. Сидорова, в: Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты. М.: Мартис, 1993. С. 106.

<sup>23</sup> Вопросы к Фалассию 60 (Quaestiones ad Thalassium). Пер. А. И. Сидорова // Альфа и Омега 1 (23), 2000. С. 40–50.

но сверхчувственного и сверхумного переживания Божественного присутствия. Именно это знание — деятельное и действительное, «ведение неизменное и самоидентифицируемое, дарующее наслаждение Познаваемым», есть знание уподобившихся Богу<sup>24</sup>. Относительное знание, связываемое в гносеологии преп. Максима с дискурсивным мышлением, само по себе не достигает Безусловного и потому его можно отнести ко всякому научному знанию, в том числе и философскому, имеющему дело лишь с образом Безусловного. Тем не менее, философское (научное) знание можно назвать *объективным* знанием, ибо оно соотносится с логосом природы (рациональностью) в отличие от действительного знания, которое осуществляется в сфере действия Духа (то есть мистическим богословием) и является знанием по *подобию*, достигаемым на основе личного опыта и аскетической практики, то есть знанием экзистенциальным, бытийным.

Понятие ипостасного образа, с которым столкнулась богословская мысль во время иконоборчества, как раз находится на границе этих двух сфер знания (естественного созерцания и мистического богословия), на границе *образа* и *подобия*. И хотя полнота и безусловность его раскрыта только «любящим Его», истина, обусловившая человеческое бытие в образе Божьем, и опыт Его присутствия в человеке дает надежду на верное понимание и истолкование этой достаточно специфической категории «ипостасный образ», имеющей отношение только к бытию личному. Его проблематичность, обитающая на стыке *образа* и *подобия*, высветилась и в византийском иконоборчестве, обозначая несводимость богословской логики к философской в тех местах, когда приходилось формулировать догматы веры в Бога личного, единого в Трех Лицах, что ясно видно во всей истории становления христианского богословия. Это связано с тем, что философская логика работает в довольно ограниченном кругу реалий, а именно общих понятий — универсалий, не учитывающих уникальность единичного существования. А ведь именно в уникальности Христа открылась последняя правда о Боге и окончательная истина о человеке — в Его лице раскрылась сущность всех смыслов. Аристотелевская логика оперирует только общностями — родами и видами. «Предмет» же богословского знания сам по себе уникален и действие его в мире тоже уникально, а тем более единственен тот вид неслитного соединения — тварного и нетварного, что произошел в Ипостаси Христа. Выходя к богословию как сфере познания, имеющей дело прежде всего с бытием особенным, и осмысляя его центральную христологическую реальность — ипостасный образ (ту реальность, которая прежде всего важна для иконы), необходимо вступить в поле иконической мысли, осуществившей в себе поворот к Христу. Но именно недопущение человеческого образа в Боге (характеризующего ипостасную тайну воплотившегося Христа) и вызвало иконоборческую ересь, «исповедники» которой не могли допустить, что в телесности воплощенного Сына сокрыт путь к Божественной Славе Отца.

## Предпосылки ипостасного образа

Но этот путь невозможно должным образом уяснить без обращения к самому трудному богословскому вопросу, сама длительность разрешения которого в истории показывает, как убедительно пишет В. М. Лурье, что «вся история православного ученого богословия — это повесть именно о природе и ипостаси»<sup>25</sup>. «Именно различие понятий “природа” и “ипостась”, — пишет он, — позволило создать на основе категорий Аристотеля язык совершенно другой логики, подходящей для перевода на “греческий” язык “священнического богословия” Библии». Но это же различие,

<sup>24</sup> Вопросы к Фалассию 60 (Quaestiones ad Thalassium). Пер. А. И. Сидорова // Альфа и Омега. 1 (23), 2000. С. 40–50.

<sup>25</sup> Лурье В. М. История византийской философии. СПб.: Аxioma, 2006. С. 530.

добавим мы, и оформило в итоге догмат иконопочитания. Действительно, на основе категорий Аристотеля оформился язык иной логики, не формальной и не диалектической, но, скажем так, — логики духовного чувства, чувства освобожденного от власти вещества, возвратившегося к своему естеству — помогать человеческому существу «сообщаться с Нетварным и служить тому, чтобы душевные действия принимали Божественную благодать, питающую и оживляющую всего человека»<sup>26</sup>. В частности, отношение к чувственному познанию претерпело ту же трансформацию, что и понятие ипостаси, и они вместе вышли из этого «огненного» онтологического преобразования в обновленной соотнесенности, являя свою принадлежность логике духовной телесности. Чувству, как способности познания, ограниченной телесностью и привязанностью к единичным предметам (как это было у Аристотеля), возвращается духовное измерение, а человеку в его целостности души и тела присваивается не просто символ «микрокосмоса», но и предуготовляется личная, самая прямая и непосредственная связь с Богом — тот великий дар Утешителя, послуживший основанием для образования новой общности людей — общины, животворящейся Духом, посылаемым Христом. Эта личная связь, укорененная в Церкви как Теле Христовом, выступает на первый план, определяя собой все остальные связи и отношения, и в первую очередь побуждающая пересмотреть само понятие личного. Именно личный союз образа и Первообраза, явивший свою исключительность из всех существующих в мире мысли соединений, лежит в основе понимания сути ипостасного образа, центрирующего собой все проблемы, связанные с иконопочитанием и осмыслением христологической тайны.

Проблема иконоборчества унаследовала в себе специфические черты античной философии в ее понимании образа и Первообраза, где человек в своей отдельности или единичности никак не отмечен в бытии. Главным критерием истины вещей был мир идеальных сущностей, в котором для человека даже не находилось и Первообраза. Поэтому первым шагом по направлению к смыслу ипостасного образа Христа будет постановка под вопрос проблемы частного и общего применительно к бытию личному. Насколько правомерно будет помещать вопрос об изобразимости Христа в контекст философской проблемы единичного и общего и решать его там же? А ведь именно так ставили свои вопросы иконоборцы, когда задавались целью предъявить разумные причины для невозможности создания и почитания рукотворного образа Христа, оставаясь при этом в рамках античной гносеологии. Выход из апории изобразимости неизобразимого или признания неделимой целостности эмпирического явления трансцендентной ипостаси мог быть найден только в обращенном мышлении, в котором уже произошел «христологический поворот». Философская проблема единичного и общего, иначе говоря, ипостаси и природы, является осью обращения иконичного мышления, открывающего горизонт освоения собственно ипостасного модуса бытия, впервые выявленного через отношение Образа и Первообраза во Христе<sup>27</sup>.

Есть все основания предполагать, что именно интеллектуальная проблематичность христологического догмата, оставившая на уровне классической философии открытым вопрос об ипостаси Христа, проявила себя сходным образом и в вопросе о гносеологических предпосылках иконы, ибо они также тесно связаны с проблемой внеконцептуального различия сущности и ипостаси. Как писал прот. Иоанн Мейендорф, «формально в *оросе*<sup>28</sup> (Халкидонском. — М.В.) прямо не было сказано о том, что ипостась Христа и есть предвечная ипостась Бога-Слова. ... Это упущение

<sup>26</sup> Неллас П. Обожение. Основы и перспективы православной антропологии. М.: Никея, 2011. С. 228.

<sup>27</sup> В этом смысле можно только сожалеть, что так глубоко прочувствовав и проштудировав византийскую мысль с точки зрения спора об ипостаси и сущности, В. Лурье не увидел сосредоточия этого спора в иконоборческой проблематике, ограничившись своим воззрением на сущность иконы как на «вместилище божественных энергий».

<sup>28</sup> *Орос* (гр. ὀρος) — догматическое определение, принятое Вселенским Собором Православной Церкви.

ние... открывало несторианам, а также строгим дифизитам, вроде блж. Феодорита, возможность трактовать *ипостась* в смысле антиохийского термина “лицо единения”, выражающего конкретный богочеловеческий лик Иисуса, но не Его личное божественное достоинство. При этом игнорировалось утверждаемое оросом различие между природой и ипостасью»<sup>29</sup>.

В чем заключается это различие и как может быть в принципе это различие абсолютным? Ведь именно абсолютности этого различия требовала логика христологического догмата, не различие общего и частного в рамках одной природы, что достаточно хорошо было разработано уже у Аристотеля, но различие между естеством и личностью, причем такое различие, которое было бы нераздельным. Как это возможно, чтобы ипостась в ее воипостазированной телесности проявила себя, не будучи в самой себе ничем ограниченной? Ведь согласно Халкидонскому определению, Христос во плоти и единосущный Сын Отца есть Один и Тот же. Скажем более того, как возможно продолжать воспринимать категорию ипостаси как сущности, существующей отдельно, если в сущности Бога нет ничего, что существовало бы отдельно и самостоятельно, а троичность Лиц в Их абсолютной различности свидетельствует об Их полном единосущии. Да и само наделение человека Образом и Подобием Бога уже говорит о том, что жизнь каждого конкретного человека (а не человечества вообще) определена его связью с Богом, т. е. в своей единичности человек в принципе не один, не является единоличным владельцем своей сущности<sup>30</sup>. Этот вопрос был проанализирован в работе В. Лосского «Богословское понятие человеческой личности»<sup>31</sup>, но он по-прежнему остается актуальным, так что можно констатировать, что тяжба, начатая византийской философией, вовсе не закончена. Прояснение его осложняется усвоенная западным богословием модель соотношения ипостаси и природы как частного и общего, что ставит в безнадежную перспективу вопрос об основе изобразимости Христа и иконопочитания. Именно эта безнадежность ясно прочитывалась в иконоборческих претензиях, главная из которых формулируется буквально так: как возможна изобразимость Христа, Его неопишуемой Божественной Ипостаси, если образ, доступный изображению, есть образ частной сущности человечества Христа, способный показать только «человеческую ипостась» и ничего больше? Возможно ли в этом случае почитание иконы, т. е. возведение чести образа к Первообразу, если чувственно воспринимаемый и воспроизводимый визуальный образ Христа описывает только воипостазированную человеческую природу, но не Того, Кому эта природа (тело) принадлежит? Что, собственно, мы и наблюдаем в этом анафематизме иконопочитанию, провозглашенном иконоборческим Собором 754 года: «Кто неизобразимые сущность и ипостась Слова, ради Его вочеловечения, осмелится изображать в формах человекообразных и не захочет уразуметь, что Слово и по воплощении неизобразимо, анафема»<sup>32</sup>. «Человекообразие» применительно к Христу в устах иконоборцев звучит как приговор человеку, к которому и Христос, получается, имеет отношение почти что по недоразумению. И действительно, как пишет Б. М. Мелиоранский, транслируя точку зрения иконофобов: «Мы (как бы говорят иконоборцы-богословы) согласны склониться перед голосом Духа Святого, говорившего устами соборов; согласны признавать, что “Христос в себе” именно таков, каким они Его определили; но мы, в таком случае, отказываемся составить себе о Нем, как о явлении, какое бы то ни было наглядное представление, и всякое наглядное изображение

<sup>29</sup> Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. М.: Путь, 1997. С. 274.

<sup>30</sup> Невозможность владеть своей сущностью может быть переформулирована как непознаваемость человека самим собой (см., например, известное рассуждение на эту тему св. Григория Нисского в его книге «Об устройении человека» (De hominis orificio), гл. 11 (перев. В. М. Лурье, СПб.: АХИОМА, 1995. С. 30–31).

<sup>31</sup> Лосский В. Н. По образу и подобию. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1995.

<sup>32</sup> Деяния Вселенских Соборов. Т. 4: VI Собор, VII Собор. СПб., 1996. С. 256 (репринт с издания: Казань, 1908).

считаем в полной мере еретичным («Аще убо и разумехом Христа по плоти, ныне уже к тому не разумехом»)<sup>33</sup>».

Подобная познавательная ситуация, в которой была застигнута аргументация иконоборцев, нуждается в ревизии того, что касается содержащейся в ней антропологии, с позиции христологического догмата, ибо в свете Откровения человек уже не может мыслиться исключительно в родо-видовых категориях, так сказать, «ви-сеть» на логическом древе Порфирия, представляя собой всего лишь вид живого существа. В человеке есть уникальное свойство, присущее только его бытию, что и сообщает ему отличие от всех иных существ. Ни одно творение в мире не предназначено для столь тесного соединения плоти и Божественного Духа в своей ипостаси, кроме как человек в целокупности его тела и души. Ипостась, как экзистенциальный устой для сущности, в свете замысла Творца о человеке буквально означает «подставка» — устой для Духа, предназначенная всей своей плотью (естеством, сущностью) для теснейшего существования вместе с Ним в условиях полнейшей сознательной и бессознательной открытости к Его благодати. Творение человека по образу и подобию Бога было совершено Творцом в преддверии Боговоплощения, дабы осуществить Божественное Домостроительство — «Бог соделался человеком, дабы человек смог стать Богом» (свт. Афанасий Александрийский). Именно в свете этого уникального соединения человека и Бога, совершенного во Христе, стала иначе видеться и судьба человека. Для философии это означало потребность в переосмыслении категорий индивида и ипостаси. В свете Халкидонского догмата, как это было убедительно показано В. Лосским в упомянутой выше статье, личное не только не может быть тождественно индивидуальному, т. е. частной природе, но обретает свою неизведанную и неизвестную глубину. И в этом он остается верным основной установке преп. Максима в вопросе о частной природе, отрицая за ней реальность существования.

### **Учение преп. Максима Исповедника о частных природах и тропосе существования применительно к смыслу ипостасного образа. Его пневматологический контекст**

Преп. Максим Исповедник, пожалуй, единственный, кто (не ставя перед собой специальной, по обычаю схоластического трактата, задачи построения теории образа), преобразовав философский язык античной философии, разработал христианскую онтологию, в которой содержание иконы и ее почитание стало естественным выражением всего церковного опыта — жизни во Христе. Работая с понятиями, рожденными античной школой мысли, он наполнил их новым смыслом, поместив их в нужный контекст.

В первую очередь это касается различения преп. Максимом благобытия и присноблагобытия<sup>34</sup>, т. е. введения онтологической дефиниции — *тропоса* бытия. Если первые два понятия (бытие и благобытие) были и продолжают быть основными опорными пунктами в традиционной философии, то идея приснобытия, принадлежащая христианской вере, была привнесена в область онтологии только преп. Максимом Исповедником. Именно взаимная динамика от благобытия и приснобытия задают адекватную форму для восприятия отношения образа и Первообраза, которое в свете Откровения уже не может мыслиться кроме как в троической перспективе проявительного действия Божества, согласно древней формуле отцов — «От Отца через Сына в Духе Святом», в Боговоплощении явив свой ипостасный характер.

<sup>33</sup> Мелиоранский Б. М. Философская сторона иконоборчества // Церковь и время. № 2, 1991. С. 50.

<sup>34</sup> См. Ambigua 41, 65 и Quaestiones ad Thalassium 61.

Правка, которую привнесло в античное наследие христианское богомыслие преп. Максима, помимо его выверенной христологии, касается существенным образом гносеологии образа Божьего и его решающего для иконы феномена — ипостасного образа, что связано с его радикальным пересмотром статуса частных природ. Вспомним два узловых момента в гносеологии античной философии, вызывающих неустранимую апорию в диалектическом поле доводов противников икон. Первый момент — логическая первичность «частных сущностей» по отношению к вещам или, иначе, идеального плана в значении потенциального бытия. Отсюда человеческая природа Христа, включающая Его видимый облик, с необходимостью предполагала бы предсуществующую безыпостасную сущность. Преп. Максим, его онтология это исключает. Нет никаких безыпостасных природ, тем более потенциальных. Эмпирическое творение есть проект, ждущий своего завершения. В этом смысле икона выступает в качестве ориентира для этого проекта, как образ той Реальности, обещанием и исполнением которой является Сам Сын Божий, воплощенное Слово Божие, распятый и воскресший Господь и Спаситель. В своем христологическом свидетельстве икона есть образ Ипостаси Христа по Его человечеству, Сына Божьего, рожденного Пресвятой Богородицей, но не образ ипостаси Его предшествующей частной человеческой сущности. Следующий момент связан с апорией изобразимости целого человека, в том случае, если утверждается общая природа человечества во Христе. В этом случае происходит еще большая бессмыслица с точки зрения античной философии, поскольку общая природа в принципе не может иметь эмпирической ипостаси. Согласно иконоборцам, допущение либо частной, либо целой природы человека у Христа не решает проблему Его изобразимости, поскольку человечество Христа в принципе не может проявить Его Божество настолько, чтобы стал возможен Его подлинный образ. Если Его человечество индивидуально, то — индивид характеризует только и исключительно человеческие черты и тем самым уже разделяет единство Богочеловека. Согласно иконоборческой логике, уже одно допущение изобразимости эмпирического человеческого лица Господа сводит Боговидение до объективного созерцания, опредмечивает невообразимое, и тем самым происходит недопустимая натурализация Богочеловеческой тайны.

С другой стороны, если все же природа человека во Христе лишена индивидуальности, то тем более изображать некого, потому что по определению всеобщая природа не содержит в себе никаких ипостасных идиом<sup>35</sup>. Поэтому довод иконопочитателей об изобразимости ипостаси в отличие от природы вполне мог быть малоубедительным, потому как понятие ипостаси продолжало мыслиться в категориях природы и ипостась сливалась с конкретным человеческим обликом Христа, в котором был виден человек, но не Бог. Отчасти иконоборцев можно понять, в каком-то смысле их пафос был обусловлен принципиальным отстаиванием святости и, тем самым, неопикуемости Христа, дабы не присоединить Его образ ко всем остальным образам мира. В принципе они защищали реальность обожения, ратовали за правильное понимание этого обожения. Но, как показала церковная история, сам критерий правильного понимания обожения был определенно неверен. На VI Вселенском Соборе не без участия преп. Максима была поставлена последняя точка в том, как надо правильно понимать обожение. Ко времени актуализации ереси монофелитства стало очевидным, насколько обожение можно понимать двояко — либо учитывая реальность человеческой природы и ее неотменимость по естественному логосу, либо же не учитывая ее вовсе. Но природы вне ипостаси нет, как бытия эмпирически данного и отдельного в случае человека. И вот тут-то и вставал вопрос о полноте человечества во Христе с его неизбежными для анти-

<sup>35</sup> Идиома (от гр. ἴδιος, «собственный, свойственный») — набор конкретных черт, свойственных для ипостаси, иначе говоря, ипостасные свойства.

чного мышления трудностями — была ли во Христе частная природа человека, т. е. человеческая ипостась согласно античной метафизике, или всеобщая, и в последнем случае уже безипостасная со всеми вытекающими для изобразимости последствиями. И тот и другой случай естественно не предполагал никакого положительного заключения относительно изобразимости Христа.

При внимательном погружении в историю иконоборческого богословия представляется, что именно абсолютное и почти безоговорочное отождествление категорий частной природы и ипостаси применительно к человечеству Христа и вызывало иконоборческий ступор. Камнем преткновения, к которому сошлись все иконоборческие претензии, стал индивидуальный человеческий лик Христа — принадлежит ли он самому Логосу, не трансформировался ли он в Его преображенной плоти так, что нет никакого смысла его запечатлевать и почитать? То есть вопрос тянулся из топких глубин всегда актуальной философской проблемы природы и ипостаси, части и целого, онтологического статуса различия в самом понятии бытия.

Преп. Максим исключает в принципе понятие частной природы применительно к христологии, заменяя его *тропосом* существования. Это означает, что Христос, будучи предвечной ипостасью Сына, родился от Девы Человеком, т. е. воспринял в Себя человеческую природу в действительной полноте, придав ей Свой личный Божественный *тропос* существования. Этим избегается отсылка к обязательности существования какой-то общей человеческой природы Христа до воплощения и задается единственно возможный вектор к пониманию человечества Христа как истинного Человека со всеми присущими ему ипостасными идиомами, в том числе и характером, составляющим основу изображения. Поскольку этот характер принадлежит не человеческой ипостаси Логоса, которой нет, но самой второй Ипостаси Пресвятой Троицы, то в этом и заключается подлинное откровение Лица Господа в человеке, которое следует не только изображать, но и почитать. Дело же изображения и почитания осуществляется в «епархии» Утешителя, остающегося не зримым, но духовным образом Христа.

Итак, в учении преп. Максима мы находим гносеологические предпосылки для того, чтобы зафиксировать рождение новой христианской онтологии — онтологии Лица, в которой явление ипостасного образа Христа беспрепятственно соединилось с иконопочитанием, не оставляя никаких шансов толковать связь образа и Первообраза в рамках античного отношения к понятию ипостаси. Он создал все условия для восприятия того, что называется ипостасным образом, дополнив категориальную пару ипостась — сущность еще и *тропосом* существования, предъявив прецедент их совместного взаимоотношения, в котором ипостась уже никогда не полагалась как частная природа. Что же позволяет разрешить введение *тропоса*? Он позволяет трансформировать подход к понятию человеческой ипостаси, перевести его в статус апофатический, как реальность, способную к преображению. Тропос существования всегда общей природы снимает детерминацию и обреченность ипостаси (как частной сущности) на свой сущностный удел<sup>36</sup>, ослабляет ее природные узы, позволяет расставить правильные акценты в этой паре — ипостась и природа — таким образом, что удельный вес общей природы переходит к понятию ипостаси. Божественный тропос существования человеческой природы во Христе открыл перспективу для всей человеческой природы, воипостазированной в человеческих ипостасях. Именно эта перспектива, создающая возможность преображения, стала реализоваться благодаря Домостроительству Утешителя и личному подвигу человека. Поэтому Церковь и констатирует в принципе новый статус человека — его реальную онтологическую возможность изменения, в котором ло-

<sup>36</sup> Оставаться навеки автономным человеком, т. е. недочеловеком, ибо человек в своей полноте может быть только в единстве с Богом, т. е., сохраняя свой человеческий логос устройства, избрать божественный способ существования — жить во Христе.

гос существа человеческого сохраняется вместе с ипостасной идентичностью, но преобразуется ипостась божественным способом существования. Тем самым, задается перспектива для онтологии Лица, к которой причастен человек самим фактом своего творения по образу и подобию. Это позволяет рассматривать бытие в его Личном модусе, не опасаясь свести его только лишь к человеческому (имманентному) или только лишь Божественному (трансцендентному), ибо за Лицом стоит всегда взаимность<sup>37</sup>. Таким образом, человеческое лицо выделено из всех других отдельных сущностей (или первых, по Аристотелю) своей уникальностью, заложенным в нем иконным принципом «видимое невидимого», позволяющим и являть и видеть не только образ тела, но и нечто большее, а именно духовное начало. Вспоминается известный эпизод из Отечника, где повествуется о том, как к авве Антонию Великому пришли молодые люди. Пока все они задавали свои вопросы святому, один из них все время молчал. Преп. Антоний его спрашивает: «Что же ты сидишь и молчишь? У тебя что, нет никакого вопроса?». Этот молодой человек отвечает Антонию: «Мне и того достаточно, что вижу тебя, авва». То есть для юноши уже только внешний вид преподобного являл в себе жизнь с избытком, т. е. человека, в котором Дух Святой глаголет.

Но как связан вопрос об ипостаси и сущности с иконопочитанием, а иконопочитание с пневматологией? Если всерьез задуматься над догматическим определением почитания иконы, как об образе, возводящем свою честь к Первообразу, то античная логика здесь вряд ли оказывается пригодной. В античной метафизике не могло возникнуть никакого духовного чувства, приводящего к почитанию образа в Первообразе, ибо в парадигме идеального чувство само по себе способно воспринять только копию идеи, ее слабый оттиск, не заслуживающий никаких особых почестей. Чувственно воспринимаемый образ, соотносясь с ипостасью отдельной частной природы, по определению в своем онтологическом статусе всегда ниже ноэтического плана. Безусловным же и беспредпосылочным оставался всегда уровень ноэтический — мир идеальных бестелесных сущностей. Пока соблюдается подобная модель отношения образа к первообразу, истинного почитания образа не может быть, потому как ему нужно подкрепление, которое возможно лишь в двух случаях: либо это будет почитание в духе «иконопочитания» в богословии Иоанна Итала, осужденного на Соборе 1082 года, в котором образ почитается в силу заключенного в чувственном образе инобытия идеи, либо это будет почитание с привлечением своего рода «магии». Явление само по себе никакой честью, достойной быть переданной своему Первообразу, не обладает. И даже в случае почитания портрета римского императора, традицию которого мы обнаруживаем вначале в языческом мире, а потом и в христианизирующейся Римской империи, честь, воздаваемая ему, обусловлена авторитетом императора, его властью и статутом, олицетворяющим Божественное происхождение, но не почитанием конкретной человеческой личности. Следовательно, и портрет его чтится не потому, что император — из плоти и крови и потому обладает своим видимым образом (акцент на достоверности плоти и крови Христа был и остается важнейшим аргументом в апологии иконы как свидетельства Боговоплощения), но потому, что он является носителем *идеи* Божественной власти. Совсем иначе почитается икона Христа: в ее Первообразе чтится именно чудо этой плоти и крови, воипостазированной в Боге, видимый по воплощению образ Самого Единосущного Божественного Сына очами веры. Переход чести Первообраза на образ, почитание которого в свою очередь переносит честь на Первообраз, мог быть обусловленным онтологией, кардинально противополож-

<sup>37</sup> За святоотеческим отождествлением ипостаси и лица применительно к троичному богословию, а потом и к христологии стоит очень глубокая и новаторская мысль. Лицо означает не просто внешнее по отношению к внутреннему в рамках отдельного существования, но лицо есть ипостась, как та явленная целостность существования, в абсолютном смысле носящая в себе парадигму троичного единства. Потому тождество лица и ипостаси есть свойство личного — человеческого бытия по образу Божьему, уточняющее личный характер понятия «ипостаси», которое в античной философии однозначно связывалось с любой отдельной сущностью.



ной онтологии платонической с ее принижением телесного аспекта бытия, его феноменального измерения. *Ибо это не просто восхождение и опора, но честь, воздаваемая ОБРАЗУ, переходящая к Первообразу.* Это взаимоотношение остается решающим для иконы — вне чести, переходящей от образа к Первообразу, иконы нет как рукотворного образа самой ипостаси Первообразу, нет иконопочитания, но начинается область искусства, сфера религиозной живописи. Как пишет Жан-Люк Марьон: «Икона открывается не взгяду, но почитанию, поскольку предлагает быть видимым ее первообразом»<sup>38</sup>.

Эту честь образа отстаивали иконопочитатели на всем протяжении византийского иконоборчества, не соглашаясь ни на какие компромиссы, в определенный момент отчетливо осознав, что никакие компромиссы в этом вопросе не допустимы. Собственно уже сам догматический статус иконопочитания несет в себе запрет на всяческий компромисс, способный родить и такое расхожее и, на первый взгляд, безобидное отношение к иконе, как к образу, в котором нуждаются лишь простецы, но который уже не нужен преуспевшим в духовном делании. Подобная линия в древней богословской традиции просматривалась и продолжает просматриваться в весьма определенном отношении к иконе, отличающемся какой-то догматической индифферентностью к ее гносеологической основе. Об этой традиции В. Баранов в своей диссертации пишет так: «Ее суть заключается в том, что культовые изображения рассматриваются вне строгого догматического контекста, но с точки зрения пользы для верующих. Древнее деление христиан на “гностикиков” и “простецов” обусловило возможность принимать церковные изображения в качестве приемлемых для простого народа, в то время как более “продвинутые” христиане, целью которых является духовное безобразное созерцание, в изображениях не нуждаются. Однако правомерно ли считать это учение “традицией”, что предполагает определенную преемственность в передаче одного и того же учения?»<sup>39</sup> Во всяком случае, к счастью, подобная традиция не нашла своего оправдания в позиции иконопочитателей, хотя нельзя не сказать, что негласно она продолжает существовать и поныне, находя свое легитимное подтверждение в известных словах папы Григория II «об иконе как библии для неграмотных», и сводится она к весьма банальному заключению об относительной пользе чувственных образов.

Отношение к ипостасному образу, изолированное от контекста обожения — и преобразованного смысла самой ипостаси (человека в Боге (образа в Первообразе)), остается на прежних позициях — в положении всего лишь вида частной сущности, в поле объективного доступа к любым вещественным образам. Почему? Потому что это отношение не способно раскрыть почитание Образа в Первообразе в свете догмата иконопочитания о чести образа, переходящей к Первообразу.

Здесь уместно упомянуть о труде Кристофа фон Шёнборна, посвященном христологической основе иконы, в котором прослеживаются тончайшие нити умозрительной ткани, из которой складывались византийские полотна защиты иконы и протеста против нее. Он также обращался к богословию преп. Максима с тем, чтобы напрямую соединить тему лица с богословием иконы. Труд Шёнборна примечателен еще и тем, что составляет исключение из общей позиции католичества относительно иконы, ибо до недавних времен в католичестве существовало упрощенное понимание иконы, основанное на свободном от догматической обязательности способе их апологии. Не слишком углубляясь в иконоборческую проблематику, Римская Церковь решила для себя проблему, терзавшую Восточную Церковь более 100 лет, достаточно легко и безболезненно. Поскольку в ее богословии различие

<sup>38</sup> Марьон Ж.-Л. Перекрестья видимого. С. 118.

<sup>39</sup> Баранов В. А. Философские предпосылки идеологии византийского иконоборчества. На правах рукописи. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Институт философии и права СО РАН. Новосибирск, 2010. С. 152.

между ипостасью, сущностью и энергией в Боге не играло принципиальной роли и понятие первой сущности по-аристотелевски было перенесено на ипостась, человечество Христа по умолчанию было отнесено к частной сущности, иначе к Его человеческой индивидуальности, так что проблема — изображать или не изображать Христа — была попросту снята. Раз Сын Божий стал человеком, то этого человека и надо изображать, дабы помнить о Его воплощении. Почитать образ лучше не надо, ведь все же он рукотворный. Кристоф фон Шёнборн совершил радикальный прорыв на пути к богословию иконы на Западе в том, что воспринял красоту иконы не только с эстетических позиций, а ее содержание не в качестве назидания неграмотным христианам, но во всей ее догматической серьезности и неотменимости, соотнес ее с тайной Богочеловеческого Лица. Опираясь на труды отцов-иконопочитателей, разбирая пункт за пунктом все аспекты христологического обоснования иконы, кардинал направляет течение мысли к самому нерву иконы — ипостасному образу, совершая тщательный разбор понятия ипостаси в богословии преп. Максима и опираясь на его слова: «Ибо надлежало ему, соизволившему по безмерному Своему человеколюбию создаться подобно нам, стать образом и символом Себя Самого и символически показать Себя на примере Себя же Самого, и Собою являющемуся привести всю тварь к Себе, невидимо скрывающемуся ото всех...»<sup>40</sup>. Но удивительно, что, подойдя так близко к существу дела — к ипостасному образу, сосредоточив и свое и наше внимание на выражении преп. Максима «человекобытие стало собственным выражением Его ипостаси», кардинал оставляет без внимания претерпевшее в богословии преп. Максима метаморфозу само понятие ипостаси, расставшееся навсегда со статусом частной природы, конкретность и характерность своего эмпирического бытия, объясняемую языком тропосов. Раскрыв все тонкости онтологической «ктойности», с которой имеет дело икона, выйдя к определяющему иконное богословие чуть ли не хрестоматийному в этом смысле тезису преп. Максима — «По внешнему облику был Он нам подобен; ибо, в Своей беспредельной любви к людям, Он, не переменяв (своего Бого-бытия), принял на себя тварное естество и тем самым стал образом и символом Самого Себя», исследователь вовсе не поставил вопроса об онтологии «как», то есть, как эта «ктойность», способная воипостасировать человеческую природу, соотносится уже с сотворенной ктойностью человека, человеческой ипостасью. Он оставляет без должного внимания пневматологическую составляющую Божественного Домостроительства «Бог воплотился в человека, чтобы человек стал Богом», столь важную для богословия иконы, которое требует для своей полноты не только *понятия* образа, но в равной степени понятия подобия. Как нам представляется, Шёнборн проходит мимо той метаморфозы, которую претерпело *понятие* ипостаси у Максима Исповедника, но при этом остается непроявленным пневматологический контекст иконопочитания — Духом и в Духе совершается почитание Того, Кто явил в Человеке божественный *тропос*<sup>41</sup> существования. Ибо между Явлением и почитанием Явления как образа Самого Господа стоит Дух. Складывается впечатление, что внутренняя логика, которая вела Шёнборна к пониманию феномена иконы в свете ее христологической основы, оборвалась на полуслове, поскольку остановилась в поле «явления Бога в человеке», не выходя к «явлению человека в Боге», как будто бы застыв в бы-

<sup>40</sup> Ambigua [PG 91: 1165 D-1168 A]. Там же. С. 145–146. Шёнборн приводит эту цитату из преп. Максима в своей книге: Шёнборн К. Икона Христа. Богословские основы. Милан; Москва: Христианская Россия, 1999. С. 130. Отметим, что приведенный нами перевод по изданию самого преподобного отличается от того, что приведено Шёнборном.

<sup>41</sup> «Применительно к тропосу на первый план выходит категория “качество”. Здесь уже важны не ипостасные признаки, ограничивающие сущность в такую-то ипостась, а изменения самого бытия природы. То есть онтологическое понятие тропос связано с “как”-бытием, с окачественным бытием». Цит по: Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. С. 24–25.

тийных границах Аквината, не поднявшись к уровню «метаонтологии»<sup>42</sup>, которому у преп. Максима соответствует Присноблагобытие.

Невозможно говорить о христологической основе иконописного образа без того, чтобы тут же не перейти к пневматологической. Это все равно, что говорить о Домостроительстве Сына, не сказав ничего о следующей за Воскресением Пятидесятнице. В Пятидесятницу свершается для человека своего рода «обратная перспектива» — наступает пора явления Человека в Боге, обретает реальность Церковь. Ибо для почитания Явления Христа как образа Самого Господа необходима Пятидесятница. «Ни Отец без Сына никогда не мыслится, — говорит свт. Григорий Нисский, — ни Сын без Святого Духа не понимается. Ибо как нет средства взойти к Отцу, если кто не будет вознесен через Сына, так невозможно речи Господа Иисуса, точно Духом Святым»<sup>43</sup>. Вне Церкви человек остался бы, скажем так, всего лишь просвещенным, но не привитым к вечности, не соединенным с Богом, вне доступа к источнику бессмертия. Его заповеданное подобие, т. е. святость, было бы только в границах благобытия, оставаясь в сфере правильно сделанного морального выбора, но не стало бы уже здесь реальностью Приснобытия, т. е. единого пространства воли человеческой и воли Божественной, являя их реальную синергию. Без Духа Животворящего, почивающего во святых, показывающего Христа, какое может быть иконопочитание? Когда преп. Максим толкует Преображение Христа, настаивая на абсолютной идентичности Образа и Первообраза «Из Самого Себя Он показал Себя же», то понимаешь, что единственным условием для восприятия этой идентичности, для сохранения ее и передачи во времени должно быть незримое присутствие Самого Христа. Только единосущный с Ним Дух может дышать в тех внутренних очах, вызывающих к образу Господа, только Сам Христос Себя показывает, а видят-узнают в образе Его Самого только Дух имеющие. Как пишет свт. Григорий Богослов: «от Света — Отца приняв Свет — Сына во Свете — Духе»<sup>44</sup>. Эту истину несут в себе икона и иконопочитание, которые также как и Церковь продолжают Пятидесятницу, в Духе отменяя нынешнюю невидимость Христа почитанием и творением Его иконы, не давая угаснуть Его просиявшему во времени лику.

На Фаворской горе Слава Отцовская в Сыне проявилась Духом, пока еще не сошедшим от Отца через Сына к верным, поскольку не раскрыта была суть богочеловеческой верности. Не свершилось еще иконической «пасхи» — **перехода** от внешнего явления к духовному образу, ибо не пришло время для его онтологического условия — нисхождения Духа Святого и образования Церкви. «Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне» (Ин. 15:26).

И все же ослепление учеников на Горе перед тем, как стал видимым просиявший Славой Отца Христос, есть своего рода ключ к пониманию апофатической природы Его Отцовского образа, настраивающий на свою верную герменевтику, ибо в нем нет ничего от созерцания, направленного волей, способностью и желанием человека — это созерцание уже и не созерцание в человеческом применении этого понятия. Именно поэтому событие Преображения остается вечной, неотменимой вре-

<sup>42</sup> Вл. Лосский в своей статье «Богословское понятие человеческой личности» (Лосский В. Н. По образу и подобию. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1995. С. 116), описывая некоторую ограниченность подхода к проблеме человеческой личности в богословии Фомы Аквинского, пишет так: «Это значит, что уровень, на котором ставится проблема человеческой личности, превосходит уровень онтологии, как ее обычно понимают. И если речь идет о некоей метаонтологии, один только Бог может знать ее, Тот Бог, Которого повествование Книги Бытия являет нам приостанавливающимся в Своем творчестве, чтобы сказать в Совете Трех Ипостасей: “Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему”».

<sup>43</sup> Св. Григорий Нисский. Против македонян духоборцев, § 12 [PG 44: 1316] (Русск. перев.: Творения, ч. VII. М., 1865. С. 37–38).

<sup>44</sup> Orations 31 (О богословии слово пятое, о Святом Духе). М.: Изд-во Храма Свв. Космы и Дамиана на Маросейке, 2000. С. 60.

менем пропедевтикой к пониманию духовного созерцания, на котором основано иконопочитание, введением в пневматологию ипостасного образа Христа, и это обстоятельство помогает нам понять преп. Максим<sup>45</sup>.

## **О некоторых тенденциях иконологии, обходящейся без ипостасного образа**

Доказать, что Богу свойственен человеческий образ, от века было основным мотивом софиологии о. Сергия Булгакова, не разглядевшего драгоценное зерно в простой, на первый взгляд, дефиниции преп. Феодора Студита — «При всяком изображении изображается не природа предмета, но самый предмет в своих частных чертах (ипостась)»<sup>46</sup> (по-другому «Чья-либо икона изображает не его естество, но его Лицо» — то есть изображается человеческий видимый образ предвечной невидимой Ипостаси Сына, ставшего плотью). Дабы избежать неизбежных трудностей, о. Сергей посчитал выходом заключить о предвечном человеческом образе Второй Ипостаси. Булгаков был в числе первых, кто подошел к иконоборческой проблеме с позиции гносеологической во всеоружии своей собственной метафизической системы. Но, к сожалению, на пути софиологической апологии иконы и иконопочитания о. Сергей Булгаков не смог различить гносеологическую проблему изобразимости Христа от догматической стороны иконопочитания, которая была ясно и не двусмысленно сформулирована на VII Вселенском Соборе как догмат иконопочитания, т. е. была отнесена к вероучительным основам православия. Тем не менее, благодаря своему философскому христианскому чутью, он смог увидеть заключающуюся в иконоборчестве относительную справедливость и философскую обоснованность его аргументации и недостаточность ее в позиции иконопочитателей, для которых естественно философская выверенность догмата не могла служить целью в деле защиты иконы. Кроме того, о. Сергия абсолютно не устраивала непреложность апологетов иконы в воззрении на апофатизм образа Божьего, продолжающееся их утверждение о непознаваемости и безобразности Божества. Подобная стойкая критика отцов была во многом обусловлена его собственным так называемым софиологическим «откровением», вызванным потребностью обосновать изобразимость Бога в Самом Себе.

Тем не менее, согласиться с ним можно только в одном: философская составляющая в богословии иконопочитателей была действительно недостаточно развернута в своей апелляции к разуму, обращение которого совершалось скорее прикровенно, чем в откровенной логической аргументации, и несмотря на утвержденный догмат иконопочитания и вероучительную победу над иконоборцами, с точки зрения традиционной гносеологии она оставалась довольно неубедительной. Как, впрочем, столь же неубедительными остаются для философии и определения халкидонской христологии, недвусмысленно заявляющей об отсутствии человеческой личности во Христе, но присутствии целого совершенного человека. Любопытно это высказывание о. Сергия: «до сих пор догмат иконопочитания рассматривался всецело на почве христологии, как один из ее выводов. Однако в пределах христологии... он оказался в сущности не разрешим, ибо ведет к безысходным апориям»<sup>47</sup>. Удивительно, что о. Сергей выбрал путь софиологический, т. е. по существу все ту же античную метафизику с небольшими поправками, вместо того, чтобы обратиться к православной пневматологии. Тем самым он принес догматическое содержание иконы

<sup>45</sup> Неотменимая и вечная пропедевтика события Преображения, под действием которой находится все христианское сознание, является составляющей того, что в феноменологии называется насыщенным феноменом. См. статью: Westphal M. Transfiguration as Saturated Phenomenon // Journal of Philosophy and Scripture. N 1, 2003. P. 26.

<sup>46</sup> Преп. Феодор Студит. Третье опровержение иконоборцев [PG 99: 405 A], Символ. Париж, 1987. № 18. С. 307.

<sup>47</sup> Булгаков С. Икона и иконопочитание: догматический очерк. Paris: YMCA Press, 1931. С. 40.

в жертву своей умозрительной гносеологии. Надо набраться мужества, чтобы признать, что философская подоплека христологического догмата, также как и догмата иконопочитания, будет всегда неубедительна в рамках философии, мыслящей отношения образа и Первообраза исключительно в сфере интеллектуального созерцания. И даже в рамках диалектики Дионисия, его языка утверждений и отрицаний, остается в силе иконоборческая составляющая, если этот язык признать окончательным, поскольку в нем нет выхода к собственному пространству «МЕТА» — ипостасному единству Богочеловека — туда, где и свершилось реально единение тварного и нетварного, конечного и бесконечного, трансцендентного и имманентного. Предложенный о. Сергием в качестве метафизического оправдания софиологический аргумент как раз и демонстрирует этот печальный факт — когда апологию иконы встраивают в рамки исключительно катафатического богословия, то есть познания, определенного преп. Максимом как познание *логосов* сущего, на основе которого развивают диалектическую спекуляцию описуемости Божественного Лица. Надо сказать, что на этом пути невозможно не натурализировать икону, поставив ее на уровень видения Бога в творении, доступного и язычникам, что и происходит в софиологии. Хотя очевидно, что сам о. Сергей преследовал совсем другую цель — предъявить духоносную сущность иконы, обосновать икону Христа, как образ, входящий в само существо Божие. Безусловно, слабость и несостоятельность софиологии иконы состоит в том, что ее метафизические предпосылки в контексте изобразимости Христа искались исключительно в мире идеальных форм, оставляя без внимания факт духовной новизны видимого по человечеству Христа образа Божия.

До сих пор в рассуждениях об образе и Первообразе повторяются общие фразы, опирающиеся на античную систему ценностей, на выстроенные и усвоенные на ее основе представления о человеческой личности и об образе Божьем. К языку неоплатонизма обращалась, как правило, наша русская религиозно-философская мысль в стремлении передать духовный смысл иконы, всерьез полагая, что именно учение Плотина содержало в себе потенциал, способный раскрыть свой иконический язык на христианских началах. Учитывая, что у Плотина наложен строгий запрет на иконическое измерение человеческой личности, как пишет Панофски, «там, где осуществляется «иконическое» воспроизведение определенного человеческого индивида — там Плотин отказывается говорить о каком-либо «искусстве»<sup>48</sup>, и помня, что именно прославленный лик Божий в человеке, уподобившийся Христу человек есть содержание христианского церковного искусства, согласиться с подобной ретроспективой непросто. Тем более, что все-таки Плотин, оставаясь античным мыслителем, отдавал предпочтение внутреннему созерцанию, составлявшему в себе единственную возможность приблизиться к божеству. Философ снисходительно относился к образам искусства, понимая их как отражение идеальной красоты умопостигаемого мира, но почитание и лобызание этого произведения человеческих рук было бы более чем странно. Но спросим себя, может ли быть у иконы язык отдельный от ее почитания? Так, например, известный русский искусствовед Вл. Вейдле, последователь о. Сергия Булгакова, в «Письмах об иконе» прямо поднимает вопрос о богословском оправдании образа, о смысле церковного почитания. Но мы ни слова не найдем о том, что вочеловечение Сына Божия создало прецедент образа-иконы и его почитания, восходящего к ипостаси Христа, Самое Лицо Которого и содержит в Себе образ и Первообраз, являя в Себе своего рода парадигму возведения образа к Первообразу. Церковное почитание иконы, согласно Вл. Вейдле, проистекает из веры, как он пишет, «в два связанных свойства иконного изображения: его сходство с тем, что изображено, и его особого рода тождество (тя-

<sup>48</sup> Панофски Э. IDEA. К истории понятия в теориях искусства от античности до классицизма. СПб.: Изд-во Андрей Наследников, 1992. С. 126.

готение к слиянию) с этим изображением»<sup>49</sup>. Справедливости ради надо признать, что именно за правильное понимание этого, условно говоря, СЛИЯНИЯ и велась борьба святыми отцами во времена византийского иконоборчества, дабы отринуть все упреки с одной стороны в идолопоклонстве, а с другой — в искажении Халкидонского догмата. Однако необходимо заметить, что святоотеческое понимание тождества образа и Первообраза было далеко от тех принципов, которые мы видим у Вл. Вейдле. Если богословие иконопочитателей исходило из утверждения этого тождества по имени, то у Вейдле это тождество мыслится чуть ли не по духовному единству двух образов: рукотворного означающего и нерукотворного означаемого. И даже совсем не «чуть ли не», но на этом отождествлении означающего и означаемого или образа рукотворного, художественного и образа реального, незримого, небесного он и обосновывает церковное почитание иконы. «Сколько бы мы ни соглашались признавать различия означающего и означаемого, изображающего и изображения в символе-образе иконы, различия эти исчезают, когда мы молимся перед ней»<sup>50</sup>. Но ведь снятие различия вовсе не относится к свойству самого изображения, да и любое чувственное отождествление нарисованного образа с ипостасью изображенного противоречило бы всем заветам православной аскетики. Не человеческое это дело соединять образ и Первообраз, не в его силах и возможностях совершать то, что свершил сам Христос, а теперь совершает Утешитель — являет в Себе образ Первообраза<sup>51</sup>. Сущность и смысл иконопочитания в вере, что Духом исполняется встреча с Самим Христом, образ Которого чтится на иконе и возводит к Первообразу, в вере, которая предполагает за собой тем не менее вполне объективное историческое событие — Боговоплощение. Логика, склоняющаяся к признанию тождества или какого-либо отождествления двух образов — художественного и ипостасного, будет возвращаться как бумеранг в круг магического сознания, чтобы оправдать церковное почитание, как это невольно происходит и у Вейдле.

Тем не менее, именно такое отношение к образу было усвоено западноевропейской иконологией, в целом не оставив вне сомнения тот факт, что по преимуществу онтология образа продолжает полагаться в рамках античной картины мира в обращении к этой теме достаточной широкой аудитории исследователей. Пример, соединяющий в себе перечисленные свойства — стойкую убежденность в неоплатонической основе иконологии и следующей из нее магической связи, — прослеживается в позиции авторитетного немецкого культуролога и искусствоведа Ханса Бельтинга. Интересно, что начинает он свой капитальный труд «Образ и культ» с весьма обнадеживающего вступления. В предисловии он дает разъяснение тому, что конкретно понимается под образом. Вот он пишет: «История образа есть нечто иное, чем история искусства. Но что при этом имеется в виду? Понятие “образ” в общепринятом словоупотреблении включает в себе все и одновременно ничего; обычно мы это относим и к понятию “искусство”. Поэтому нужно заранее оговорить, что в дальнейшем под образом преимущественно будем подразумевать портретное изображение (*imago*). Это изображение представляло ту или иную личность, поэтому с ним и обращались как с личностью. В этом смысле оно оказывалось в центре религиозного ритуала. Его почитали как культовый образ, в отличие от повест-

<sup>49</sup> Вейдле В. Умирание искусства. М.: Республика, 2001. С. 200.

<sup>50</sup> Там же. С. 200.

<sup>51</sup> «...как же может тварь дойти до уподобления Богу, не приемля в себя Божия образа (χαράκτῆρος)? <...> Образ Божий — Христос, Иже есть, как сказано, Образ Бога невидимого (Кол. 1: 15); образ же Сына — Дух, и причастники Духа делаются сынами подобными». Свт. Василий Великий. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия // Святитель Василий Великий — Творения. Т. 1: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы, Сибирская Благозвонница, 2008.

вовательного изображения или *historia*, которое наглядно показывало священную историю созерцающему, как если бы он ее читал»<sup>52</sup>.

Итак, сказано вполне определенно — личный образ, образ, связанный с личностью. Но судя по тому, как подобная история образа подается в ходе дальнейшего повествования, становится ясно, что личность толкуется в терминах, далеких от содержания, способствующего к усвоению собственно христианского смысла понятия ипостасного образа. Личность отождествляется с индивидуальностью, а проблема изобразимости Христа<sup>53</sup> перестает быть проблемой онтологической, а остается только исторической, ибо признается как сам собой разумеющимся факт того, что во Христе была человеческая личность со всеми присущими ей индивидуальными характеристиками, что предоставляет прямую возможность для написания портрета. «Противоречие было для теологов решено посредством дефиниции Иисуса, но осталось в силе (как раз потому, что две природы Иисуса в самом деле ведь не могут быть изображены)»<sup>54</sup>, — читаем мы там же. Как видим, противоречие осталось в силе, а это как раз и означает сокрытый в западной культуре компромисс между христологией и античной теорией образа. «Как икона была по существу лишь античным изображением на доске в христианском употреблении, так и учение об иконах можно назвать христианской версией античных теорий образа»<sup>55</sup>, — пишет Бельтинг в названном труде. И немногим позже, осмысляя суть теологической аргументации, неспособной, согласно ему, доказательно отстоять изобразимость Христа и не впасть в несторианскую ересь, он пишет: «Тогда не оставалось ничего другого, как воспользоваться древним платоническим учением и утверждать, что и образ художника принимает участие в космической череде образов. Каждое изображение, все равно какого рода, возникает из прототипа, в котором оно виртуально (согласно *Dynamis*) содержится изначально. Как к каждой печати относится оттиск, как к каждому телу относится его тень или отражение в зеркале, так и к каждому прототипу относится его отображение. Так, изображение не подчинялось произволу художника, а соотносилось с первообразом, которому оно соответствовало по форме согласно космическому принципу сходства. С такой точки зрения изображение не было просто выдумкой художника, но как бы собственностью, даже творением изображенного. Без него оно не могло бы возникнуть. Отражая прототип, изображение привлекало его к себе и связывало себя экзистенциально с его сущностью. Это был как раз тот пункт, от которого зависело дело. Так в образе концентрировалась та сверхъестественная сила, которая оправдывала его культ»<sup>56</sup>.

Как видим, философская модель привлечена из античной онтологии, а сверхъестественная сила, согласно мнению Ханса Бельтинга, способная оправдывать культ, ничем по сути не отличается от принципов языческого магизма. Этот текст очень показателен тем, что обнаруживает, сколь далеки подобные аргументы в обосновании иконописания от реального положения вещей, т. е. собственно христианской апологии иконы. На наш взгляд, вопрос о том, как можно изобразить — чтобы почитать, в принципе не стоял ни перед апологетами иконы, ни перед теми, кто ее отвергал. Если возможен образ, а он возможен, то почитание уже следует из самого факта образа, который связан с Первообразом по своему имени, и никакие дополнительные привлечения не требуются, чтобы почитать образ, возводящий к Первообразу. Другое дело, когда эта связь перестает восприниматься как реальное отно-

<sup>52</sup> Бельтинг Х. Образ и культ. История образа до эпохи искусства. М.: Прогресс-Традиция, 2002. С. 11.

<sup>53</sup> Проблема выглядит так — если изобразима только личность, а личности человеческой во Христе нет, то могут ли человеческие черты Христа соответствовать Его ипостаси так, чтобы именно в них почитать образ, возводящий к Первообразу, т. е. к Самому Божественному единственному с Отцом Сыну?

<sup>54</sup> Бельтинг Х. Образ и культ. С. 11.

<sup>55</sup> Там же. С. 165.

<sup>56</sup> Там же. С. 180.

шение, в котором важна не легитимная способность художника в изображении Христа, но традиция, опирающаяся на живой опыт «видевших» и «слышавших». Тогда, конечно, возникает потребность в обращении «к космической череде образов», к которой причастен художник-образотворец, но подобной мысли в оправдании иконы не могло возникнуть у отцов просто потому, что мысль их была другая. Тем удивительней, что правильный «исход» из бумерангового круга находится совсем рядом, в Церкви, у преп. Максима Исповедника, но почему-то логика неоплатонизма действует столь же сокрушительно, сколь и привлекательно и всегда под рукой в вопросе об иконе.

## Заключение

Трудно в статье, ограниченной местом и временем, осветить детально все аспекты вопроса, который, пожалуй, еще не был поставлен в подобную плоскость исследователями, непосредственно занимающимися богословием образа. Речь идет о необходимости переосмысления категории ипостаси, при всех своих вариациях остающейся в рамках частной природы при обращении к теме взаимоотношения образа и Первообраза, лежащей в основе догмата иконопочитания. Как нам представляется, предпосылки для подобного философского преобразования достаточно ярко представлены в богословии преп. Максима, мысль которого подготовила во многом аргументированную защиту иконопочитания у преп. Феодора Студита во втором периоде эпидемии иконоборчества. Но чтобы действительно оценить революционную простоту этого тезиса — «икона изображает не Его естество, но Его Лицо», почитание образа Которого возводит честь к Первообразу, необходимо переосмыслить исходные принципы монистической онтологии, в которой так или иначе застревает мысль, лишенная пневматологического измерения отношения образа и Первообраза во Христе. Ситуация внутри постепенно складывающейся современной иконологии, главным предметом своим имеющей образ Христа, осложняется тем, что так называемый теоретический фундамент (как правило, платонического толка) слишком некритично закладывается в «старые мехи», оставляя без изменения теоретический каркас, на котором должна была бы вырастать новая плоть смысла. Требуется коренной пересмотр всей ориентации классической метафизики, которая продолжает питать умы при обращении к теме образа. Опорой для столь серьезного усилия может и должно служить богословие преп. Максима, в котором мы видим вневременную актуальность пневматологического преобразования философской проблематики в собственно ипостасный контекст отношения образа и Первообраза, видим реальную христианскую мысль, способную в своем новом «облачении» свидетельствовать о тайне Богочеловеческого образа, которая запечатлена в своей эсхатологической визуальности рукотворной иконой. Догмат иконопочитания можно отнести к одному из последних плодов христианской метафизики (изменения ума), последовательно закрепленной семью вселенскими соборами. Епископ Каллист Уэр пишет о христианской *метаноии* как о «великом понимании» — как обретении нового взгляда на вещи, на самих себя, на других и Бога». Очевидно, что необходима иная модальность философского вопрошания, новый язык, крещенный водами Божественной литургии. Именно этот язык и делает возможным обоснование явления иконы на началах, не имеющих ничего общего с идолом. В этом направлении движется мысль Ж.-Л. Марьона: «Икона находит свою логику и свое единственное оправдание, — пишет он, — ...парадоксом узнавания без зрелищности. Только молящийся может взойти от видимого к невидимому, ...только молитва проникает сквозь икону»<sup>57</sup>. Молиться означает здесь позволить другому взгляду видеть меня. Молитва же возносится Духом. Собственно домостро-

<sup>57</sup> Марьон Ж.-Л. Перекрестья видимого. С. 143.



ительство Третьего Лица Пресвятой Троицы — Духа Святого и есть вдохновение и наставление и возведение образа к Первообразу в совершении его уподобления, и это касается как иконопочитания, так и внутреннего делания. В этом смысле пневматологический контекст связи образа и Первообраза, будучи основой для богословия иконы, прошивает собой пространство всей жизни, включая ее энергию познания в реальную практическую перспективу для того, чтобы онтологическое преобразование человека, совершенное Христом, вступило в область сознания и самосознания, где в первую очередь рождаются смыслы и «шьется» их одежда, дабы одежда (слово) вместе с плотью (смыслом) бесконечно открывали для славословия и познания человеческого лика Христа. Работа только начинается.



## Космология, церковный гнозис и тайна тварного бытия<sup>1</sup>

**Оливье Клеман**

От восьмой главы Послания к Римлянам до патристики, и от патристики до неустаревающих аспектов современной русской религиозной философии, через паламизм и «Добротолюбие», великая православная традиция категорична в том, что существует христианская космология, и она есть знание, которое мы получаем в вере.

Каппадокийцы в особенности, отвергая интеллектуализм Евномия, подчеркивали, что *логос* (*logos*) творения, его смысл, то, что Владимир Лосский называет в данном случае «экзистенциальной основой»<sup>2</sup>, — ускользает от нашего понимания. Сами по себе, говорят они, мы не можем познать сущность даже крохотной былинки<sup>3</sup>. Евномий напоминает ребенка, который хочет схватить солнечный луч<sup>4</sup>. Напротив, святые, пребывающие в единении с Богом, получают совершенное знание о тварных вещах. Они видят мир в Боге, мир, пронизанный Его энергиями, образующими «содержащееся в руке Божией единое»<sup>5</sup>. Именно в этом перспективе византийская мистика и особенно Григорий Палама любили толковать видение св. Бенедикта, который созерцал всю вселенную, словно собранную в одном луче божественного света<sup>6</sup>. «Как солнце, восходя и освещающая мир, являет себя и освещаемые им предметы, так и Солнце

<sup>1</sup> Введение и первая глава из работы известного французского православного богослова Оливье Клемана (Olivier Clément) «Смысл Земли» (*Le Sens de la Terre*), изданной как составная часть книги: *Clément O. Le Christ Terre des Vivants. Essais Théologiques. Spiritualité Orientale. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellfontaine, 1976. P. 83–97* (перевод А. В. Нестерука. Поясняющие слова в квадратных скобках внесены переводчиком).

<sup>2</sup> Лосский В. Боговидение // Боговидение. М.: АСТ, 2003. С. 372.

<sup>3</sup> Св. Григорий Нисский. Против Евномия, 12 [PG 45: 932с-952с].

<sup>4</sup> Там же [PG: 937а]. С. 298

<sup>5</sup> Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви / Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Б. и. — С. 70.

<sup>6</sup> Григорий Великий. Беседы, II, 35 [PL 66, 198–200]. Ср.: Lanne E. L'Interprétation palamite de la vision de saint Benoît / dans *Millénaire du Mont-Athos, Chevetogne, 1963. II. P. 21–47.* (Ср.: Лосский, с. 77. — Примеч. переводчика.)

Правды, восходя в чистом уме, являет и Себя, и *логосы* (*logoi*) всех [тварей] — уже приведенных в бытие ...»<sup>7</sup>.

Итак, космология есть «гнозис», который дан нам во Христе Святым Духом в церковных тайнах и который требует от нас аскетического очищения и обращения к мистическому реализму. «Тайна воплощения Слова заключает в себе... сокрытый смысл всякого творения, чувственного и сверхчувственного. Но тот, кто познает тайну креста и гроба, познает также существенный смысл (*logos*) всех вещей. Наконец тот, кто проникнет глубже и будет посвящен в тайну воскресения, познает конечную цель, ради которой Бог создал вещи из начала»<sup>8</sup>.

Если это действительно так, то потому, что все создано в Слове, Им и для Него<sup>9</sup>, и потому, что смысл этого творения был нам явлен в новом творении, совершенном Сыном Божиим, ставшим сыном земли. «Он Сам есть прежде всего, и все вещи поддерживаются в Нем [фр: *ont en lui leur cohésion*], «существуют в Нем»<sup>10</sup> (этот текст будет позднее усилен в прологе Евангелия от Иоанна: «все, что начало быть, было жизнью в Нем»<sup>11</sup>). Синтез этой новозаветной космологии дан уже в послании к Ефессянам 1:10: *anakefalaiosasthai ta panta en Cristo*<sup>12</sup>. Здесь выражен принцип сотворения Богом: Слово через Воплощение и Вознесение стало «всем во всё»<sup>13</sup>, ибо Оно есть архетип всех вещей — *ta panta* — и все они находят в Нем свое «исполнение». Диалектика «повторов» выражается через употребление союза *kai* [гр.: «и»]: все создано Им и для Него — и Оно (Слово) есть прежде всех вещей — и все они поддерживаются в Нем — и Оно есть глава Тела, Церкви, которая в конце должна заключить в себе все, ибо Евангелие должно быть возведено «всей твари» (*pasé tēktisei*<sup>14</sup>), а в видении ап. Павла Церковь есть не что иное, как эта самая тварь, собирающаяся и христианизующаяся.

Итак, именно Церковь как *евхаристическая тайна* дает нам *гнозис* о вселенной, сотворенной, чтобы стать *евхаристией*. Евхаристии как таинству соответствует евхаристия как духовность: «во всем совершайте евхаристию»<sup>15</sup>, и в этом метаморфоза между бытием человека и всем бытием через человека.

В этом смысле отцы Церкви утверждают, что Библия представляет собой ключ к *Liber mundi* — Библии мира. В этом они глубоко преданы библейскому понятию о Слове Божием, которое не только говорит, но и творит: для Израиля Бог «истинен» в том смысле, что Его Слово есть источник всякой реальности, не только экзис-

<sup>7</sup> Преп. Максим Исповедник. Главы о любви, 1:95 // Творения Преподобного Максима Исповедника. Книга 1. Богословские и аскетические трактаты. М.: Мартис. 1993. С. 106.

<sup>8</sup> Преп. Максим Исповедник. (Ср. *theologicorum*) Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия, 66 [PG 90: 1108AB]. Данный русский перевод, буквально соответствующий оригиналу, приведен по книге: Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 105 (приведенный перевод отличается, что касается последнего предложения, от перевода, приведенного в Творениях Преподобного Максима Исповедника. Книга 1. Богословские и аскетические трактаты. М.: Мартис, 1993. С. 226. Необходимо также отметить, что приведенная во французском оригинале ссылка на Амбигвы (*Ambigua*) преп. Максима [PG 91: 1360AB] является ошибочной. — Примеч. переводчика).

<sup>9</sup> Кол 1:15–19.

<sup>10</sup> Кол 1: 17.

<sup>11</sup> Этот буквальный перевод оригинала является парафразом строк из Евангелия от Иоанна 1: 3–4: «Все через Него возникло, и без Него ничто не возникло, что возникло. В нем была жизнь, и жизнь была свет людям». — Примеч. переводчика.

<sup>12</sup> Мы приводим перевод послания апостола Павла к Ефессянам 1:9–10: «поведав нам тайну воли Своей, по благоволению Своему, которое он предустановил в Нем для осуществления полноты времен, чтобы соединить все небесное и земное под главою Христом, в Нем» (перевод с греческого под ред. Епископа Кассиана (Безобразова)). — Примеч. переводчика.

<sup>13</sup> Еф 1:23.

<sup>14</sup> Кол 1:23.

<sup>15</sup> Ср. 1 Фес 5:18: «Всегда благодарите».

тенциальной и исторической, но и космической. В священническом повествовании о творении все вещи существуют только через Слово Божье, которое их вызывает к существованию и поддерживает в бытии. Вот почему, как пишет преп. Максим Исповедник, мы, с одной стороны, обнаруживаем, что Слово, «ради нас неизреченно сокрыв Себя Самого в логосах сущих», с другой стороны снизошло «воплотиться и выразиться в буквах и слогах, и звуках [Писания]»<sup>16</sup>. В преображении Христа, уточняет преп. Максим, блистающая одежда означает как букву Библии, так и плоть земли, и обе озарены благодатью<sup>17</sup>. Здесь прослеживается соответствие между Писанием и миром, подобное соответствию между душой и телом: обладающий духовным умом получит от Писания, в Духе, созерцание истинного космоса<sup>18</sup>.

Как это показал в своих замечательных работах отец Анри де Любак (Henri de Lubac)<sup>19</sup>, на Западе вплоть до периода романского стиля и ранней готики не было какой-либо другой концепции [мира]. Экзегеза и искусство, как и само средневековье, оставались в большей степени «символическими», нежели «схоластическими», одушевленными, согласно словам блж. Августина, милосердием Божиим, давшим людям Библию, «этот другой мир», чтобы открыть им возможность по-новому понять смысл мира, «этой первой книги»<sup>20</sup>.

Из этих предварительных рассуждений вытекают три следствия, которые я хотел бы сформулировать прямолинейно и резко.

Первое следствие состоит в том, что православная космология предстает перед нами не как статичная, не как пассивное созерцание, но в исторической и эсхатологической перспективе, требующей от нас преображающего освящения. Открыть во Христе мир как неопалимую купину значит бороться за сохранение его от распада и его преобразование в неопалимую купину.

Второе следствие: космология подчинена антропологии, или, скорее, истории отношений между Богом и человеком, богочеловеческой истории. Вопреки привычным формам мышления, не история человека вписывается в космическую эволюцию, но космическая эволюция в историю человека, демонстрируя тем самым духовное состояние последнего, приключение его свободы. В православном видении человеческая история не является продуктом космической эволюции, а наоборот.

Третье следствие: православная космология геоцентрична по той простой причине, что она христоцентрична. Соединение нетварного и тварного, метакосмического «неба» и панкосмической «земли» осуществляется во Христе на нашей земле, и поэтому земля является центральной, но не физически, а духовно. В святой плоти Христа, объемлющей все чувственно воспринимаемое творение, две бесконечности Паскаля, а точнее, две неопределенности, наполняются славой Бога — единственно бесконечного. Речь идет не о том, чтобы отрицать «знаки на небесах» (то есть освободиться от техницистской мифологии «летающих тарелок») и отрицать возможность существования внеземных личностных существ (связанных, быть может, с ангелологией или демонологией), вероятно, известных некоторым мистикам, для которых не существует пространственных ограничений. Речь идет о том, чтобы исповедовать Христа Господом миров: «Он держал в деснице Своей

<sup>16</sup> Преп. Максим Исповедник. *Ambigua* [PG 91: 1285D-1288A]. Перевод архимандрита Нектария: О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 260.

<sup>17</sup> Там же: 1128B [Русский перевод, с. 109]; 1160 C-D [Русский перевод, с. 139].

<sup>18</sup> Там же: 1128 C-D [Русский перевод, с. 109–110].

<sup>19</sup> См. в особенности его четырехтомную работу: *De Lubac H. Exégèse médiévale*. Paris, 1959–1964.

<sup>20</sup> Блж. Августин. In Ps. (Толкование на псалмы 8 (8) и 103 (1, 8)); Conf. (Исповедь), Кн. 13: 18, 49.

семь звезд... и облик Его, как солнце, когда оно сияет в силе своей»<sup>21</sup>. Самые далекие галактики есть пылинки, гравитирующие вокруг Креста.

## 1

В православном богословии творения, как и во всем христианском богословии, подчеркивается, с одной стороны, *присущая тварному плотность* (*densité*)<sup>22</sup>, (и в этом иудео-христианское (и мусульманское) творение коренным образом отличается от манифестаций [потустороннего. — А. Н.] у архаичных метафизиков и в индуизме), что делает возможным современный западный научный подход [к исследованию мира]. В то же время, с другой стороны и не менее радикально, в православии подчеркивается *прозрачность тварного*, присутствие божественных энергий в самом его корне, и в этом православии противостоит как замкнутой в себе космологии, так и акосмизму обособленной трансцендентности, присущей иудаизму, исламу<sup>23</sup> и даже некоторым течениям, доминирующим в западном христианстве, начиная со схоластики и Реформации...

На соединении этих двух фундаментальных понятий — плотности и прозрачности — возникает оригинальная концепция символа и ангелологии.

Как говорил Владимир Лосский, чтобы приблизиться к тайне сотворения, необходимо бросок веры и «своеобразный “апофатизм вспять”»<sup>24</sup> (такой же, как для того, чтобы приблизиться к тайне Бога). Вселенная является не простым проявлением божественного, не является эманацией божественного, равно как она не является результатом упорядочения предсуществующей материи неким демиургом. Она сотворена совершенно новой, из «ничто», *ouk on* (а не из относительного *mé on*) Септуагинты<sup>25</sup>. Понятие «ничто» является здесь «предельным» понятием, побуждающим мысль о том, что Бог, не имеющий чего-либо «вовне», заставляет вселенную появиться, порождая некую дистанцированность, инаковость (*diastema*), «но не по месту, а по природе». В итоге Он позволяет появиться абсолютно другой реальности с помощью действия, которое в еврейской мистике именуется «умалением» (*tsimtsum*), а в православном богословии — первым «кенозисом». Поэтому метафизическое значение сотворения есть любовь, любовь в высшей степени изобретательная и этим даже жертвенная со стороны Бога<sup>26</sup>.

Сотворение, подчеркивают Отцы, есть дело Божьей воли, которую они тщательно отличают от Его недостижимой сущности. Они придают понятию божественных идей характер динамичный, интенциональный и, подождем, призывающий

<sup>21</sup> Откр. 1:16.

<sup>22</sup> Технический термин «плотность» используется автором, чтобы подчеркнуть *осязаемость тварной физической реальности* (с присущей ей плотностью), как ее радикальное отличие и независимость от ее нетварного основания. — *Примеч. переводчика.*

<sup>23</sup> Речь идет о еврейском и мусульманском «эзотеризме». Напротив, в Каббале, а также в суфизме вновь возникает — несомненно, под влиянием неоплатонизма — архаичное понятие явления (манифестации), эманации.

<sup>24</sup> Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 70.

<sup>25</sup> Там же. С. 71.

<sup>26</sup> Жертвенность Божественной любви по отношению к миру может быть понята через само определение Бога как любви. Это такая любовь, которая «никогда не любит на каких-либо условиях, в особенности условия взаимности, она любит без условий. Для того, чтобы любить, она не нуждается ни в чем в ответ на ее дар, ибо она пользуется неслышанной привилегией по отношению к любой икономии: любовь, которую отвергают или презирают, или, говоря кратко, любовь без ответа остается не менее совершенной любовью, исполненной без остатка. Отвергнутый дар остается в не меньшей степени дарованным даром. Этот дар зависит только от любви, уже заложенной в фактах. Примером этого служит сотворение, как безусловное и одностороннее первенство любви по отношению к бытию» (Маршон Ж.-Л. Вера и разум // Страницы: богословие, культура, образование, 16:2 (2012). С. 213–226 [Marion J.-L. La foi et la raison // Le croire pour le voir. Réflexions diverses sur la rationalité de la révélation et l'irrationalité de quelques croyants. Paris, Editions Parole et Silence, 2010. P. 17–29] (Перевод с французского А. Нестерука)) — *Примеч. переводчика.*

и «предопределяющий». Это *thelêtikê ennoia*<sup>27</sup> св. Иоанна Дамаскина<sup>28</sup>. Таким образом, это творческое волевое мышление не есть умопостигаемое содержание некоей сущности, но живое творчество поэта (соответствующее по смыслу еврейскому глаголу *bara* — «творить»), доступное лишь одному Богу и противостоящее тому, что «сфабриковано» или «сконструировано». Следовательно, вселенная не является, в отличие от платоновских концепций, копией, поврежденным отражением божественного мира: она появляется (букв. фонтанирует (*jaillit*)) новой из рук библейского Бога, увидевшего, «что это хорошо»: вот она, желанная Богу, радость его Премудрости, ликующая в обожающем веселье, которое описано в псалмах и космических пассажах Книги Иова, где созвездия вопиют от радости, что, согласно св. Григорию Нисскому, представляет собой «музыкальную некую стройность», «складно и чудно сложенное песнопение»<sup>29</sup>.

Гимн, музыка как ритм и становление — вот что характеризует библейскую и святоотеческую концепцию тварного, помещающую вселенную в постоянно приближающуюся перспективу по отношению к божественной бесконечности и размыкающую замкнутую пространственность античного космоса ради динамического понимания тварного мира<sup>30</sup>. Сотворение, непрерывный переход от ничто к бытию в притяжении (*l'aimantation*<sup>31</sup>) бесконечности, бытию, не имеющему никакого основания в самом себе, есть то *движение*, в котором одновременно создаются время, пространство и материя. «Мир этот есть всегда текущее, всегда бывающее, всегда дрожащее полу-бытие, и за ним ... чуткое око прозревает иную действительность»<sup>32</sup>. *Logos alogos, theos atheos*, говорил Ориген, показывая, что библейский символ *вод* и означает эту текучесть, эту нетождественность тварного самому себе<sup>33</sup>, тварного, растянутого между своим собственным ничто и призывом божественной любви.

Итак, природа в христианском видении предстает совершенно новой реальностью, подлинной, динамичной, оживотворенной «светоносной» «семенной» силой<sup>34</sup>, которую Бог ввел в природу не ради своей имманентности [природе], описанной стихами (несмотря на сходство их словаря со словарем греческих отцов), но как напряженное стремление к выходу природы за пределы самой себя. Поэтому, как это с особой силой подчеркивал о. Павел Флоренский, только христианство позволило правильно истолковать смысл тварного, так что всякое философское представление, как и всякое научное исследование, становится возможным благодаря библейскому откровению, то есть «лишь тогда, когда люди увидели в твари не простую скорлупу демонов, не какую-нибудь эманацию Божества, и не призрачное явление Его, подобное явлению радуги в брызгах воды, а само-стоятельное, само-законное и само-ответственное творение Божие...»<sup>35</sup>.

В то же время греческие отцы, как впоследствии русские религиозные философы, отвергли или игнорировали понятие «чистой природы». Нетварная благодать, ве-

<sup>27</sup> Буквально это можно было бы перевести как «*помышления* у человека, вызванные *волей* Бога». — Примеч. переводчика.

<sup>28</sup> Св. Иоанн Дамаскин. (De. fid. orth.) Точное изложение Православной веры, гл. XI. М.: Лодья, 2000. С. 102.

<sup>29</sup> Св. Григорий Нисский. (In Psalmorum inscript.) Надписание Псалмов, кн. 1, гл. 3 [PG 44: 441B], Творения, 2. М.: Типография Готье, 1861. С. 12.

<sup>30</sup> См. *Mühlenberg E.* Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa, Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik. Göttingen, 1966, в особенности с. 147–205.

<sup>31</sup> В буквальном переводе «*намагничивании*». — Примеч. переводчика

<sup>32</sup> Флоренский П. Общечеловеческие корни идеализма // Богословский вестник, 1909. Т. 1, № 2. С. 293.

<sup>33</sup> Ориген. (In Ps.) Толкование на псалом XXVIII, 3 [PG 12: 1290D].

<sup>34</sup> См., например: св. Григорий Нисский (In hexaem.) О шестодневе [PG 44: 77–78]. Творения, ч. 1. М.: Типография Готье, 1861. С. 16–17.

<sup>35</sup> Флоренский П. Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 288.

здесущая слава Божья, Его энергия пребывают в самом основании вещей. В этом весь библейский смысл слов *kâbôd* и *shékinah*, которые здесь употребляются в собственно христианском смысле. В своем подлинном бытии творение имеет небесные корни. Творческие идеи-воли определяют различные модусы, в соответствии с которыми тварные существа участвуют в божественных энергиях. Согласно его *логосу*, его *имени*, животворящему слову, посредством которого и в котором оно создано Богом, тварное своеобразно выражает в бытийственной хвале славу Божью, ибо: «одна слава солнца, и другая слава луны, и другая слава звезд; и звезда от звезды отличается славой (*doxa*)»<sup>36</sup>.

Здесь непозволительно впасть в заблуждение из-за употребления отцами словаря стойков: *логосы* (*logoi*), о которых они говорят, вовсе не субстанциальные «семенные причины», а «слова» сотворения и промысла, встречающиеся в Книге Бытия и псалмах. Всякая тварная вещь имеет свою точку соприкосновения с божественной энергией, девственно чистую точку, *логос* (*logos*), софийность (*sophianité*), которая одновременно и обосновывает ее, и словно притягивает [букв. намагничивает] к полноте. Без *логоса*, без *имени*, в тварном бытии «было бы только бессмысленное и безумное столкновение глухонемых масс в бездне абсолютной тьмы»<sup>37</sup>. Эти *логосы* заключены в Логосе (*Logos*), втором Лице Троицы, являющемся началом и концом всех вещей. В некотором смысле можно сказать, что в своей ноуменальной [непознаваемой] глубине Логос становится миром, мир в Нем обретает иерархию смыслов и имен.

Но Логос (*Logos*) неотделим от Духа (*Pneuma*): Отец все сотворил через Сына во Святом Духе, ибо там, где есть Слово, есть Дух, и то, что производит Слово, обретает свое существование во Святом Духе; и действительно, в псалме сказано: «Словом Господним небеса утвердишася. Здесь открывается учение о Святой Троице. И Духом уст Его вся сила их»<sup>38</sup>. В прозрачности мира проявляет Себя Троица; это любили подчеркивать представители доникейской мысли, которые, воспроизводя и уточняя смысл Послания к Ефессянам, указывали на присутствие и действие в космосе каждого ее Лица: «Отец над всем, Сын через всё, Дух Святой во всем»<sup>39</sup>: Логос — как структура и порядок, Дух — как жизнь, движение к полноте, ритм, который рождается при их встрече. Так, например, св. Ириней пишет: «Поелику же слово утверждает, т. е. есть произведение тела и дает сущность эманации, а дух упорядочивает и образует различия сил, то по всей справедливости Слово названо Сыном, а Дух — Премудростью Бога. Прилично к данному случаю говорит также апостол Павел, Его апостол: «Один Бог Отец, Который над всеми и со всеми и во всех нас»»<sup>40</sup>.

Много позже, но следуя той же линии мышления, преп. Максим Исповедник покажет, что мы не можем воспринимать даже мельчайшую вещь, не осуществляя при этом некоего тринитарного опыта: само бытие вещей связывает их с основанием бытия — Отцом. Их умопостигаемость, «логический» порядок (в смысле великого мистического и духовного ума), который присутствует одновременно в вещах и в человеческом сознании, связывая их с Логосом, с Сыном, наконец, их жизнь, или, говоря в более широком смысле, их движение отражают присутствие в них

<sup>36</sup> 1 Кор 15:41 (Пер. под ред. Еп. Кассиана).

<sup>37</sup> Здесь цитируется А. Ф. Лосев по: *Зеньковский В. В. История русской философии*. Л.: Эго, 1991. Т. 2, ч. 2. С. 141.

<sup>38</sup> *Св. Афанасий Великий*. (In Ps.) Толкование на псалом XXXII, 6. Творения, т. 4. М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. С. 118. (Для сравнения мы приводим строки из того же псалма в синодальном переводе: «Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его — все воинство их». — *Примеч. переводчика*.)

<sup>39</sup> Послание к Ефессянам 4:6 говорит буквально: «Один Бог и Отец всех, Который над всеми, и чрез всех, и во всех».

<sup>40</sup> *Сагарда Н. И.* Новооткрытое произведение св. Ириней Лионского: «Доказательство апостольской проповеди» (5:9). СПб.: Типография М. Меркушева, 1907. С. 21.

Духа — «Подателя жизни», который завершает и восстанавливает<sup>41</sup>. Мир был сотворен Словом, но Дух носился над первозданными водами, заботясь и оплодотворяя их, являя собой космическую Пятидесятницу, как говорил отец Сергей Булгаков.

При встрече этих дополняющих друг друга подходов возникает оригинальная концепция символа. Тварное символизирует нетварное, но одно не поглощает другое: мир не призван стать Богом, но стать храмом Божьим, его «местом», как ревностно говорят исихасты. Восходить на гору значит добираться до «пастбищ своего сердца» («*râturages du coeur*»), где являет Себя Бог, ибо материальное восхождение символизирует духовное (в самом реалистическом смысле: психосоматическая медицина знает, насколько горы благоприятствуют аскезе и созерцанию). Но гора не исчезает в поглощающей вездесущности [восхождения к Богу]: она может стать «высоким местом», как сердце, омытое слезами. Этот символизм больше не выражает собой неоплатоническое соучастие, которое лишило бы земное своей собственной реальности. В Библии символическое значение природы тем сильнее, чем полнее, живее и больше силы в природном порядке. Наконец, этот символизм не может быть более сведен к аллегориям или к случайному сочетанию знаков, подобных тем, которыми пользовались пророки, когда трансцендентность Бога была сокрыта и Христос еще не был вновь открыт в Фаворском свете. Символ не «приклеивается» к вещам: он есть сама их природа, их плотность и их красота, какими они исполняются в Боге. Православный символизм — это «халкидонский» символизм, и воплощение дает нам ключ к такому пониманию. И все-таки со времен Ветхого завета хвала до-человеческих (*sub-humaines*) созданий кажется онтологической, а ее отзвук ангельским.

Ангелы, посредники и посланники, выполняют по преимуществу символическую функцию. Хвала созданий, красота которых предстает как «кристаллизация этого аспекта вселенской радости»<sup>42</sup>, неотделима от ангельской хвалы. Космическая «евхаристия» 148-го псалма начинается призывом: «Хвалите Его, небеса небес и воды, которые превыше небес». Это и заставляет нас вспомнить о херувимах из *Merkabah*: «шум крыльев их, как бы шум многих вод»<sup>43</sup>. Мы не знаем, как ангелы воздействуют на физическую вселенную и как они исполняют свое служение обозначения с помощью символов, делающее их, повторяя выражение Тертуллиана, «работниками пламени». Но мы не знаем и того, как соотносятся наши душа и тело и почему, когда мы печалимся, в глазах навертываются слезы.

Науке Возрождения, подпитываемой Каббалой и алхимией, был доступен определенный смысл соответствия между различными ступенями тварного бытия. Но она рисковала забыть как о трансцендентном, так и о реальности природы как таковой. Современная наука, напротив, развивалась по горизонтали. Однако от Гете до Клода Бернара (Claude Bernard) и до Рюйе (Ruyer) сохраняется свидетельство того, что есть некий «жизненный замысел, который вычерчивает план для каждого существа и каждого органа», некий «органогенический (*organogénique*) закон, существующий согласно некой предустановленной идее». Быть может, ангелы поддерживают эти невидимые формы, где возможна жизнь.

В наше время эту тему углубил великий православный философ, который был также и великим ученым, о. Павел Флоренский. По его мнению, связь между вещью и ее *логосом* сохраняется благодаря живому присутствию служащих ангелов. Слава творений является, под определенным углом зрения, как литургическое празднование их ангелов. Ангеологическое восприятие мира соединяется с его символическим

<sup>41</sup> Преп. Максим Исповедник. (Qu. ad. Th.) Вопросы к Фалассию, 13 [PG 90: 296 B-C]. Творения Преподобного Максима Исповедника. Книга 2. М.: Мартис, 1994. С. 55–56.

<sup>42</sup> Schuon F. Perspectives spirituelles et faits humains. Paris: Cahiers du Sud, 1953. P. 33.

<sup>43</sup> Иез 1:24.



восприятием, оно раскрывает глубину природы и в то же время то, что «все причастно иному миру»<sup>44</sup>.

«О чем плакал он? О, он плакал в восторге своем даже и об этих звездах, которые сияли ему из бездны, и “не стыдился исступления сего”. Как будто нити ото всех этих бесчисленных миров Божиих сошлись разом в душе его, и она вся трепетала, “соприкасаясь мирам иным”»<sup>45</sup>.

## 2

Если вселенная «предшествует» человеку, будучи Божиим откровением, то человеку следует творчески распознать это откровение, осознать онтологическую хвалу вещей. В брачном зачатии, которое соединяет мир с человеком, этот мир, как таинственная женственность, «предшествует» человеку и образует с ним одну плоть. Чувственно воспринимаемая вселенная вся целиком является продолжением нашего тела. Или, скорее, не является ли наше тело формой, в которой наша «живая душа» отпечатана в «космической пыли»? Нет разрыва между плотью мира и плотью человека, вселенная включена в человеческую «природу» (в богословском смысле слова), она — тело человечества. Человек — это «микрокосм», который резюмирует, конденсирует, повторяет в себе степени тварного бытия и может благодаря этому познавать вселенную изнутри. Первый рассказ о сотворении в Книге Бытия<sup>46</sup> показывает нам человека-микрокосма, сотворенного *после* других существ, но присвособившегося к ним благословением, которое завершает шестой день; он предстает вершиной, на которой творение завершается и резюмируется. «В него, как в горнило, стекается все созданное Богом, и в нем из разных природ, как из разных звуков, слагается в единую гармонию»<sup>47</sup>. Таким образом между человеком-микрокосмом и вселенной-«макроантропосом» осуществляется процесс познания как *endosome* [т. е. направленный от вселенной к человеку] и *exosome* [т. е. направленный от человека к вселенной], обмен смыслом и силой.

Христианство утверждает (освобождая человека от рабства у природы), что человек много больше, чем микрокосм: он есть личность, сотворенная по образу и подобию Божьему. На символическом языке Книги Бытия его сотворение не проистекает из порядка, предписанного «земле», впрочем как и другим живым существам. Бог не повелевает, но говорит на предвечном Совете: «Сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему»<sup>48</sup>.

В своей личной свободе человек трансцендирует вселенную не для того, чтобы ее покинуть, но чтобы заключить ее в себе, выразить ее смысл, сообщить ей благодать. Именно вследствие несводимости его как личности [к чему-либо природному], способной тем самым все охватить и описать, человек является темой, рассмотренной со всех сторон современной православной мыслью. «Только личность и может вмещать универсальное содержание, быть потенциальной вселенной в индивидуальной форме, — пишет Николай Бердяев. — Личность не есть часть, и не может быть

<sup>44</sup> Флоренский П. Общечеловеческие корни идеализма // Богословский вестник, 1909. Т. 1, № 2. С. 293.

<sup>45</sup> Цит. по: Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. Часть 3, кн. 7, IV // Собр. соч. в 10 т., т. 9. М., 1958. С. 452.

<sup>46</sup> Быт. 1:26–31.

<sup>47</sup> Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 82. (В. Лосский относит приведенную цитату к преп. Максиму Исповеднику со ссылкой на работу Л. Карсавина «Святые отцы и учителя Церкви», Париж, 1928, с. 238. Однако Лосский признает, что он не смог найти этого текста в творениях преп. Максима, но что подобная мысль выражалась преподобным во многих местах, например в «Амбигвах» (Ambigua) [PG 91: 1305 AB] — Перевод архимандрита Нектария: О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 278. — Примеч. переводчица.)

<sup>48</sup> Быт 1:26.

частью в отношении к какому-либо целому, хотя бы к огромному целому, всему миру»<sup>49</sup>. Аналогично пишет Владимир Лосский: «Личность не часть какого-либо целого, она заключает целое в себе»<sup>50</sup>.

Такая неявно подразумеваемая перспектива позволила св. Григорию Паламе показать, что человек выше ангелов: человек богаче, он потенциально охватывает тотальность чувственно воспринимаемого и умопостигаемого, воспроизводя в своей телесности все чувственное, тогда как его высшие способности похожи на ангельские. Будучи образом Божиим и микрокосмом, он образует ипостась космоса. В нем «по Божией премудрости происходит некое смешение и срастворение чувственного с умственным», так, чтобы в нем «земное превознеслось с божественным и единая некая благодать равночестно проходила по всей твари...»<sup>51</sup>. Через человека вселенная призвана стать «образом Образа»<sup>52</sup>. Именно в этом смысле отцы истолковывали второй рассказ о сотворении<sup>53</sup>, в котором человек поставлен главой тварного мира. Только человек оживотворен самим дыханием Бога, а его существование непосредственно укоренено в благодати Святого Духа. Без него не могут произрастать растения, ибо они в нем укоренены. Это он придает смысл «животным», расшифровывая для Бога их *логосы* (*logoi*).

В противоположность архаичным концепциям человек не призван спастись, как бы «окоsmичивая» себя, растворяясь в безличном божественном через посредничество с освященной природой. Наоборот, в нем вселенная может обрести соответствие своей тайной сакральности: «космотеосис» зависит от «антропотеосиса»<sup>54</sup>. Поэтому св. Григорий Нисский, возвращаясь к теме микрокосма у стоиков, замечает с улыбкой: но ведь тогда [если бы человек трактовался просто как резюмирующий все уровни физического бытия] мы бы уподобились мышам и комарам!<sup>55</sup> Истинное величие человека не в космосе, а в его ни к чему не сводимом личностном, метакосмическом измерении, которое позволяет ему не растворить мир [в себе], а «возделывать» его. Адам был помещен в Эдем как садовник, чтобы усовершенствовать его. Человек есть *logikos*, он — сотворенный *логос* (*logos*), который, как священник и царь, должен собрать *логосы* (*logoi*) вещей, чтобы преподнести их в творческом сиянии славы нетварному Логосу (*Logos*). В каждом существе и в каждой вещи он должен был распознать девственную точку софийности, дабы устремилась туда Премудрость Божья. Будучи соратником Бога, ему надлежало прочесть и описать присутствие Слова в *Liber mundi*. Владимир Соловьев говорил, что призвание человечества есть призвание коллективного космического Мессии «подчинить себе землю», то есть преобразить ее в Храм.

<sup>49</sup> Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. Paris: YMKA-press, 1939. С. 20.

<sup>50</sup> Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 82.

<sup>51</sup> Св. Григорий Нисский. (Catech) Большое огласительное слово, гл. 6 [PG 46: 25C-28A]. Творения, часть 4. М.: Типография Готье, 1861. С. 19–25. (Более современное издание: Киев: Пролог, 2003. С. 80, 82 — Примеч. переводчика.)

<sup>52</sup> Св. Григорий Нисский. (Нот. Ор.). Об устройении человека, гл. 12 [PG 44: 164A]. СПб.: АХИОМА, 1995. С. 31–38. (Здесь необходимо пояснить ход мысли автора, ссылающегося неявно на слова св. Григория о том, что «управляемая умом природа связана с умом и сама украшается красотой прилегающего к ней, делаясь как бы зеркалом зеркала. Природа же [человека] владеет и удерживает то вещественное ипостаси, в котором <вещественном> она предстает взору» (с. 36–37). Но поскольку сам человек является образом, «не лишенным ничего из известного в первообразе» (см. там же, гл. 11, с. 31), то в конечном итоге природа в целом подвергается воипостазированию человеком, передающим ей образ Творца. — Примеч. переводчика.)

<sup>53</sup> Быт 2:4–25.

<sup>54</sup> Греческий термин *теозис* (*theosis*) означает «обожение», так что речь идет об «обожении космоса» через «обожение человека». — Примеч. переводчика.

<sup>55</sup> Мы приводим здесь полностью соответствующий отрывок: «Как малое и недостойное грезились благородство человека некоторым из внешних, которые сравнением со здешним миром пытались возвеличить человеческое. И говорили, что человек есть маленький мир (μικρόν...κόσμον), составленный из тех же стихий, что и всё. Но громким этим именем воздавая хвалу человеческой природе, они сами не заметили, что почтили человека отличиями (идиомами) комара и мыши» (Иже во святых отца нашего святителя Григория, епископа Нисского. Об устройении человека. Глава XVI. Пер. В. М. Лурье под ред. А. Л. Верлинского. СПб.: АХИОМА, 1995. С. 50). — Примеч. переводчика.

Для вселенной человек — это надежда обрести благодать и соединиться с Богом, но это также риск неудачи и разложения, ибо, отвернувшись от Бога, человек увидит только внешний облик вещей, «образ мира сего», который «проходит»<sup>56</sup>, и даст им ложные имена. Вспомним основополагающий текст св. Павла, относящийся к падению и искуплению, где можно усмотреть, что призвание Адама как посредника и освободителя вновь открывается в теле Церкви, то есть в последнем Адаме: «Ибо тварь (буквально: «творение как целое», *kthesis*) с надеждою ожидает откровения (людей как) сынов Божиих, потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего (ее), в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих»<sup>57</sup>.

Таким образом, все происходящее в человеке имеет универсальное значение и отпечатывается в космосе. Судьба человека определяет судьбу вселенной. Библейское откровение по ту сторону четкого разделения, которое оно произвело между подлинным символизмом и архаичной (теперь уже отжившей) наукой (если только она действительно хотела быть наукой, в истинном значении слова, а не «вертикальным» знанием, которое само по себе уже символично), определенно ставит нас лицом к лицу с антропоцентризмом — духовным, а не физическим. Поскольку человек, как говорит Бердяев, является одновременно микрокосмом и *микробогом* (*mikrotheos*), и поскольку Бог, чтобы стать вселенной, сделался человеком, — посему человек есть духовный центр всего тварного бытия, всех его уровней, всех его миров.

Метафизический смысл Земли (т. е. ее смысл не только как планеты, но и как панкосмической земли) раскрывается только как антропологический и космологический гнозис. Таким образом высвечивается символическое отношение человека к планетам Солнечной системы, к Солнцу и к самым далеким туманностям. Переход от геоцентризма к гелиоцентризму в современной науке, а затем к представлению об отсутствии всякого центра в физически неограниченной вселенной, полон духовного смысла, который нам предстоит раскрыть. Неограниченный космос может быть «помещен» только внутрь творящей любви Бога, которой человек может быть сознательно сопричастен, так, что этот космос оказывается внутри освященного человека и становится символом «бездны, зовущей бездну».

Разумеется, для «внешних» [то есть для тех, у кого нет веры] нет больше ни высокого, ни низкого, а только холод и мрак, как провозгласил вместе со смертью Бога Ницше. Но для тех, кто верует и знает, — а к этому призваны все, — сердца святых суть «место Бога» и, таким образом, — центры мироздания. В конечном счете вселенная призвана стать в человеке (или, точнее, в поле межличностных отношений между людьми и сопричастия Богу) покоями для новобрачных и их плотью, евхаристическим Храмом и Даром. Как подчеркнул Никос Ниссиотис (*Nikos Nissiotis*)<sup>58</sup>, Бог сотворил мир, чтобы соединиться с человечеством через космическую плоть, ставшую евхаристической плотью. Бог не хочет, говорит Максим Исповедник, чтобы «своеобразные свойства, замыкающие каждый из миров в самом себе и ведущие к разделению и разъединению их, обладали большей силой, чем дружественное родство, таинственным образом данное им в единении. Сообразно этому родству осуществляется всеобщий и единый способ незримого и неведомого присутствия в сущих всесодержащей Причины, разнообразно наличествующей во всех и делаю-

<sup>56</sup> 1 Кор 7:31.

<sup>57</sup> Рим 8:19–21.

<sup>58</sup> *Ниссиотис Н.* Прологомены к богословской гносеологии. Любовь и плоть. Афины, 1965. С. 65–67. (На греч. яз.)

щей их несмешанными и нераздельными..., показывая, что эти сущие, согласно единообразующей связи, принадлежат скорее друг другу, нежели сами себе»<sup>59</sup>.

Плоть мира призвана стать в человеке, под огненной печатью Божьего образа, подлинным ликом, чистым различием на фоне прозрачности, то есть иконой. Символическое присутствие Бога в космосе обновляется, завершается и превосходит само себя в Его иконическом присутствии. В лике Христа и ликах святых совершается переход от символа к реальности. Мир озаряется солнцем Святого Лица, созвездиями преобразенных лиц.

### 3

Святые отцы и особенно великие свидетели космологического гнозиса, св. Григорий Нисский и преп. Максим Исповедник, на которых мы постоянно ссылаемся, выработали динамическую теорию материи, позволяющую принять всерьез, на высшем уровне вразумительности, сведения из Библии, касающиеся космического масштаба грехопадения, чудес, совершенных Христом, Его духовной телесности после воскресения, воскресения тел и его предвосхищения в святости. Некоторые концепции аскетической и мистической традиции христианского Востока позволят нам также дополнить это видение Отцов, которое с большой силой возродилось в XX в. в русской религиозной философии как обширной попытке «ре-мифологизировать» христианство (придав мифу смысл символа и тайны).

Для Григория Нисского материя или, точнее, чувственно воспринимаемое происходит от взаимного содействия, от сходимости умопостигаемых качеств: «Из усматриваемого в теле ничто само по себе не есть тело, не тело — наружный вид, и цвет и тяжесть, и притяжение, и количество, и всякое иное видимое качество, а напротив того, каждое из них есть понятие (*purs intelligibles*), взаимное же их стечение и соединение между собой делается телом»<sup>60</sup>. Сразу же подчеркнем, что св. Григорий приписывает умопостигаемому некоторую материальность, нематериален один лишь Бог. Он хочет сказать, что чувственно воспринимаемая «материя» в конечном счете представляет собой лишь сгущение, сжатие умопостигаемой светоносной «материи», находящейся в неразрывной связи с сотворенным духом. Он уточняет, что эти качества, в самом деле, «постигаются умом, а не чувством»<sup>61</sup>, что они, «взятые сами по себе, суть понятия (*ennoiai*) и голые умопредставления (*psila noemata*). Ибо ни одно из них само по себе не есть вещество, но сходясь между собой, делаются они веществом (*noemata hyle ginetai*)»<sup>62</sup>.

Значит, субъект этих «понятий» (и этот вопрос, как мне представляется, у св. Григория не был достаточно прояснен) является двояким — божественным и человеческим: это, с одной стороны, божественный Логос (*Logos*), произносящий свое внутреннее слово, обращенное к реальности, которую оно порождает, и, с другой стороны, человек — *logikos*, способный слышать или нет, или в какой-то мере слышащий этот голос, «который раздается изнутри», и величие которого «превосходит всякую человеческую мысль». Вещь, тело, материя существуют в этой межличностной встрече божественного Логоса и человеческого духа, дабы мы были ведомы самими нашими чувствами «к уразумению того, что на деле и по понятию выше чувства, и глаз делается для нас истолкователем всемогущей премудрости,

<sup>59</sup> Преп. Максим Исповедник. (Myst.) Мистагогия, 7 [PG 91: 685AB]. Творени Преподобного Максима Исповедника. Книга 1. Богословские и аскетические трактаты. М.: Мартис, 1993. С. 168.

<sup>60</sup> Св. Григорий Нисский. (De anima et resurrectione) О душе и воскресении [PG 46: 124C]. Избранные произведения. М.: Из-во Сретенского монастыря, 2014. С. 246–247.

<sup>61</sup> Там же.

<sup>62</sup> Св. Григорий Нисский. (In hexaem.) О шестодневе [PG 44: 69CD]. Творения, ч. 1. С. 11.

и созерцаемой во Вселенной, и указующей собою Того, Кто премудро в руке своей содержит Вселенную»<sup>63</sup>.

Согласно преп. Максиму, Бог радикально трансцендентен как по отношению к чувственному миру, так и умопостигаемому миру, которые оба находятся во взаимном соответствии, во взаимопроникновении (*circumincession*), что позволяет божественным *логосам* (*logoi*) проявляться в символах: «...для преуспевающих в духовном созерцании легче будет постигнуть видимое через невидимое. Ибо символическое созерцание умопостигаемого посредством зримого есть одновременно и духовное ведение и умозрение видимого через невидимое»<sup>64</sup>.

Из всего изложенного вытекает фундаментальное следствие: существуют различные степени материальности, которые не являются манифестациями природного [субстанциального], а состояниями — более точно, следуя Евагрию (и Николаю Бердяеву), состояниями созерцания. Это значит, что состояние космоса, его прозрачность или непроницаемость, его освобождение в Боге или порабощение тлену и смерти зависят от фундаментальной установки человека, от присущей ему прозрачности или непроницаемости как для божественного света, так и для присутствия ближнего (*le prochain*). Состояние вселенной обусловлено способностью человека к сопричастию (*communion*). По крайней мере, так было изначально, так остается и теперь во Христе и Его Церкви, ибо человек, порабощая вселенную «суете», сам оказался порабощен этим новым состоянием материи, в котором застыла его свобода.

Поэтому мы можем, наконец, понять и другое, как я полагаю, очень важное истолкование православной космологии: согласно ей, существенные моменты истории спасения имеют не только историческое, но и метаисторическое значение. Они определяют состояния, зоны (*éons*) космического существования, которые в своем становлении были таинственным образом утрачены, но которые при определенных условиях остаются распознаваемыми в этом существовании. Например, райское состояние существует в той мере, в какой вселенная покоится в Боге, но оно скрыто от человечества вследствие его состояния отделенности, подобной оболочке, производящей объективацию материи. Райское состояние вновь открывается во Христе, завершающем и превосходящем его в эсхатологическом преображении. Именно в этой перспективе Парусии церковные таинства предлагают нам райское состояние. Но состояние падения, подпитываемое нашими грехами, все еще остается, хотя в нем уже есть прорывы от чудес, совершенных теми (полностью сопричастными Воскресшему), кто уже воскрешают вселенную в себе и вокруг себя, и кто через свет Креста вовлекают падшее состояние материи в райское состояние, или, скорее, в эсхатологическое состояние, ибо последнее вбирает в себя всю скорбь и все созидание человека.

Космология, следовательно, неотделима от истории спасения.

Перевод с французского языка — А. В. Нестерук по изданию: *Olivier Clément. Le Christ Terre des vivants. Essais théologiques. Spiritualité Orientale. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1976. P. 83–97.*

<sup>63</sup> Св. Григорий Нисский. (De anima et resurrectione) О душе и воскресении [PG 46: 28C]. Избранные произведения. С. 173.

<sup>64</sup> Преп. Максим Исповедник. (Myst.) Мистагогия, 2 [PG 91: 669D]. Творения Преподобного Максима Исповедника. Книга 1. С. 160



> альманах

богословие  
философия  
естествознание

> метапарадигма выпуск 10 > 2016

## Космическое видение преп. Максима Исповедника

**Эндрю Лаут**

Целью этой статьи является введение в некоторые аспекты космического видения, присущего Православному богословию, в надежде, что они смогут послужить ресурсом для богословского осмысления отношения между Богом и вселенной. Это космическое видение может быть описано в некотором отношении как «панентеистическое», так как оно предполагает такое отношение между вселенной и Богом, в котором подчеркивается имманентность Бога вселенной, и видит вселенную как находящую свою цель (греческий термин *skopos*) в единении с Богом или, более смело, в обожении. Однако такое видение отличается от некоторых современных форм панентеизма, ибо в нем исключается возможность, что Бог мог бы испытывать на себе какое-либо воздействие со стороны космоса. Конкретными аспектами обсуждаемого космического видения, эксплицирующим указанную специфику панентеизма, являются учение о *logoi*, «словах» или началах, с помощью которых все тварное существует и сопричаствует Богу и его благоволениям по отношению к миру, а также учение о Божественных энергиях, с помощью которых Бог предстает тому, кто «ищет Его», то есть всему многообразию творения<sup>1</sup>. Я пишу как историк-богослов и вижу мою задачу во внесении вклада в общее богословское дело Церкви, как обеспечивающей доступ к сокровищам богословской мысли прошлых веков. Поскольку ходу времени свойственно не только накопление знаний, но и забвение, то роль исторического богословия как раз и состоит в поддержании живой памяти Церкви. Эта роль является незаметной, ибо память Церкви по преимуществу хранится в ее литургической жизни, которой богата Византийская традиция,

<sup>1</sup> См. об этом учении статью: *Kallistos Ware. God Immanent yet Transcendent: The Divine Energies according to Saint Gregory Palamas* // Ph. Clayton, A. Peacocke (eds), *In Whom We Live and Move and Have Our Being. Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004. P. 157–168.

особенно богословская. Однако в то же время эта роль незаменима, поскольку является призванием, к тому же чрезвычайно плодотворным.

Два учения — Божественных *logoi* и Божественных энергий — как нам кажется, представляют собой очень доступные способы выражения тесной сопричастности Бога и сотворенного порядка. Для современных богословов вполне естественно и уместно проявлять избирательность по отношению к тому, что было унаследовано от древних богословов. Одной из целей этой статьи является привлечение внимания к контексту учения о Божественных *logoi* в богословском видении преп. Максима Исповедника. Смысл подобного исследования не сводится к тому, чтобы предложить современным мыслителям либо принять учение о *logoi* (вместе с сопутствующим ему контекстом), либо его отвергнуть. Скорее задачей является указать на другие элементы космического видения, свойственного византийской мысли, которые, с одной стороны, придают определенный смысл тому глубокому значению учения о *logoi*, которое преобладало у византийских мыслителей, и, с другой стороны, и это, возможно, гораздо важнее, предложить развитие богословских методов, которые могли бы иметь значение для современных попыток артикулировать более полное богословское видение вселенной. Предварительно можно сказать, что учения о Божественных *logoi* и Божественных энергиях предлагают способы выражения имманентности Бога. К тому же, как мы увидим, учение о Божественных *logoi* напоминает то, что в наши дни называется антропным принципом<sup>2</sup>. Последний предполагает особое сопричастие — Бога, вселенной и человека, и является актуальной проблемой из дискурса о взаимодействии религии и науки.

Историческая часть этой статьи (ее значительная часть) сфокусирована на преп. Максиме Исповеднике, монахе VI века, широко признанном самым великим византийским богословом<sup>3</sup>. Решение остановить на нем свое внимание было вызвано пронизательностью и богатством видения преп. Максима. Возможно, будет уместным обозначить основные вехи его жизненного пути. Родился преп. Максим в 580 году, предположительно в Константинополе, служил вероятно при императорском дворе после восшествия на престол императора Ираклия Великого в 610 году. Спустя несколько лет оставил мирскую деятельность и подвизался монахом, сначала в монастырях близ Константинополя, а впоследствии, после персидского вторжения в Малую Азию и осады Константинополя в 626 году, в ссылке, в основном, по-видимому, в Северной Африке. Защищал Православное учение о Христе как Божественной личности в двух природах, человеческой и божественной, выступая против попыток императора прийти к экуменическому компромиссу, чем вызвал гнев императорского двора, за чем последовал его арест, суд, он был подвергнут отсечению языка и правой руки (как орудий его «ереси»), сослан в Грузию, где в 662 году вскоре скончался. Его космическое богословское видение главным образом выражено в сочинениях, обращенных к монашеской братии, написанных по большей части до начала борьбы против императорского двора, несмотря на то, что те же самые основоположения лежат в основе — как его космического видения, так и его толкования воплощения.

Мы рассмотрим видение космоса преп. Максимом под тремя заголовками. Во-первых, его идею об аналогии между космосом и человеческой личностью, то есть идею *макрокосма* и *микрокосма*. Во-вторых, его представление о том, что у него на-

<sup>2</sup> Антропный космологический принцип представляет собой комплекс идей, подчеркивающих тонкую связь между параметрами физико-биологического существования человека и численными значениями физических констант и крупномасштабных характеристик вселенной. — *Примеч. переводчика.*

<sup>3</sup> См. краткое введение на английском языке, а также подборку переведенных текстов в моей книге: *Louth A. Maximus the Confessor.* London: Routledge, 1996.

зывается логосами (*logoi*) творения. И в-третьих, его идею о «разделении в природе», используя терминологию, ставшую известной благодаря ирландскому монаху и ученому IX века Иоанну Скоту Эриугене. Последний перевел несколько трудов преп. Максима на латынь, назвав свой собственный великий синтез идей, которые в основном заимствовал у преп. Максима, *De divisione naturae* («О разделении природы»).

## Макрокосм/микрокосм

Позвольте мне начать со слов одного из самых глубоких комментаторов преп. Максима XX столетия, то есть столетия только что минувшего, а именно румынского богослова о. Думитру Станилоэ, ушедшего из жизни в 1993 году. Вот что он пишет в самом начале своего труда по «Православному догматическому богословию», первый том которого был переведен на английский как *Experience of God*: «Некоторые из отцов Церкви говорили, что человек является микрокосмом, то есть миром, суммирующем в себе большой мир. Преп. Максим Исповедник заметил, что более правильным было бы рассматривать человека как макрокосм, ибо ему суждено охватить весь мир изнутри себя, т. к. ему одному по силам охватить его, не потеряв при этом себя, потому что он отличен от мира. Следовательно, человек осуществляет единство большего порядка, чем просто мира внешнего по отношению к себе, при этом, наоборот, мир, как космос, как природа, не в силах удержать человека полностью в себе так, чтобы не потерять его, то есть не потерять наиболее важную часть действительности, а именно ту, которая более чем другие придает смысл действительности вообще.

Идея о том, что человеку суждено стать миром, находит, тем не менее, более точное выражение в термине “макро-антропос”. Этим термином передается по сути то, что миру, в самом строгом смысле, суждено полностью вочеловечиться, т. е. нести на себе цельный отпечаток человеческого, становясь пан-человеческим, исполнить посредством этого отпечатка необходимость, которая неявно присутствует в самом замысле мироздания. А именно, стать в своей целостности вочеловеченным космосом, но не так, чтобы человеческому существу (при всей его привязанности к миру вплоть до полного совпадения с ним) суждено было стать, или когда-либо полностью стать “вокосмиченным” человеком. Судьба космоса находится в человеке, а не наоборот — человеческая судьба в космосе<sup>4</sup>. Это явлено не только тем фактом, что космос есть объект человеческого сознания и познания (а не наоборот), но также тем фактом, что весь космос служит практическим целям человеческого существования»<sup>5</sup>.

В этом отрывке выражена более ясно, чем где-либо у самого преп. Максима, сущность его понимания аналогии между вселенной и человеческой личностью. Идея человека как микрокосма, конечно, не является новой, и не следует думать, что, обсуждая ее, преп. Максим сказал что-либо исключительное. Заметим, что философские, антропологические, космологические и медицинские идеи, которые привлекались преп. Максимом, не казались необычными его современникам. Однако, с нашей точки зрения, использование этих идей преп. Максимом кажется поразительным.

<sup>4</sup> Здесь уместно провести сравнение с аналогичными положениями, сформулированными другим крупным православным богословом Оливье Клеманом в его работе «Смысл Земли»: «космология подчинена антропологии, или, точнее, истории отношений между Богом и человеком, богочеловеческой (*divino-humanité*) истории. В противоположность нашему привычному мышлению, это не история человека, которая вписывается в космическую эволюцию, а космическая эволюция в истории человека, являющая духовное состояние последнего, его свободы. В православном видении не человеческая история является продуктом космической эволюции, а наоборот». *Clément O. Le Sens de la terre // dans Le Christ Terre des Vivants. Essais théologiques. Spiritualité Orientale*, n. 17. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellfontaine, 1976. P. 80. — Примеч. переводчика.

<sup>5</sup> *Staniloae D. The Experience of God*. Brookline, Mass.: Holy Cross Orthodox Press, 1994. P. 4f.



тельными, если не сказать необычными. Если мы хотим чему-то научиться у преп. Максима, нам следует осмыслить его идеи заново, используя современные нам концепции, в точности так же, как он использовал концепции, современные его эпохе. Если в результате этого мы просто воспроизвели бы античную космологию, мы вероятно потеряли бы на этом пути все, что связано с преп. Максимом. И тот способ, с помощью которого о. Станилоэ по-новому формулирует интуицию преп. Максима, кажется мне шагом в нужном направлении. Именно в силу положения человека в космосе, в конечном итоге в силу того, что он сотворен по Божественному образу, человек является связующим звеном космоса, или, если взглянуть иначе, человек, как личность, является священником творения. Именно через человека космос соотносится с Богом, именно в человеке космос обретает смысл. Но верно также и обратное: если человек терпит неудачу в исполнении своей священнической, истолковывающей и связующей роли, то эта неудача не просто личная, индивидуальная, это неудача с космическими последствиями. Мы смутно осознаем это по мере того как поведение человека (оказывающегося не в силах почувствовать целостность Божиего творения, присущие ему достоинство и красоту, подходящего к творению как к расходному материалу) предстает не просто саморазрушительным как для человека, так и человеческого общества, но угрожает упорядоченной красоте самого космоса. Преп. Максим идет дальше: человеческая деятельность, обусловленная грехопадением, угрожает самому смыслу космоса в той мере, в какой этот смысл воспринимается и артикулируется человеческой личностью. Космос перестает быть упорядоченным, прекрасным строением (что имплицитно присутствует в самом слове *космос* на греческом, предполагающем нечто упорядоченное и прекрасное) и становится смутным, темным, опасным (по крайней мере для человека), неким набором символов, более четко не раскрывающим божественное, с трудом толкуемым и искаженно понимаемым. Гармоничное единство между человеком и космосом, как это было до грехопадения, становится трудно достижимым, взаимно неподходящим, причиняющим боль и пагубным для них обоих.

Этот способ, под которым преп. Максим понимает схождение вселенной, своего рода сопричастие человека и космоса, больше, чем простое взаимодействие различных частей космоса (что, конечно, тоже подразумевается), а является неким взаимным сближением, которое сфокусировано, хорошо это или плохо, на человеческой личности.

## Logoi творения

Следующей темой нашего рассмотрения являются *logoi* творения<sup>6</sup>. Само слово «logos» проблематично, оно имеет особое значение в греческом. Теодор Хакер, австрийский светский богослов, умерший в конце Второй мировой войны, однажды предположил, что в каждом языке есть одно или два непередаваемых слова — он назвал их *Herzwoerter*, сердечные слова, в которых сгущена вся гениальность языка. В латинском это слово *res*, обычно переводимое как «вещь»; в немецком *Wesen*, «сущность»; во французском *raison*, «разум»; в английском *sense*, «смысл». В греческом он предложил считать таким словом *logos*<sup>7</sup>. Последнее, в зависимости от контекста, переводится как «слово», «разум», «принцип», «смысл», однако все эти слова лишь коннотации этого греческого слова, вкуче содержащего все эти значения.

<sup>6</sup> На эту тему см.: *Dalmais I. H.* La théorie des 'logoi' des créatures chez S. Maxime le Confesseur // *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. 36 (1952). P. 244–249; *Van Rossum J.* The λόγοι of Creation and the Divine 'Energies' in Maximus the Confessor and Gregory Palamas // *Studia Patristica*. 27 (1993). P. 213–217; и сравнительно недавно вышедшую работу *Tollefsen T.* The Christological Cosmology of St. Maximus the Confessor — a Study of His Metaphysical Principles: Diss. University of Oslo, 1999 (эта работа была позднее издана как монография: *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor*. Oxford University Press, 2008. — *Примеч. переводчика*).

<sup>7</sup> См. *Haecker Th.* *Vergil: Vater des Abendlandes*. Ficher Bücherei. Frankfurt am Main und Hamburg, 1958. P. 131–132.

Многое может быть сказано об истории слова «логос» в греческой мысли, но я ограничусь обсуждением его использования в греческой христианской мысли. Вселенная была сотворена Богом через Его Логос, второе лицо Св. Троицы, Сына Божиего. Утверждение о том, что вселенная сотворена Богом, подразумевает, что как вселенная в целом, так и каждая ее часть обладают смыслом. Этот «смысл» есть *logos*: все, что существует, имеет свой собственный *logos*, и этот *logos* проистекает от Бога-Логоса. Иметь смысл, логос означает быть сопричастным Божественному Логосу. В этом прослеживается платоновская мысль о том, что все сущее существует через соучастие в форме, или же идее, которые описываются дефиницией. «Дефиниция» (в этом значении) по-гречески опять же — *logos*. Эти платоновские формы, или *logoi* вечны. В силу длительности исторического периода между идеями Платона и преп. Максима, и поскольку преп. Максим понимал мир сотворенным Богом через его Логос, этот мир не мог более рассматриваться бледным отражением вечной реальности, как то было у Платона. Тварный мир обладает ценностью, смыслом и красотой сам по себе, ибо Бог является высшим создателем мира и сотворенный Им мир непревзойденно прекрасен. Красота и смысл находятся в *logoi*, так что по крайней мере в этом смысле *logoi* сотворены, они принадлежат тварному порядку. В другом смысле, *logoi* являются нетварными, поскольку они есть и были Божественные мысли, его намерения, или, используя слова преп. Максима, заимствованные из автора начала VI века Дионисия Ареопагита, «божественные предопределения и воления»<sup>8</sup>. Итак, *logos* тварного существа означает то, чем оно является, то, что определяет его природу. Преп. Максим говорит о *logos tes physeos*, подразумевая смысл, определение или принцип природы, что и означает намерение Бога в отношении существования этой вещи, то есть то, что он волит по отношению к ней, и как ее предопределяет. Этот последний момент следует подчеркнуть: Божественные *logoi* являются выражениями Божественной воли. Это, по-видимому, оказывается наиболее важным, ибо здесь преп. Максим, основываясь на своих христианских предшественниках, продвинулся дальше Платона. Согласно Платону, сущие причастны формам, в то время как для преп. Максима тварные сущности сопричастны Богу через *logoi*, но эти логосы следует рассматривать как выражающие Божественную волю и намерение по отношению к каждой сотворенной вещи и к космосу в целом. В истолковании преп. Максимом отношения Бога к космосу через *logoi* есть определенный динамизм, которого не хватает Платону. Сам космос движется к своей исполненности как достижению единства с Богом, благодаря которому этот космос стал. Последний момент подводит нас к той грани мысли преп. Максима, в отношении которой можно лишь строить догадки. С одной стороны, эти *logoi* нерушимы, они могут быть погружены во тьму грехопадением, но они не могут быть искажены, ибо «ничто из естественного не противно Богу»<sup>9</sup>. Но с другой стороны, они не являются статичными, особенно если принять во внимание, что они представляют собой Божественные воления в отношении каждой твари. Преп. Максим полагает, как и его современники, что природные образования зафиксированы [в акте творения. — Примеч. перев.], но его мысль открыта по отношению к идее эволюции как способу выражения Божественного промысла. Это определенно применимо к человеческим сущим, обладающим разумной свободой. *Logos* каждого из них выражен с помощью того, что он называет *logoi* промысла и суда, с помощью которых промыслительное намерение Бога находит свое выражение через сотрудничество со свободными действиями людей (*synergia*).

Но для того, чтобы правильно понять преп. Максима, нам следует добавить то, о чем уже было упомянуто вскользь. Если человеческие существа были сотворены

<sup>8</sup> Ср. Dionysius. Divine Names 5.8, цитирован преп. Максимом в Ambigua 7 [PG 91: 1085A].

<sup>9</sup> Преп. Максим Исповедник. Opuscula Theologica et Polemica (Богословско-полемические сочинения) 7 [PG 91: 80A]. Св. гора Афон и Изд-во русской христианской академии, 2014. С. 344.

в Божественном образе, и если именно в Божественном Логосе осуществляется связь с божественной природой, которая и являет собой божественный образ, то это означает, что человеческие существа устроены подобно Божественному Логосу, то есть являются *logikoi* (прилагательное от слова *logos*, обычно переводимое как «разумный», но по сути несущее в себе более широкий и глубокий смысл). Можно было бы сказать, что человек как *logikos* обладает способностью усматривать смысл и даже придавать смысл (может быть, именно это и подразумевается в истории Адама, дающего имена животным?). Последнее определенно предусматривает свободную волю, в отношении которой преп. Максим употребляет греческое слово *autexousia*, по сути означающее «власть над собой». Поскольку человеческие существа сопричастны Божественному Логосу, они являются разумными (*logikoi*) и, следовательно, способны усматривать смысл, то есть *logos*: они способны усматривать *logoi* сущих и глубинный смысл во всем многообразии и великолепии сотворенного мира. Такое понимание творения преп. Максим называет *physike theoria*, естественным созерцанием. Но, к сожалению, вследствие грехопадения человек не может более выполнять свою роль священника и толкователя творения, он не может достичь его понимания, так что прозрачный смысл космоса становится непроницаемой завесой. Для того, чтобы вернуть предназначение человеку как связующему звену между космосом и Богом (так сказать, изнутри [космоса]), самому Логосу, Сыну Божию, необходимо было принять в себя разумную человечность. Это является целью воплощения: будучи рожденным Богородицей и Приснодевой Марией, Божественный Логос разделяет человеческое существование, обновляя это существование своей жизнью, сталкиваясь в конечном итоге с бессмысленностью смерти и демонстрируя ее смысл в Воскресении. Но это лишь одна, хотя и весомая, составляющая истории, ибо обновление, осуществляемое воплощенным Словом Божиим, должно быть воспринято каждым, кто крещен в смерти и Воскресении Христовом. Такое восприятие происходит через участие в церковных таинствах и в аскетической борьбе, присущей Христианской жизни, в преодолении пороков и возвращении добродетелей. Серьезным следствием этого оказывается то, что личная жизнь, как борьба с искушениями и возвращение добродетелей, не является сугубо личным делом, то есть тем, что Мишель Фуко назвал *заботой о себе* (*souci de soi*), а имеет космический смысл, ибо аскетическая борьба восстанавливает человеческую способность быть священником природы, истолкователем космоса. Во многом это созвучно преп. Максиму, в особенности то, что в аскетической борьбе христианин достигает состояния безмятежности, и одним из плодов такой безмятежности становится способность духовного видения, то есть различения *logoi* творения, то есть видения космоса таким, каким им был согласно замыслу Божию.

В действительности, преп. Максим соотносит идеи *Logos* и *logoi* творения другими двумя способами. Первый — это идея исторического воплощения Логоса, который, будучи человеком, обращался к его собратьям с помощью обычных слов, *logoi*. Второй — это откровение Логоса через слова, *logoi*, Св. Писания. Комментаторы преп. Максима иногда называют это учением о трех воплощениях, ибо преп. Максим говорит об отношениях между *Logos* и *logoi* в терминах воплощения. Все эти три воплощения являются примерами того, как Слово дало о Себе знать посредством слов: первое — через конститутивные начала космоса, второе — через слова того Воплощенного, в особенности через Его иносказания, в которых он просто поведал о глубоких тайнах, и третье — через слова Св. Писания, в которые «облачены» божественные тайны, слова, которые могут быть поняты.

Во всех трех случаях мы имеем дело с двояким движением: движением Божьего Слова к нам и нашим движением понимания к нему. Это ответное движение понимания требует гораздо большего, чем просто роста нашего знания (хотя и не исключает последнего). Понимание, о котором здесь идет речь, предполагает

внутреннее преобразование, требующее личного усилия, личного аскетизма, открывающего нас тому, что мы познаем (или Тому, Кого мы познаем), так что именно через *сопричастие* наше понимание становится глубже. Здесь возникает важный вопрос о том, насколько далеко подобное сопричастие может зайти. Несомненно, преп. Максим говорит об этом в терминах единства с Богом и даже об обожении или *теозисе*, «становлением Богом». Для преп. Максима это сопричастие Богу через *логосы* (а через них и самому Логосу) остается не более чем сопричастием изнутри тварного мира и осуществляется только по благодати. Независимо от глубины сопричастия Богу, человек остается тварным существом. Сама же возможность такого движения сопричастия, или обожения, является ответом на предшествующее движения Бога к нам через воплощение (в любой из его форм).

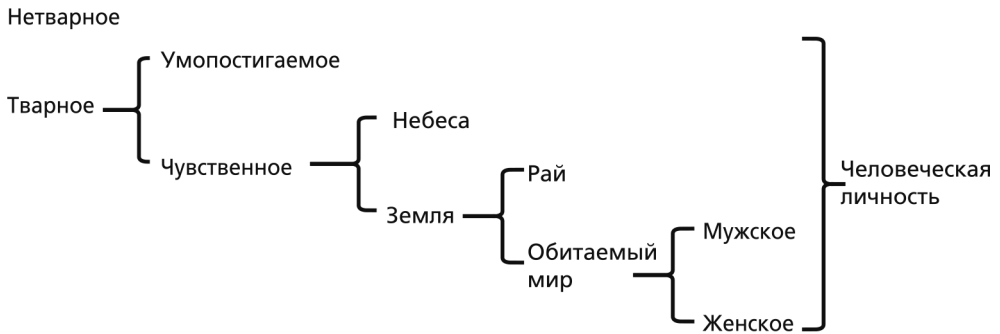
Смысл упоминания о сопричастии [Богу. — А. Н.] в этом контексте состоит не в том, чтобы ставить вопросы [о пределах такого сопричастия], а привлечь внимание к типу понимания, достигаемому сопричастием Богу через *logoi*. Так же как мы можем понять Св. Писание, только если позволим ему поставить под вопрос никчемность наших идей и узость наших желаний, так и *logoi* космоса мы сможем понять, только если откажемся от любой попытки с нашей стороны понимать мир как материал для использования человеком и будем стараться видеть его как выразителя Божественного Логоса. Концепция *logoi* творения у преп. Максима есть не просто способ выражения имманентности Божественной воли, но является также и средством для поиска способа человеческого понимания этой воли, как она выражена в творении, способа понимания, требующего аскетической непредывзятости и активности.

## Разделение в природе

Представление о разделении в природе тоже является традиционной темой. Его корни можно найти у Платона, разделявшего мир мысли и мир чувств. Но наиболее значительным предшественником преп. Максима был св. Григорий Нисский, один из так называемых Каппадокийских отцов, живший в конце IV века. Для св. Григория наиболее фундаментальным разделением в реальности является разделение между нетварным и тварным, то есть между Богом — Благословенной Троицей, единственным нетварным, и всем тварным порядком, созданным из ничего. Признание этого глубокой пропасти между Богом и творением приводит к парадоксу: с одной стороны, оно подчеркивает полную трансцендентность Бога, но с другой стороны, оно означает, что изнутри тварного порядка ничто не является более близким к, или более далеким от Бога в силу самой конституции тварного. Как было сказано другим каппадокийцем св. Григорием Богословом, самый возвышенный архангел (используя метафизический язык) не ближе к Богу, чем любой камень: Бог бесконечно превосходит всех тварей<sup>10</sup>. Более непосредственно это означает, что человеческая личность, составленная из души и тела, не состоит из одной части (души), которая ближе к Богу, и другой части (тела), удаленной от Него. Человеческая личность, как душа, так и тело, одинаково близка и далека от Бога на бытийном уровне. Но для человеческих существ открыт другой уровень бытия, определяемый тем способом, каким мы существуем (иногда называемый преп. Максимом «модусом существования»), результатом того, как мы прожили свою жизнь и какие совершили поступки. В конечном итоге это уровень глубины или поверхностности нашей любви. В любви мы можем приблизиться к Богу, с помощью любви (а точнее, нашей нехватки любви) мы можем осознать нашу удаленность от Бога, являющуюся следствием грехопадения. Но преп. Максим, как и многие мыслители, видит

<sup>10</sup> Григорий Богослов. Слово 28.3. / Григорий Богослов. Собрание творений в 2 т. Т. 1. М.; Минск: АСТ Харвест, 2000. С. 478–479.

в любви соединяющую силу: она сводит сущие воедино, иногда насильственным и властным способом, а иногда целительным и примирительным способом. Именно в этом контексте преп. Максим развивает идею разделений в природе. Они получают свое графическое представление (соответствующее их описанию в отрывке из *Ambigua* 41):



Все эти разделения содержатся внутри человеческой личности, включая даже, в некотором смысле, разделение между нетварным и тварным, исходя из того, что обожение [как моральное преодоление этого разделения на уровне нравственности, а не природы. — *Примеч. перев.*] является предопределением человека. Преп. Максим выражает это следующим образом: человек есть тот, «кто естественно обладает по причине своего нахождения посередине между всякими противоположностями благодаря свойствам своих частей, сообразных всем противоположностям, всякой способностью к соединению... По этой-то причине человек вводится последним в число сущих, словно некое естественное связующее звено, посредствующее различными своими частями между всеми вообще противоположностями, и приводящее в себе воедино то, что по естеству отстоит друг от друга на большое расстояние»<sup>11</sup>.

Преп. Максим продолжает показывать, как человеческая личность может объять все эти разделения в своем природном состоянии. Результатом оказывается картина духовной жизни, в которой каждая стадия соответствует преодолению одного за другим этих разделений. Однако эта работа человека по посредничеству между разделениями оказалась несостоявшейся вследствие грехопадения, и преп. Максим показывает, как через Жизнь, Смерть и Воскресение Воплощенного Слова посредническая задача человека была воспроизведена, сделав снова возможной космическую функцию жизни в аскетической борьбе и созерцании. Интересно отметить, что эти разделения не преодолены с помощью посредничества, но объединены или превзойдены. Разделения остаются, но всего лишь как свидетельство природного многообразия в сотворенном порядке, и они не столько разделяют, сколько соотносят. Однако поскольку в падшем космосе, то есть мире, как мы его знаем, примирение, достигнутое Христом, не было воспринято, эти разделения остаются безднами разъединения и непонимания. Первое из них, которое мы встречаем, является разделением между полами, часто испытываемое как главная ошибка во всей линии человеческих взаимоотношений. Последнее же из этих разделений, то есть между нетварным и тварным, именуется преп. Максимом невежеством (в конечном итоге «неведением», в котором Бог познаваем только способом, превышающим способности интеллекта). Это последнее разделение часто просто соответствует пережи-

<sup>11</sup> Преп. Максим Исповедник. *Ambigua* 41 [PG 91: 1305B-C]. Перевод архимандрита Нектария: О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 278.

ванию богопокинутасти вселенной<sup>12</sup>. Когда же человечество исполнит свою посредническую роль, оно само приведет весь тварной порядок к единству с нетварным бытием Божества, то есть совершит его обожение.

Обожение, или *theosis*, о котором мы уже упоминали, является ключевым термином в богословии преп. Максима<sup>13</sup>. Кратко, оно означает способ, каким нетварный Бог призван через человека разделить с космосом все его божественные свойства, за исключением свойства быть нетварным. Что касается самого понятия божества, к обожению лучше всего подходить *апофатически*, то есть через отрицание того, что оно не означает. Это понятие выражает *неограниченные* возможности человеческого, и космического, сопричастия божественному с целью достичь открытой прозрачности человечества и всего тварного по отношению к Божественной воле и присутствию. В частности, он настаивает на том, что конечной целью космоса является то, что присуще самому божественному акту творения. Следствием этого является такое богословское понимание тварного бытия, не ограниченного рассмотрением Божественной замысла по отношению к падшему и расколотому космосу, которое смотрит за пределы этого, в сторону конечного преобразования космоса к состоянию, каким он был задуман с самого начала, преобразования, в котором, согласно словам св. апостола Павла, Бог будет «всем во всем» (I Кор. 15:28; ср. Еф. 1:23)<sup>14</sup>. Этот момент является самым важным здесь: а именно, что цель обожения не ограничивается человеком, но является судьбой всего космоса<sup>15</sup>. Разделения в природе, сформулированные преп. Максимом, могут показаться нам причудливыми, но его идея, что внутри многообразия, присущего тварному порядку, имеются разделения (которые, если их преодолеть, могут выразить богатство и красоту тварного порядка, либо, в противоположность этому, привести к бездне непонимания, мраку и боли), кажется мне уместной и по сей день.

## Выводы

То, что я пытался показать в моем представлении космического видения преп. Максима, это то, что его учение о *logoi* выражает не только сокровенную вовлеченность Бога в дела космоса, но также центральную роль человечества как микрокосма в двух аспектах: во-первых, отражая космос в самом себе и, во-вторых, выполняя свою центральную роль, будучи способным интерпретировать космос. Какую долю из этого представления мы можем, в XXI столетии, по-прежнему *осмыслять*? Я говорю «осмыслять», ибо, как мне кажется, речь идет не столько о принятии определенных идей, сколько об определенном образе мышления. Следует напомнить, как мы заметили в начале, что преп. Максим выражает свое космическое видение с помощью идей, заимствованных у его современников, как христиан, так и не христиан, даже если он интерпретирует эти идеи способом, далеко выходящим за пределы мысли его современников. Для преп. Максима и его современников космос представлялся имеющим центр на Земле (большинство из них считало последнюю сферой; идея «плоской земли», хотя и разделялась некоторыми византийскими христианами, особенно Козьмой Индикопловом [плавающим в Индию], в общем не принималась в интеллектуальных кругах), окруженной планетами с цикличе-

<sup>12</sup> Преп. Максим Исповедник. *Ambigua* 41 [PG 91: 1305A]. Перевод архимандрита Нектария, с. 277–278. (Из слов этого отрывка «...хотя Бог по благодати сотворил блестящую гармонию всего сущего, но из самого этого еще не делается ясным, кто и каков Он есть...» следует, что присутствие Бога во вселенной отнюдь не очевидно, то есть последняя переживается как лишенная Его благодати о оставленная им. — Примеч. переводчика.)

<sup>13</sup> См. недавнюю трактовку доктрины обожения у преп. Максима в книге: *Larchet J.-C. La Divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1996.

<sup>14</sup> Это можно выразить как то, что дуга грехопадение–искупление (доминировавшая в Западном богословии) подчинена в богословии православного Востока дуге творение–обожение.

<sup>15</sup> См., например: Преп. Максим Исповедник. *Ambigua* 10 [PG 91: 1165D].

скими движениями вокруг нее, представленными сферами, а космос в целом замыкался сферой неподвижных звезд. Космос также не был очень старым: оценки разнятся, но преп. Максим вероятно считал, что он был сотворен где-то 6 тысяч лет назад по отношению к его эпохе. И с тех пор практически все время в этом космосе было все — от человека до земляного червя, и от звезд до камней.

Помещать человека в центр такого космоса и даже рассматривать его как посредника между противоположными полюсами космоса считалось достаточно естественным. Если мы хотим сохранить что-нибудь из видения преп. Максима в контексте того, что мы знаем о вселенной сейчас, то нам следует хорошо поразмыслить. Вселенная в нашем представлении необозримо велика, как в пространстве, так и во времени. Соответственно, присутствие человека в космосе кажется мимолетным и несущественным. Мы живем на планете, в общем-то ничем не отличающейся от звезды, в одной галактике среди множества других, и мы присутствовали во вселенной только в течение невообразимо краткого промежутка времени на фоне временного масштаба существования вселенной<sup>16</sup>.

Одним из первых в западной истории, кто осознал значимость последнего, был Блез Паскаль. Я нахожу в его ответе на такое понимание незначительности положения человека в космосе начало способа, каким можно переосмыслить кое-что из видения преп. Максима. «Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie» («Меня ужасает вечное безмолвие этих бесконечных пространств!»)<sup>17</sup>. Что это за ужас? Филипп Сейе в примечании к этому отрывку указывает на параллель с блж. Августином (толкование на Псалом 145: «Вы взираете на небеса, и ужасаетесь, вы думаете о всей земле и дрожите») и на более длинную трактовку этой темы немного ранее в том же разделе у Паскаля, и приходит, как мне кажется, к единственно возможному заключению: это есть ужас или трепет от величины космоса, но не внутренний признак ослабевающей веры. Бесконечность вселенной, явленная наукой (хотя буквально это не бесконечность, как думал Паскаль, а лишь нечто невообразимо большое) определенно углубляет наше чувство удивления, по сравнению с тем, что чувствовали наши предки, когда они обозревали их достаточно уютную вселенную. Это чувство бесконечности лишь укрепляет ту характеристику мышления греческих отцов, столь привлекательную в прошлом веке, а именно его акцент на апофатизме, то есть на молчаливом отрицании наших понятий перед лицом невыразимо-го величия Бога.

Последующие шаги Паскаля кажутся мне еще более значительными. Мы дрожим перед необозримостью вселенной, в контрасте с которой наша человечность кажется незначительной. «Человек — всего лишь тростник, слабейшее из творений природы, но он — тростник мыслящий. Чтобы его уничтожить, вовсе не нужно, чтобы на него ополчилась вся вселенная: довольно дуновения ветра, капли воды. Но пусть бы даже его уничтожила вселенная, — человек все равно возвышеннее своей погубительницы, ибо сознает, что расстается с жизнью, и что он слабее вселенной, а она ничего не сознает»<sup>18</sup>. Это как раз то, что о. Думитру Станилоэ имел в виду в том отрывке, с которого мы начали: вместо того, чтобы думать о человеке как о микрокосме, было бы более просвещенным думать о вселенной как о «макроантропосе», ибо человек может что-то понять о космосе, в то время как космос ни-

<sup>16</sup> Согласно современным космологическим данным, возраст вселенной (отсчитываемый от так называемого Большого взрыва) составляет 13,7–13,8 миллиардов лет. Возраст современного человечества, если его отождествлять с *Homo Sapiens*, составляет порядка 40–50 тысяч лет. Легко сообразить, что человек разумный присутствует в самом конце эволюционной истории вселенной, продолжительность которого составляет приблизительно одну двадцатипятилетнюю от последнего миллиарда времени жизни всей вселенной. — *Примеч. переводчика.*

<sup>17</sup> *Pascal B. Pensées / ed. Philippe Sellier. Paris: Mercure de France, 1976, § 233. P. 134. (Русский перевод: Паскаль Б. Мысли, 264. СПб.: Азбука, 1999. С. 39).*

<sup>18</sup> *Паскаль Б. Мысли, 264. СПб.: Азбука, 1999. С. 93.*

чего не понимает о человеке. В своем размышлении о *roseau pensant* Паскаль писал: «Наше достоинство — не в овладении пространством, а в умении здраво мыслить. Я ничего не приобретаю, сколько бы ни приобрел земель: с помощью пространства вселенная охватывает и поглощает меня как некую точку; с помощью мысли я охватываю всю вселенную»<sup>19</sup>.

Мышление — *logos* и есть именно то, что определяет положение человечества в космосе, не центральное физическое положение. Мне кажется, что рассуждения Паскаля здесь оказываются схожими с современными идеями об антропном принципе<sup>20</sup>. И мне также кажется, что мы можем пойти еще дальше в этих рассуждениях. Преп. Максим видит смысл вселенной приходящим от *logoi*, с помощью которых тварные существа сопричастуют Богу. Наука видит вселенную движимой законами, которым человек может придать математическое выражение. Но несмотря на всю безличную объективность математики, только человек может знать и понимать вселенную. То же кажется верным по отношению к противоположному масштабу мироздания, а именно, что в основе структуры всех человеческих существ лежит ДНК. Снова, только для человеческого разума эти сложные коды могут нести какой-либо смысл, несмотря на склонность некоторых к антропоморфизму и разговору об «эгоистичном гене»<sup>21</sup>.

Все это указывает на то, что видение преп. Максима может быть переосмыслено в терминах современной науки. Но зачем это нужно? Зачем пытаться переосмыслить такие древние типы мысли? Кратко я бы ответил так. В течение последних нескольких столетий наука необозримо расширила наше понимание развития космоса, истории жизни на этой планете и деталей строения живых существ. Но при всем при этом было потеряно ощущение целого, взаимоотношения между огромным и очень малым, техническим и тем, что придает ему смысл. Монумент этой утраченной связанности можно найти в такой работе, как *Anatomy of Melancholy* («Анатомия меланхолии») Роберта Бёртона, где все еще был сохранен древний смысл согласованности всего сущего, от звезд до человеческого юмора. Именно эта потеря, как подозревают многие, стоит за привлекательностью сонма современных модных течений, от религий Нью Эйдж, возрождения язычества, альтернативной медицины и даже экологического тревоги: все это является свидетельством утраты чувства связи и согласия. Видение преп. Максима содержит как уверенность в разуме, так и ощущение согласованности целого, и оно осуществляется, по крайней мере на одном уровне, через обладание глубоким смыслом того, что подразумевается под разумом или *logos*, не просто искусностью расчетов как средством достижения результата, но как путь обретения смысла, то есть в конечном итоге сопричастие Премудрости Создателя. Более того, видение преп. Максима гораздо больше, чем интеллектуальная теория. В его труде «Мистагогия» (*Mystagogia*), представляющем краткое изложение христианской Евхаристической литургии, сводятся воедино многие идеи, рассмотренные выше. В этом труде целительной силой, исходящей от воплощения и действующей в личной аскезе, придано космическое измерение, не с помощью идей, а через торжество Божественной литургии. Как показывает преп. Максим, этот литургический символизм освещает все, от таинств самого троичного Божества, через прославление космоса, до скрытых глубин человеческой

<sup>19</sup> Паскаль Б. Мысли, 265. С. 93.

<sup>20</sup> Так называемый «Антропный принцип» представляет собой комплекс идей о тонком балансе между фундаментальными силами во вселенной и параметрами ее крупномасштабной структуры, с одной стороны, и фактом существования человека как наблюдателя этой вселенной, с другой.

<sup>21</sup> Здесь содержится неявное указание на идеи известного британского зоолога и апологета атеизма Ричарда Докинза (Richard Dawkins), изложившего в одной из своих книг под названием «The Selfish Gene» («Эгоистичный ген») (Oxford: Oxford University Press, 1989) радикально-редукционистскую точку зрения о том, что сознание человека, как, впрочем, и его мораль, являются биологически (генетически) предопределенными. — Примеч. переводчика.



души. Именно в этом смысле взаимного соприсутствия видение преп. Максима может помочь нам возродиться.

Перевод с английского языка выполнил А. В. Нестерук по изданию: *Andrew Louth. The Vision of Saint Maximos the Confessor // In Whom We Live and Move and Have Our Being. Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World. Eds. Ph. Clayton, A. Peacocke. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004. P. 184–196.*



> альманах

богословие

философия

естествознание

> метапарадигма выпуск 10 > 2016

## **Космос мира и космос Церкви: преп. Максим Исповедник и богословское завершение космологии**

**Алексей Нестерук**

### **Введение**

Преп. Максим Исповедник завершил свою земную жизнь четырнадцать веков назад. Будучи монахом и, как считают сегодня, одним из величайших мыслителей христианского Востока, преп. Максим жил в культурном и социальном окружении, значительно отличавшемся от современного. Будучи знатоком греческой философии, восходящей к дохристианским временам, он, как, впрочем, и отцы Церкви до него, не мог не унаследовать картину физического мира, укорененную в философии Аристотеля и астрономии Птолемея. В астрономии Птолемея физический космос был представлен системой небесных сфер, поддерживающих Луну, пять планет и солнце, вращающихся вокруг их геометрического и онтологического неподвижного центра на Земле. Космос был конечным и замыкался сферой неподвижных звезд, своего рода границей вселенной, за пределами которой лежало некое загадочное «нигде». Невозможно с определенностью сказать, как много сведений из античной астрономии было известно преп. Максиму. Вероятно, он не был озабочен познанием мира *per se*, поскольку, согласно ему, знания о мире имели своим происхождением чувственность, то есть способность познания, низшую по отношению к уму (*nous*), имеющему дело с «истинным» познанием мира, то есть созерцанием предлежащих и формирующих принципов (*logoi*), соотносящихся с Богом как Творцом этого мира. В свете этой идеи о космосе не играли большой роли в учении преп. Максима по сравнению с языческими философами. Соответственно, когда такие термины как «космология», «космос», «космическое видение», «космическая литургия», «христоцентрическая космология» и др. (которые отражают общий «космический пафос» или «космическое измерение» греческой патристики и Православного богословия в целом) привлекаются для ха-

рактические мысли преп. Максима и анализа его сочинений, они определенно имеют другой смысл как по сравнению с тем, о чем идет речь в дохристианской греческой философии, так и тем более с тем, о чем рассуждает современная космология. Гипотетически можно предположить, что преп. Максим испытывал интерес к сюжету соединения античной греческой космологии (с ее небесными сферами) и библейского повествования о сотворении мира и его устройстве, в котором нет никакого упоминания о сферичности мира и его геометрическом центре на Земле. Однако никаких прямых ссылок на попытки подобного соединения найти не удается. В отличие от своих предшественников свт. Василия Великого и Григория Нисского, преп. Максим не оставил нам в наследие своего собственного «Шестоднева». В нем преобладал чисто философский интерес к миру, и поэтому он не пытался соединить совершенство сферических движений небесных существ в греческой астрономии с библейским учением о происхождении мира в отдаленном, но конечном прошлом. Необходимо добавить, что представление о конечности пространственных измерений тварного мира, следующее из космологии Птолемея, было дополнено представлением о конечной длительности мира, следующим из библейского учения о творении. Для преп. Максима возраст вселенной, по-видимому, исчислялся несколькими тысячами лет с момента, когда она была сотворена. Интересно, что подобная, так сказать, космографическая конечность мира была присуща его мысли не только вследствие того, что преп. Максим следовал астрономическим идеям и библейской традиции. Для преп. Максима как философа пространство и время были конечными на эпистемологических основаниях, как выражение конечности и ограниченности мира вообще. Например, временной порядок вещей присущ всем конечным вещам в тварном мире: «...и временной характеристике подлежит [все], как всяко во времени сущее, поскольку все, что после Бога обладает бытием, не обладает им просто, но неким образом. И посему все оно не изначально. Ибо все, к чему каким-либо образом приложимо слово “как”, даже если оно и существует [теперь], но [некогда] не существовало»<sup>1</sup>. Другими словами, вселенная не может быть бесконечной в пространстве и времени, поскольку она была сотворена из ничего, так что ее гипотетическая бесконечность противоречила бы ее тварной природе. В этом смысле такие семантические конструкции как бесконечное пространство и бесконечное время противоречивы, ибо они являют собой смешение того, что предполагается нетварным (бесконечным), и тварного (как данного в условиях ограниченной пространственности и ограниченного движения, то есть временности). Время и пространство (а также место), согласно преп. Максиму, не могут существовать друг без друга: у них общий исток случайной фактичности, «лежащий» в их инаковости<sup>2</sup>. Современная космология с легкостью согласилась бы с неразделимостью пространства и времени, сославшись на общую теорию относительности. Однако в то время как пространство и время в физике являются реляционными по отношению к тварной материи, у преп. Максима эта реляционность имеет другой характер и связана с общими условиями сотворенного как того, что бытийствует в условиях некой паузы между исходной «каузальностью» по отношению к внемировому основанию и осуществлением мира в конце времен. В этом смысле пространство и время являются не только формами конечности мира, но также и условиями Божественного присутствия в мире.

Современная космология согласилась бы с тем, что касается конечного прошлого вселенной, однако та же космология утверждает, что в будущем вселенная будет

<sup>1</sup> Преп. Максим Исповедник. *Ambigua* 10 [PG 91: 1180 C-D]. Русский перевод архимандрита Нектария здесь и далее приводится по изданию: *Преподобный Максим Исповедник. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы)*. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 158.

<sup>2</sup> См. *Tollefsen T. T. The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford University Press, 2008. P. 110–115; *Urs von Balthasar H. Cosmic Liturgy. The Universe according to Maximus the Confessor*. San Francisco: Ignatius Press, 2003. P. 137–142.

неопределенно долго и ускоренно расширяться. Что касается пространства, видимая часть вселенной ограничена в силу физических возможностей наблюдения, а не вследствие каких-то философских допущений<sup>3</sup>. Является ли вселенная пространственно конечной за пределами светового конуса прошлого, остается открытым вопросом, решение которого на данном этапе развития науки зависит от теоретических предположений. Несмотря на то, что теоретически вселенная может быть геометрически бесконечной, положение преп. Максима Исповедника о ее конечности остается в силе, если речь идет об ее *эпистемологической конечности*, которая следует из того, что вселенная тварна, то есть ее существование является обусловленным по отношению к Творцу.

Из того, что мы обсудили, отнюдь не следует, что мысль преп. Максима неуместна в современных космологических дискуссиях. Как раз наоборот: смысл термина «космология», столь часто употребляемого в академических исследованиях творчества преподобного, должен быть тщательно прояснен. Космология у преп. Максима по своему внутреннему смыслу соотносится либо с тварным миром как целым, с его онтологической структурой, либо же ассоциируется с «актом» сотворения мира из ничего, представленным изнутри этого мира в сжатой, закодированной в определенных смыслах форме. Космология преп. Максима реалистична, ибо она не вникает в условия самой возможности конституирования этого мира. С современной философской точки зрения космология базируется на предпосылке *веры* в те реальности, которые полагаются как онтологические сущности. Доступ к постижению вселенной гарантируется просто принятием факта жизни как той насыщающей данности (Божественный образ в человеке), сомнение в которой невозможно. Другими словами, реалистический взгляд на антропологию соотносится с реалистической трактовкой космологии. Антропология имитирует и отражает космологические базовые различия в тварном мире и, тем самым, узаконивает саму возможность познания вселенной. Именно через богословскую антропологию в космологические рассмотрения входит собственно христианское измерение и, наоборот, христианское учение приобретает космологический смысл. Однако все стороны такой «богословской космологии» могут быть соотнесены с физической космологией только в ограниченной мере. Тогда становится понятным, что задача обсуждения наследия преп. Максима Исповедника в контексте современной космологии предполагает уровень исследования, в котором его мысли и современные взгляды на природу вселенной приводятся к «общему знаменателю» через человека, понимаемого не столько как незначительное физическое образование в актуально бесконечном космическом пространстве, а как такое *качественное* образование тварного мира, которое реализует функцию раскрытия и манифестации вселенной в силу дарованного ему Божественного образа.

Для материалистически настроенных ученых-космологов любые параллели между физической космологией и патристическим взглядом на вселенную могут показаться бессмыслицей. Можно ожидать скептический, даже нигилистический вопрос: какова цель обращения к наследию преп. Максима Исповедника через века истории в контексте диалога между богословием и наукой, если его восприятие реальности вселенной было абсолютно другим? Соответственно, если современный научный дискурс вовлекается в дебаты с экклезиологическим богословием, которое, по сути, осуществляет критическую функцию по отношению к этому дискурсу,

<sup>3</sup> В силу конечности скорости распространения физических сигналов то, что мы наблюдаем в физической вселенной, ограничено так называемым световым конусом прошлого, который состоит из всех световых сигналов, пришедших к нам из прошлого. Поскольку современная оценка возраста вселенной составляет немного менее 14 млрд лет, то пространственная область, принципиально доступная наблюдению, составляет приблизительно 14 млрд световых лет. Однако в силу того, что вселенная расширяется, те отдаленные в прошлом объекты, сигналы от которых мы сейчас принимаем, отделились за прошедшие миллиарды лет так сильно от нас, что по сути, то, что мы видим в прошлом вселенной, соответствует, как показывают расчеты, 46 млрд световых лет в настоящем.

не может ли смысл научного исследования быть тем самым искажен, а, следовательно, и сами дебаты лишаться какого-либо смысла? Возможная реакция на подобное возражение могла бы состоять в том, что исследование и осмысление творчества преп. Максима в XXI веке не является изучением фактов и моделей физической реальности (что собственно и не было его целью). Скорее это является изучением и обучением способам мысли преп. Максима в контексте его опыта Божественного. Прот. Г. Флоровский призывал к тому, что изучение отцов Церкви должно стать в первую очередь «освоением их ума», обучением размышлению о мире через призму веры в Бога, чтобы узреть, что этот мир укоренен в Божественном<sup>4</sup>. Иначе, как видеть реальность мира в его сокровенной связи с Творцом, как подойти к видению жизни во вселенной в ее Богом-данной целостности и сопричастии Тому, Кто является конечным основанием самой возможности существования вселенной. Понимаемая в этом ракурсе, мысль преп. Максима Исповедника интересна не с точки зрения физики, а с точки зрения понимания человечества в Божественном образе и его центральной роли в раскрытии смысла и явленности вселенной. Видение вселенной преп. Максимом позволяет нам отразить атаки внешних впечатлений и избежать прельщения эстетическими факторами научных теорий, чтобы сохранить человеческое достоинство, любой ценой предохранить человечество от превращения «прекрасной вселенной» в космическую пыль, или, как это было выражено Г. Марселем в 1-й половине XX века, «не быть раздавленным под грудой астрономических фактов»<sup>5</sup>.

Подведение современных научных форм мысли под специфику богословского (патристического) мышления может быть охарактеризовано как установка *богословской преданности* (или богословского обязательства) в диалоге между христианством и космологией. Современное научное видение мира обрекает человека на то, что Н. Бердяев называл рабством у природы, то есть на его единичность маленькой порции материального состава вселенной<sup>6</sup>. В этом смысле всякая физика имманентна и монистична: она приковывает нас к миру и его необходимости, проистекающим из физических законов. Она пренебрегает теми измерениями личностного существования, которые не поддаются описанию в феноменальности объектов. Ценность мысли преп. Максима состоит как раз в обратном: преп. Максим дает пример, как *трансцендировать*, то есть преодолеть рамки такой феноменальности. При этом трансцендирование не предполагает физического преодоления вселенной, ее оставления ради трансцендентного, внемирового Бога. Трансцендирование означает сохранение нашего различия со вселенной внутри ее, удержание личности и Божественного образа даже в тех условиях, когда наука позиционирует человека во вселенной как «бесприютную, виртуально-существующую пыль». Трансцендировать означает обладать способностью (ограниченной необходимостью телесности во вселенной) удерживать возможность сопричастия с Истоком и Подателем жизни в этой вселенной. В этом смысле космическое видение преп. Максима Исповедника не является устаревшим или устаревающим, потому что оно преподает нам урок, как усилить и укрепить веру в Бога посредством изучения вселенной.

<sup>4</sup> С конца 30-х гг. XX века Флоровский ратовал за развитие нового синтеза в богословии, который он называл «неопатристическим», считая, что именно он и должен стать основной задачей Православного богословия. Это предполагало восстановление, как он говорил, утраченного святоотеческого ума, как определенной жизненной установки сознания и духовной ориентации, выраженной в свое время в греческой патристике, ставшей непреходящей категорией христианского существования. См. далее о неопатристическом синтезе Флоровского: *Nesteruk A. The Universe as Communion. Towards a Neo-Patristic Synthesis of Theology and Science. London: T&T Clark, 2008. P. 11–14; Уильямс Дж. Неопатристический синтез Георгия Флоровского // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / Под ред. Э. Блэйн. М.: Издательская группа «Прогресс»-«Культура», 1995. С. 307–366.*

<sup>5</sup> Ср.: *Марсель Г. Опыт конкретной философии. М.: Республика, 2004. С. 17.*

<sup>6</sup> Современная космология утверждает, что то вещество, из которого состоят тела людей, составляет только 4% материи, наполняющей вселенную. Остальные 96% не только недоступны физическому описанию, но вообще не взаимодействуют с теми формами вещества, которые необходимы для существования жизни. В этом смысле человек единичен отнюдь не всей вселенной, а лишь ее очень незначительной части.

Такое отношение к миру соответствует феноменологической установке сознания по отношению к предмету космологии, а именно, обращению ее смысла: космология более не интерпретируется только как наука о внешних физических реальностях, а ее концептуальные и лингвистические средства трактуются как эксплицирующие познавательные структуры человека, то есть формы раскрытия и манифестации реальности самого смысла существования человека<sup>7</sup>. Именно как составляющая поиска человеком смысла своего существования, космология вносит вклад в раскрытие смысла личностности как такого состояния бытия, которое радикально отличается от всех не-ипостасных сущностей, описываемых в физической космологии. Именно через это вечное раскрытие смысла личностности Божественная Личность проявляет Себя в сотворенном Ею мире.

Прежде чем мы подойдем к центральным темам этой статьи, необходимо прояснить один богословский момент, связанный с представлением о так называемых «кожаных ризах», то есть состоянии человека после библейски понимаемого грехопадения<sup>8</sup>. Если до этого момента богословская преданность могла быть мыслима как некое расширение философского видения мира касательно его основания и возможности познания, апелляция к богословски понимаемому грехопадению развеивает иллюзию возможности нейтральности науки по отношению к богословию. Установка веры, происходящая из интерпретации Священного Писания и Предания, как выявляющих и открывающих Божественный Промысел в отношении человека и мира, помещают научную деятельность в контекст истории спасения и преобразования вселенной. Антропологизм космологии, как человеческой деятельности, следует из того, что последняя понимается как часть истории спасения человека, то есть истории отношений между человеком и Богом. В такой перспективе история космоса становится частью истории человека вопреки привычному представлению о том, что человеческая история является следствием космической эволюции. С точки зрения космологии, ориентированной на представление вселенной как объекта, подобное видение космической истории является субъективным и не научным. Однако с позиции философской феноменологии подобная точка зрения обосновывается тем, что конституирование вселенной, ее феноменализация, производится человеческим субъектом из исходного жизненного мира. Здесь наличие экзистенциальный мотив, а именно первичность факта жизни и сознания, не подвергаемая вопрошанию с точки зрения логического или темпорального предшествования. Христианство дополняет и завершает экзистенциализм в том, что оно соотносит факт первичности жизни человека и его сознания с их тварностью, то есть происхождением в Боге, в даре жизни в Его образе.

Утверждение о включенности космической истории в историю спасения является решающим аспектом богословской преданности, ибо здесь предполагается не только то, что человек является микрокосмом, то есть единоприродным с видимой вселенной, но и то, что он на данном этапе истории спасения определяет судьбу вселенной. В подобном утверждении можно усмотреть и геоцентризм, связанный с Землей как местом, где творится история, и духовный антропоцентризм. Легко понять, что этот антропоцентризм подразумевает взгляд на человека не только в значении природного существа, подчиненного необходимости физико-биологического порядка, но как на *личность*, то есть как ипостасное существование, изнутри которого только и можно говорить о существовании вселенной как артикулиро-

<sup>7</sup> Этот тезис был подробно раскрыт в моей статье: *Nesteruk A. V. Cosmology at the Crossroads of Natural and Human Sciences: is Demarcation Possible? // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences. Part. 1, vol. 4, n. 4, 2011, p. 560–76, Part 2, vol. 4, n. 5, 2011, p. 644–66.* См. также мою книгу: *The Sense of the Universe. Philosophical explication of theological commitment in cosmology.* Minneapolis: Fortress Press, 2015, ch. 2.

<sup>8</sup> Подробно о богословии «кожаных риз» см., например, в книге: *Nellas P. Deification in Christ.* New York: St Vladimir's Seminary Press, 1997. P. 23–104.

ванной реальности. Когда богословы говорят о человеке как «ипостаси вселенной»<sup>9</sup>, они указывают на первообраз человеческой личности во Христе — воплотившимся Логосе, в ипостаси которого существует и вся вселенная и сам человек. В этом смысле геоцентризм и антропоцентризм космологии, видимой через призму Богословской преданности, означают ее христоцентризм, ибо именно на Земле произошла встреча Божественного и человеческого, нетварного и тварного, и именно поэтому Земля духовно центральна как место, из которого происходит манифестация и раскрытие смысла тварной вселенной. Обратим также внимание на то, что христоцентричность космологии придает определенное обоснование самой возможности познания вселенной как целого. Действительно, только образ Христа, воплотившегося в человеческой плоти в отдельно взятой точке пространства, не оставившего своего места одесную Отца и, тем самым, присутствовавшего ипостасно во всех точках им же творимой вселенной, дает нам историческое свидетельство такого видения вселенной, в котором ее разделенные и дистанцированные объекты в то же время составляют единство по отношению к Тому, Кем и через Кого они сотворены. Можно говорить о «теогенной однородности» вселенной, как «находящейся на одинаковом отдалении» от творящего Логоса.

Богословие трактует человека, созданного в Божественном образе, как микрокосма и посредника, призванного привести вселенную к ее единству с Богом. Это единство предполагает преодоление разделений (*diairesis*) в тварном мире, имеющих топологический и структурный характер<sup>10</sup>. В отношении современного взгляда на вселенную это означало бы преодоление ее разделенности на причинно-несвязанные области, на безжизненные зоны и формы материи, олицетворяющие смерть. Преображение вселенной предполагало бы преодоление восприятия вселенной через призму «космической бездомности», не-сонастроенности и несоизмеримости с ней. Человек, брошенный во вселенной, обреченный на «космическую неприютность» (то есть произвольность и невыделенность его пространственного положения (в физической космологии это называется космологическим принципом)), может преобразить ее, то есть осмыслить и участвовать в ней лишь в перспективе Боготворящей любви, в которой эта космическая «бездна» станет символом, зовущим человека к бесконечной жизни в Боге. Проблема человека состоит в том, что его космическое предназначение, его изначальный образ, происходящий из Творца, претерпел катастрофическое изменение в результате метаисторического события, которое богословие именует грехопадением.

Не обсуждая деталей богословия грехопадения, для нас важно понять, что же означает с точки зрения познания вселенной то, что мы видим ее глазами и умом, искаженными по сравнению с тем, что было заложено в Божественном образе. Где богословие видит ту границу в познании, которая отделяет наше видение вселенной от того, что было присуще Логосу-Христу как ее создателю и устройтелю? Богословие определяет состояние человека после грехопадения в терминах так называемых «кожаных риз». Часто кожаные ризы сравнивают с телесностью как таковой. Однако речь идет не столько о телесности, сколько об определенном состоянии, модуле воплощенного существования, повлиявшем на исходный Божественный образ в человеке так, что единство человека с Богом, через которое сама вселенная воспринималась как неразделенное «единство всего во всем», было нарушено, и между человеком и миром возникло препятствие, к которому нужно приспособляться и которое нужно изучать. С богословской точки зрения все виды человеческой ак-

<sup>9</sup> Ср.: *Clément O. Le «sens de la terre // Le Christ Terre des Vivants. Essais Théologiques. Spiritualite Orientale, n. 17. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellfontaine, 1976. P. 91.*

<sup>10</sup> Подробный анализ греческого термина *diairesis* (разделение) в контексте учения преп. Максима Исповедника можно найти в: *Thunberg L. Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Chicago: Open Court, 1995. P. 55–57.* См. также книгу: *Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. М.: ИФРАН, 2007. С. 44.*

тивности, включая исследование и освоение вселенной, соответствуют состоянию человека после грехопадения. Соответственно смысл реальности и нашего места в ней устанавливается на основе тех искаженных познавательных способностей, которые и определяют состояние человека после грехопадения. Богословие утверждает, что это состояние отличается от того, которое было задумано Богом о человеке с самого начала. В соответствии с учением Церкви, до грехопадения существовало единство между человеком и вселенной, согласно которому вселенной было предназначено следовать за человеком до «конца». Этот путь вселенной был систематически описан преп. Максимом Исповедником в 41-й главе его «Амбигв» как преодоление разделений (*diairesis*) в тварном мире. Отпадение человека от Бога повлекло за собой отклонение природы от пути следования за человеком, обособив природу в себе, замкнув все ее изменения на себя, сделав природу изолированным сгустком слепых сил, лишенной целесообразности (*telos*) в ее развитии и обреченной на бесполезность. Кратко можно сказать, что развитие природы и всей вселенной оказалось лишенным духовного направления, природа перестала быть очеловечиваемой и преображаемой. Место человека во вселенной не изменилось, но изменилось отношение с тварной реальностью и, как результат, чувствование и понимание тварной вселенной, ее смысл и значение по отношению к тому призванию человека, которое было вручено ему Богом и которое он не выполнил. Характерным для современного состояния человека является то, что сам процесс изучения внешнего мира является прямым следствием состояния грехопадения как необходимости адаптации и биологического выживания<sup>11</sup>. При этом в человеке архетипически остается желание постичь смысл своего существования во вселенной. Согласно преп. Максиму Исповеднику, необходимость обучения и исследования мира является следом от исходной, но потерянной, «премудрости» человека. Процесс изучения природы является результатом препятствия, возникшего между Богом и человеком, и которое, чтобы быть преодоленным, должно быть изучено. При этом процесс исследования природы рассматривался Максимом Исповедником как потеря главенства человека по отношению ко всему творению<sup>12</sup>. Это привело человека к тому, что он видит вселенную в образе своего морального упадка, то есть артикуляция и конституирование мира происходят в образе грехопадения. Как пишет Оливье Клеман, «... онтологический нарциссизм ... буквально распыляет человека в творении, творение в человеке (“прах ты, и в прах возвратишься” (*Быт.* 3:19)), замещая тайну единства в многообразии сгустками видимости, индивидуальными и коллективными иллюзиями. Воображаемые миры индивидуумов и групп пересекаются, никогда не совпадая в передаваемой из поколения в поколение иллюзии, извращающей мир. Человек уже не видит подлинный мир таким, каким его создал Бог во славе своей, ибо творение нам больше не раскрывается в контексте Творца. Он видит вселенную по образу своего собственного падения, от строит мир по своему образу»<sup>13</sup>.

С богословской точки зрения вся деятельность человека, связанная с науками, по сути выражает смысл того, что подразумевается в представлении о «кожаных ризах». Можно сказать по-другому: если кто-то захочет дать определение состоянию в «кожаных ризах», достаточно просто указать на то, что сама научная деятельность и содержание научных теорий эксплицируют это представление. Но отсюда вытека-

<sup>11</sup> В этой связи С. Булгаков в свое время охарактеризовал науку как разновидность хозяйства (икономии), на которую человек обречен в силу своего состояния: «Человек стоит в хозяйственной позе по отношению к природе, с рабочим инструментом в одной руке, с пламенеющим светочем знания в другой. Он должен бороться за свою жизнь, т. е. вести хозяйство. Наука родится тоже в этой борьбе, есть ее орудие и порождение» (*Булгаков С. Н. Философия хозяйства. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 182*). «Наука есть атрибут человека, его орудие, которое он создает для тех или иных задач. Наука насквозь антропологична, и насколько трудовая актуальность и хозяйственность есть основной нерв человеческой истории, то наука и хозяйственна и прагматична» (Там же. С. 188).

<sup>12</sup> *Ambigua* 45 [PG 91: 1353C-1356A].

<sup>13</sup> *Clément O. Le «sens de la terre»*. P. 102.



ет важный вывод: видение мира человеческим сознанием, одетым в «кожаные ризы», является ограниченным самим этим фактом. Существует естественный предел в таком познании, означающий, что наше видение вселенной ограничено тем «моментом» в прошлом, за пределы которого наше сознание не может проникнуть просто вследствие того, что оно функционирует в условиях ограничений кожаными ризами. Другими словами, при освоении мира сознание человека находит свой собственный предел, границу и то сокрытое основание его самого, которое оно не может эксплицировать, то есть ответить на вопрос о его собственной фактичности. Это сознание проектирует этот предел на мир, исследуя последний в разных науках. Цитируя О. Клемана: «Открытия геологии и палеонтологии неизбежно останавливаются перед воротами Рая, потому что последний представляет собой иное состояние бытия»<sup>14</sup>. Но то же самое можно сказать и о космологии: в ней существует абсолютный предел рассуждений о том, что касается ее удаленного прошлого. Идея Большого взрыва представляет собой не только методологический предел в познании человеком вселенной, она представляет собой предел в понимании происхождения нынешнего состояния сознания человека как такового, то есть тайну фактичности этого сознания. Космология Большого взрыва приводит сознание к «воротам Рая» в том смысле, что это самое сознание понимает, что оно укоренено в чем-то, что оно не может эксплицировать, но архетипическая память об этом «что-то» в нем сохранилась. «Позитивная недоверность» науки как раз и заключается в том, что она функционирует в условиях грехопадения, «так как она включена в вызванное им состояние космоса, неотделима от временных, пространственных и материальных условий, появившихся в результате разрушения райского состояния»<sup>15</sup>. Именно присутствие материальных референтов, подверженных изменению во времени и пространстве, и порождает «недоверность» научного знания как относящегося к этому веку, веку, который сохранил в себе лишь отпечатки от «века будущего», который лежит в основании видимости бытия вселенной. Эволюция вселенной, описываемая космологией в духовном плане, представляет собой процесс объективации, протяженный распад единства «всего во всем», распад между первым Адамом как всеобщим Человеком, включающим все «человечество», и вселенной. Большой взрыв в таком видении превращается в космологический символ грехопадения: цикла физико-биологического существования, в который человек был ввергнут в результате своего отступничества. При всем при этом след исходного Божественного образа остался хотя бы в том, что человек может критически осмыслить самое значение теорий Большого взрыва.

Не следует думать при этом, что упоминание о кожаных ризах является своего рода уничтожением человеческого состояния. Богословие учит, что они были дарованы человеку после грехопадения не только для физического выживания, но для восстановления и обновления утерянных и искаженных граней, сопутствующих сотворению человека в «Божественном образе», которые не были разрушены и не исчезли полностью из человеческого состояния. Бог не лишил человека разума как инструмента, благодаря которому человек возвышен над всем творением и благодаря которому через эмпирическое и теоретическое освоение внешней реальности, через знание и научные практики, мир был оформлен в образе упорядоченного космоса. Однако наиболее важной и конструктивной стороной назначения кожаных риз в человеческом состоянии является присущий человеку поиск постоянного блага и основания этого мира (в изменяющихся и преходящих условиях), то есть способность выходить за рамки мира, духовно сопротивляясь любым попыткам мировой действительности «раздавить» человека, то есть представить его песчинкой в мировом океане. Речь идет о том, чтобы сохранить не только отличие от всего остально-

<sup>14</sup> Clément O. Le «sens de la terre». P. 106.

<sup>15</sup> Ibid.

го тварного мира, но и упрочить свое центральное положение в творении через архетипическую память своего изначального единства и сопричастия Божественному.

В свете сказанного, богословская преданность позволяет взглянуть на космологические теории, относящиеся к физической реальности, вовлеченной в постоянный поток и распад, как на элементы нестабильности и беспорядка, которые вызывают тревогу и отчаяние в человеческих сердцах, одетых в кожаные ризы. Эта тревога и отчаяние влекут человека к его архетипическому состоянию, то есть к тому, что за его пределами здесь и сейчас, то есть, как бы это ни выглядело парадоксально с точки зрения времени, к тому, что принадлежит Царству будущего века. Именно через обращение «пути Адама» через вопрошание о смысле творения как процессе, направленном в будущее, предназначение человека по соотнесению вселенной с ее Творцом может быть осуществлено. Богословская преданность делает определенным то, что смысл космологии может быть раскрыт, только если ее исследование проходит путь «позитивного» использования «кожаных риз», то есть восстановления скрытого импульса, оставшегося в человеке с момента его сотворения «в образе». Этот момент образует неизбежную экзистенциальную и богословскую преданность в любых формах диалога между наукой и христианством.

Из рассмотренного выше вытекает еще один довод в пользу того, почему обсуждение космологии в свете учения преп. Максима Исповедника является уместным. Если посмотреть на космологические теории глазами преп. Максима, то их смысл становится явленным не через их отношение к физическим реалиям (вовлеченным в постоянное изменение и распад и являющим собой элементы нестабильности и беспорядка), вызывающим в человеческих сердцах, одетых в «кожаные ризы», чувство тревоги и отчаяния. Именно эти тревоги и отчаяние вызывают такое духовное движение в человеке, через которое он узревает за границами видимой вселенной то, что, парадоксально с временной точки зрения, указывает на Царство будущего века. Именно через обращение «пути Адама» посредством духовного, направленного в будущее, усмотрения смысла сотворения, задача соотнесения вселенной со своим Творцом может быть осуществлена.

Таким образом, существует только один богословский способ соотнесения идей преп. Максима и современной космологии. Используя этот способ, мы помещаем себя в условия «позитивного» использования «кожаных риз», восстанавливая начальный импульс, оставшийся скрытым, но незримо действующим в человеке, сотворенном в Божественном образе. Но тогда мотивом вовлечения современной космологии в контекст мысли преп. Максима Исповедника становится использование этой самой космологии как средства для восстановления утраченного «образа», и тем самым восхождения к Богу, продолжая ту работу по преодолению разделений в тварном мире (которые артикулируется космологией), которая была выполнена Христом и которую еще предстоит завершить человеку. При этом сама научная космология, если воспользоваться мыслью С. Булгакова, становится «трудовым восстановлением идеального космоса как организма идей или идеальных закономерностей, гармонично сочетающих космические силы или формирующих первоматерию и первоэнергию, “праматерь” бытия»<sup>16</sup>. В этом процессе «наука проникает через кору и толщу хаос-космоса к идеальному космосу, космосу-Софии»<sup>17</sup>; космология может быть интерпретирована как «орудие оживления мира, победы и самоутверждения жизни»<sup>18</sup>. Преобразование вселенной во «всеорганизм человечества», неограниченное воплощение человечества в космосе в процессе его познания, как раз и соответствует тому, что преп. Максим неявно характеризовал термином «макро-

<sup>16</sup> Булгаков С. Н. Философия хозяйства. С. 211.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Там же. С. 192.

антропос»: мир был сотворен для того, чтобы стать очеловеченным, а не для того, чтобы человек ассимилировал в мир или природу.

## **Creatio ex nihilo у преп. Максима Исповедника и современная космология**

Одним из центральных моментов христианского учения является сотворение мира Богом из ничего. Предшественники преп. Максима свт. Василий Великий и блж. Августин выражали это учение по-разному. Свт. Василий Великий в своих «Беседах на Шестоднев» проводит различие между сотворением умопостигаемого мира (в котором нет ни течения времени, ни пространственной протяженности), и сотворением видимой вселенной и вместе с ней «преемство времени, всегда поспешающее и протекающее, и нигде не прерывающее своего течения»<sup>19</sup>. Свт. Василий указывает на то, что значение библейского выражения «В начале сотворил Бог небо и землю» следует понимать как «начало времени», а именно, что Бог сотворил видимый мир вместе со временем, и это было началом видимого мира. Чтобы выразить вневременное состояние «начала мира» и удалить всякую причинность в череде времени, свт. Василий утверждает, что «начало есть нечто, не состоящее из частей и не протяженное... начало времени еще не время, и даже и не самая-самая часть времени»<sup>20</sup>. Блж. Августин в «Исповеди» напрямую обращается к проблеме происхождения времени, пользуясь вполне современным языком и, подобно свт. Василию, утверждая, что не на небе же, конечно, и не на земле создавал Бог небо и землю, «и не во вселенной создал Ты вселенную, ибо не было ей, где возникнуть, до того как возникло, где ей быть»<sup>21</sup>. Последняя фраза — это естественный богословский ответ на любую космологию с предсуществующим временем. Если мы беремся рассуждать о сотворении вселенной из ничего в космологии, это означает, что мы не можем использовать для этого космологические модели, в которых видимая вселенная возникает из некоей «большой» невидимой вселенной, предсуществующей по отношению к видимой. Сходным со свт. Василием образом блж. Августин утверждает, что вселенная была создана Богом не во времени, но вместе со временем<sup>22</sup>. Блж. Августин считал, что сотворение вселенной вместе со временем было единственным последовательным выражением христианской веры в creatio ex nihilo. Nihilo не может быть чем-то; оно не может обладать какими-либо свойствами тварных вещей. В частности, «оно» не может иметь атрибутов пространства и времени; «оно», скорее, должно быть абсолютным философским ничто.

Преп. Максим Исповедник, идя по стопам своих предшественников, повторяет, что мир был сотворен из ничего по Божественному волеизлиянию и благодати, Его Премудростью и Логосом, и что тварность мира предполагает его не-вечность и, следовательно, начало во времени. Однако, несмотря на то, что это начало времени может быть понято только изнутри уже сотворенного мира, преп. Максим усиливает этот момент, указывая на трудность, которая может возникнуть. Цитируем отрывок из «Глав о любви», 4.3: «Будучи от вечности Творцом, Бог, по беспредельной Благодати Своей, творит посредством единосущного Слова и Духа, когда хочет». Это общее утверждение о сотворении мира, которое не вызывает никаких вопросов, ибо является предметом религиозной веры. Но далее преп. Мак-

<sup>19</sup> Свт. Василий Великий. (In Hexaemeron). «Беседы на Шестоднев». Беседа 1. М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1999. С. 62.

<sup>20</sup> Там же. С. 64.

<sup>21</sup> Августин Аврелий. Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского. Кн. XI. Гл. 5. М.: Ренессанс, 1991. С. 286.

<sup>22</sup> Aurelius Augustinus. De civitate Dei 11,6.

сим предвидит возможный вопрос о деталях этого творения, в отношении которого он заранее хочет исключить любую полемику: «И не спрашивай: “Почему Он сейчас сотворил, будучи всегда Благим?”» Его аргумент таков: «Ибо я говорю тебе, что неисповедимая Премудрость беспредельной Сущности неподвластна человеческому ведению». В следующем фрагменте (4.5) преп. Максим усиливает этот момент, разделяя при этом вопрос о причине сотворения мира и вопрос о «когда» этого сотворения: «Исследуй, по какой причине Бог сотворил, ибо это есть ведение. Но не исследуй, каким образом и почему Он *недавно* [сотворил], ибо это неподвластно твоему уму» (курсив наш. — А. Н.). Интересно то, что преп. богословски разделяет причину сотворения мира, которую можно постичь через ведение, и конкретный аспект творения, его, если так можно выразиться, имманентный «возраст», являющийся случайным параметром тварного, конкретика которого не может быть постигнута. Попытка созерцать конкретную фактичность «возраста» тварного мира сравнивается преп. Максимом с «необузданным созерцанием», которое «может низвергнуть с кручи». Такое богословское разделение возможности вопрошания о «причине» фактической случайности тварного мира, с одной стороны, и о случайной фактичности одного из его имманентных параметров («возраста») указывает на то, что эти два вопроса задаются в двух разных установках сознания. Ответ на вопрос о причине мира дается высшей способностью ведения, укрепленной в вере в Творца мира и целесообразности творения, проистекающего из обещания спасения как миру, так и человеку. Мир выступает здесь в переизбытке своей данности в интуиции, так что любой образ мира является не более чем усеченным иносказанием о тайне жизни и существования вообще, а также их конечном смысле. Вопрос же о «возрасте» тварного мира предполагает уже нечто другое, а именно представление о мире как об объекте, к которому применимы категории рассудка, приспособленные к постижению только этого мира, а не «внемировой причинности». Другими словами, предостережение воображаемому собеседнику сформулировано в тех категориях последовательности и времени, которые присущи сотворенному миру, так что изнутри них невозможно осмысленно вопрошать о конкретике внемировой причинности как отношения к трансцендентному и бесконечному.

Здесь уместно привести, в дополнение к тому, что было сказано выше со ссылкой на Августина по поводу невозможности вопрошать о моменте сотворения, сравнивая конечное с бесконечным, отрывок из «Комментария на Экклезиаста» свт. Григория Нисского, в котором он рассуждает о том, «что» психологически могло бы означать для человека оказаться на «краю» вселенной, в смысле границы, отделяющей ее тварную суть от того, что ей «предшествовало», то есть нетварного и бесконечно-го: «..наша мысль, совершая путь по пространственному протяжению, как постигнет непространственное естество, всегда чрез разложение времени изведывая, что из находимого его старше? Хотя своею любознательностью протекает она все познаваемое, однако же не находит никакого способа перейти представление вечности, чтобы поставить себя вне, стать выше, и существа прежде всего созерцаемого, и самой вечности. Но, как бы нашедши себя на некоей вершине горы, предположи, что это какая-то скала, гладкая и круглая, внизу по наружности красная, простирающаяся в беспредельную даль, а вверху подъемляющаяся в высоту утесом, который нависшим челом падает в какую-то обширную пропасть. Посему, что естественно терпеть касающемуся краем ноги этого клонящегося в пропасть утеса, и не находящему ни опоры ноге, ни поддержки руке, — это же, по моему мнению, терпит и душа, прошедшая то, что проходимо в протяженном, когда взыскует естества предвечного и непротяженного; не находя, за что взяться, ни места, ни времени, ни меры, ни чего-либо другого сему подобного, к чему доступ возможен для нашего разумения, но повсюду скользя при соприкосновении с неуправляемым, приходит она в кружение и смущение, и снова обращается к сродному, возлюбив такую толь-

ко меру познания о Превышшем, при какой можно убедиться, что Оно есть нечто иное с естеством вещей познаваемых»<sup>23</sup>.

В этом отрывке вершина горы может быть сравнима с краем вселенной в смысле ее начала, а всматривание в пропасть может быть сравнимо с попыткой ощущать то, что «предшествовало» вселенной, то есть с тем, что не имеет измерения и что от вечности. То, что свт. Григорий описывает как «не находя, за что взяться, ни места, ни времени, ни меры, ни чего-либо другого сему подобного, к чему доступ возможен для нашего разумения», соответствует невозможности выйти за пределы вселенной для того, чтобы «посмотреть» на нее со стороны. Как мы увидим ниже, необходимость преодоления «кружения и смущения» и нахождения опоры «за что взяться» приведет к введению в оборот мысленных конструктов предсуществующего пространства. Вопрос о «когда» сотворения приводит человеческое сознание в такое замешательство, что оно вынуждено искать некое твердое основание в представлении объектов, которое априори онтологически несостоятельно и по способу своего функционирования в сознании скорее указывает на психологические и эпистемологические мотивации этого сознания. Действительно, в последнем предложении из цитированного выше отрывка свт. Григорий описывает ситуацию, аналогичную насыщенному феномену, когда структуры субъективности в их неспособности понять и конституировать то, на что направлен их взор, сами становятся конституированными (душа испытывает кружение и смущение, в конечном итоге возвращаясь к тому, что она может постичь как вещь, и на этом удовлетвориться). Сознание испытывает затруднение, констатируя свою собственную несостоятельность, что касается его претензий на понимание фактичности тварного, в частности, его «начала». Оно вынуждено смириться с его собственной ограниченностью, посредством которой оно само конституируется, приспособляясь к области уже сотворенного в условиях пространства и времени.

Возвращаясь к основной линии нашего обсуждения, попытаемся разобраться в том, о чем же идет речь у преп. Максима, если интерпретировать его предостережение о постановке вопроса о «когда» сотворения в терминах современной космологии.

Во-первых, речь идет о возрасте мира. Действительно, если сотворение мира произошло несколько тысяч лет назад, измеренных тварным временем, почему возраст мира таков, как он есть? Другими словами, можем ли мы вопрошать о природе случайной фактичности возраста мира изнутри этого мира? Максим дает ответ — «нет, не можем»: «Ибо я говорю тебе, что неисповедима Премудрость беспредельной Сущности неподвластна человеческому ведению»<sup>24</sup>. Невозможно выйти за пределы тварного и изыскивать основание его фактичности, ибо невозможно знать Божественные воления и намерения; сотворение остается Божественной тайной, соотносящейся с Божественным промыслом. В последней реплике преп. Максима прослеживаются известные апофатические мотивы, связанные с непознаваемостью Творца. Несомненно, можно было бы ограничиться способом разрешения обсуждаемой преп. Максимом трудности, предложенным блж. Августином: до того, как мир был создан, никакие изначальные сущности, такие как всеохватывающее пространство-время, не могли существовать<sup>25</sup>. Но это лишило бы вопрос преп. Максима его богословской остроты.

<sup>23</sup> Свт. Григорий Нисский. Точное толкование еkkлeзиаста Соломона (In Ecclesiasten homiliae). Беседа 7 / Св. Григорий Нисский. Творения. Ч. 2. М.: Типография В. Готье, 1861. С. 330–331 [PG 44: 728D-732D].

<sup>24</sup> Преп. Максим Исповедник. Главы о любви (Cap. de charitate) 4.3. / Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты. Перевод А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1993. С. 134.

<sup>25</sup> Здесь интересно вспомнить о том, что Августин по сути был озабочен тем же вопросом, что и преп. Максим. В «Исповеди» он от имени анонимного собеседника задавал вопрос о том, почему творение не вечно: «если вечной была воля Бога творить, почему не вечно Его творение?» (Confessiones XI, 10) [Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского. Кн. XI. Гл. 10. М.: Ренессанс, 1991. С. 289]. То, что этот вопрос эквивалентен вопросу преп. Максима о том, почему творение сейчас, а не позже, можно осознать, обратившись к другому тексту блж. Августина в «О граде Божием», в ко-

Во-вторых, если внимательно присмотреться к структуре вопроса, который преп. Максим предвосхищает и на который пытается отреагировать, нетрудно увидеть, что в самой формулировке вопроса уже содержится скрытая возможность трактовать возникновение нашего мира как бы в некоем предлежащем «пространстве-времени» (безотносительно к тому, каков его онтологический статус), изнутри которого можно было бы «взглянуть» на это возникновение «извне» и задать вопрос о специфике того или другого «момента», «когда» это сотворение произошло в некоем предсуществующем тварном контексте. Тогда вопрос преп. Максима получает другую интерпретацию, позволяющую прояснить статус некоторых космологических моделей. Действительно, вопрос о том, почему сотворение мира произошло «недавно» (несколько тысяч лет назад по исчислению преп. Максима), а не раньше и не позже, подразумевает нечто большее, чем просто возраст мира. Последний, если так можно выразиться, является имманентным аспектом проблемы. Но можно усмотреть и «трансцендентный» аспект той же проблемы, если допустить возможность позиционировать сотворение-возникновение как событие, то есть как то, что случилось в ряду некой «каузальности», внешней по отношению к нашей физической вселенной. Богословская сомнительность такой логики видна не только в силу данного блж. Августином аргумента, но главным образом в силу того, что любой акт вопрошания о сотворении нашей вселенной и ее возрасте, а тем самым и вопрос, сформулированный преп. Максимом, поставлен в условиях уже сотворенного, то есть в логике уже свершившегося, из которого нельзя выйти как из фактически данного, а, тем самым, невозможность позиционировать себя вне вселенной. Соответственно, любой предполагаемый выход за пределы сотворенного имеет чисто умозрительный и гипотетический характер, предполагающий естественную установку сознания, изнутри которой на нашу вселенную можно как бы посмотреть «извне» (однако ясно, что то, на что будет «посмотрено», само оказывается сконструированной умопостигаемой сущностью). Реакция преп. Максима на гипотетический вопрос о возрасте вселенной как раз и может в определенном смысле являться реакцией на неправомочность естественной установки сознания по отношению к нашей вселенной как наличному тварному. Поскольку начало нашего мира и его тварная темпоральность могут быть осознаны только изнутри мира, это начало является конституированным изнутри мира. Никакое конституирование и объективизация начала мира невозможны в строгом смысле извне мира, ибо «внемировое» является не «объектом», а скорее условием самой возможности мира, как данного в своих манифестациях человеку и артикулированного человеком. Именно в этом смысле можно утверждать, что начало мира, как философская проблема, указывает на предел человеческих возможностей в понимании фактичности мира: фактич-

тором он отвечает на возможный вопрос о том, почему первое создание человека произошло не раньше. На вопрос «почему человек не сотворен ранее в неисчислимы и бесконечные времена, а создан так поздно, что по свидетельству Священных Писаний, прошло менее шести тысяч лет с того времени, как он начал существовать», Августин реагирует ссылкой на то, что любой конечный промежуток тварного времени, будь то 6 тыс. или 6 млн лет, является несоизмеримым с вечностью Божественного, а тем самым вопрос о том, почему сейчас, то есть поздно, а не раньше, не имеет смысла с точки зрения вечности. Августин сводит этот вопрос к проблеме случайной фактичности сотворения человека вообще: «Поэтому о чем мы теперь, по истечении пяти с лишним тысяч лет, спрашиваем, о том с любопытством могут спрашивать и потомки через шестьсот тысяч лет, если на столько времени продлится жизнь смертных людей... Мог, наконец и сам первый человек или на другой день после своего создания, или в тот же день спрашивать, почему он не был создан ранее. Но если бы он был создан и ранее, этот спор о начале временных вещей имел бы те же самые основания и прежде, и теперь, и впоследствии» (De civitate Dei XII, 12) [О граде Божием. Кн. XII. Гл. 12. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. С. 256]. Приведенный аргумент блж. Августина интересен в современном контексте тем, что он эксплицирует проблему феноменологической сокрытости как акта рождения (или зачатия) человека, так и акта сотворения мира в целом. Августин указывает, что их сокрытость связана с несоизмеримостью конечного и ограниченного тварного с одной стороны и того онтологически иного основания, которое можно охарактеризовать как безначальное начало, как то незапамятное, без которого нет временного восприятия в этом мире и которое тем не менее ускользает от каких-либо определений в понятиях этого мира. По сути, поскольку концепция творения исключает причинное основание мира, сотворение мира и человека являются случайными событиями, в отношении которых вопрос об их «раньше» или «позже» не имеет смысла. Аналогия между феноменологической закрытостью сотворения вселенной и рождения человека более подробно обсуждается в моей книге: *The Sense of the Universe*, ch. 5. P. 305–347. Предварительные наброски к этой аналогии можно найти в другой моей статье: *От непознаваемости вселенной к телеологии человеческого духа // Научное и богословское осмысление предельных вопросов: космология, творение, эсхатология*. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2009. С. 101–121.

ность мира артикулируется по отношению к его инаковости, указывающей разуму на его ограниченность и предел в познании бытия.

Ситуация с неопределенностью, относящейся к вопросу «когда?» в отношении сотворения мира, артикулированная преп. Максимом, может быть легко проиллюстрирована в контексте физической космологии. Проблема, сформулированная Максимом, если ее выразить формально, сводится к тому, что физика не в силах понять начальные условия для тех динамических законов, согласно которым вещество, пространство и время вселенной развиваются. Космология не знает природы этих начальных условий и, соответственно, она не знает, *почему* возраст наблюдаемой вселенной 13,7–8 млрд лет (этот возраст является космологической константой). Этот возраст онтологически случаен, и никакие ссылки на антропный принцип, который ограничивает возраст вселенной для того, чтобы она была наблюдаемой, не достигают цели, ибо сама наблюдаемость вселенной тоже является случайным фактом. Дихотомия между законами эволюции вселенной и начальными условиями, которые предопределяют специфический результат действия этих законов (например, конкретный астрономический дисплей объектов во вселенной), приобретают уникальные черты в космологии. Поскольку о природе начальных условий можно рассуждать только изнутри вселенной, экстраполируя назад в прошлое свойства наблюдаемой вселенной, достигнутое «знание» о начальных условиях не говорит ничего об «истинной природе» этих начальных условий, как если бы существовали специальные физические законы, ответственные за эти условия, не похожие на законы динамики, управляющие нашей вселенной, и отделенные от нас в далеком прошлом<sup>26</sup>. В этом смысле предостережение преп. Максима о том, что не следует задавать вопрос, почему Бог *сейчас* сотворил, равнозначно тому, что не следует задавать о происхождении начальных условий мира. Они даны, они специальные, и в этом состоит промысел Божий. Человек не может постичь и тем более контролировать начальные условия мира.

Поскольку космологи не удовлетворены таким богословским и философским вердиктом в отношении проблемы начальных условий, они продолжают попытки сформулировать эти начальные условия. Но понимая, что сделать это в отношении самого пространства-времени непросто, ибо для этого нужна некая предшествующая «внемировая» пространственность и темпоральность, они изобретают простую модель «сотворения» материи во вселенной (не пространства и времени) из изначального состояния с нулевой энергией (прообраза «ничего»), но в предсуществующем пространстве-времени. Условие исходной нулевой энергии становится в этом случае своего рода «мета-законом», предопределяющим все будущие состояния вселенной. Такая модель была предложена Эдвардом Трайном<sup>27</sup> и позднее прокомментирована Кристофером Айшемом с философской точки зрения<sup>28</sup>. Основная черта этой модели состоит в том, что вселенная возникает в результате флуктуации физического вакуума (состояние квантовой материи, в которой значение всех наблюдаемых параметров частиц, включая их полную энергию, равны нулю) в *предсуществующем* пространстве и времени. Геометрически наблюдаемое расширение вселенной можно представить как световой конус будущего с произвольным положением его вершины в предсуществующем пространстве и времени. Именно эта произвольность, или случайность «места» и «момента» возникновения видимой вселенной в предсуществующем пространстве-времени и составляет философское

<sup>26</sup> Пример такого закона можно усмотреть в известной гипотезе о нулевой кривизне Вейля в космологической сингулярности, предложенной Роджером Пенроузом в работе: Penrose R. Singularities and Time-Asymmetry // General Relativity, (Eds.) S. W. Hawking and W. Israel. Cambridge University Press, 1979. P. 581–638.

<sup>27</sup> См.: Tryon E. Is the Universe a Vacuum Fluctuation? // Modern Cosmology and Philosophy / ed. J. Leslie. New York: Prometheus Books, 1998. P. 222–225.

<sup>28</sup> Isham C. Creation of the Universe as a Quantum Process // Physics, Philosophy and Theology / ed. R. J. Russell et al. Vatican: Vatican Observatory/Berkeley, CA: Center of Theology and Natural Sciences, 1988. P. 313–331.

затруднение, аналогичное тому, на которое указывал преп. Максим. Однако это затруднение все же другое: невозможно определить и обосновать, почему вселенная возникла в определенной точке предсуществующего пространства и времени. Речь идет не о возрасте вселенной, отсчитываемом по внутренней шкале возникшей вселенной, а о ее «возрасте» с точки зрения предсуществующего времени: самопроизвольное возникновение вселенной может произойти где угодно и в любой момент времени. (Это означает, что в разных местах предсуществующего пространства-времени могло возникнуть множество разных вселенных; таким образом, космология сталкивается с проблемой взаимного влияния разных вселенных.)

Вопрос «почему вселенная была сотворена сейчас, а не раньше или позже», приобретает другой смысл с позиции внешнего времени. Если временное измерение метрически бесконечно, то «момент» возникновения вселенной является абсолютно произвольным, а тем самым вопрос о «раньше» или «позже» может быть поставлен только в отношении группы вселенных. Но поскольку вселенные не наблюдаемы извне, такой вопрос по-прежнему остается лишь логической абстракцией в естественной установке сознания без надежды на его разрешение<sup>29</sup>.

Логическое затруднение с моделями с предсуществующим пространством и временем связано с неспособностью установить момент времени, то есть «когда» возникла вселенная, выйдя в мышлении за пределы самой вселенной, в воображаемое предсуществующее «до». Мы можем спорить об абсолютном начале времени в пределах видимой вселенной, прослеживая ее расширение назад во времени, но это никогда не позволит нам научно утверждать о существовании или несуществовании предсуществующего времени, «до» того, как возникла наша вселенная. Эта ситуация была описана Кантом в его первой космологической антиномии как логическая напряженность между *Тезисом* о том, что мир имеет начало во времени, а также ограничен в пространстве, и *Антитезисом*, что мир не имеет начала во времени и неограничен в пространстве; он безграничен в том, что касается и времени, и пространства<sup>30</sup>.

В соответствии с современными взглядами, тезис соответствует точке зрения о том, что вселенная уникальна, и что «большой взрыв» является абсолютным началом вселенной, а также времени и пространства. Нет никаких разумных доводов относительно существования чего-либо вне нашей вселенной «до» большого взрыва; последний является абсолютным началом бытия. Любая попытка рассуждать о «вне» и «до» по отношению к вселенной в духе философии Канта приведет к отходу разума от эмпирического причинного ряда, соответствующего видимой вселенной, к ряду умопостигаемых реальностей, имеющих другой онтологический смысл по сравнению с наблюдаемой вселенной.

Антитезис соответствует модели вселенной с предсуществующим временем и пространством, где видимая вселенная является одной конкретной реализацией потенциально бесконечного количества вселенных, соответствующих разным на-

<sup>29</sup> Нетрудно осознать, что такая модель не имеет ничего общего с сотворением из ничего в богословском смысле, так как подразумевает, что фоновое пространство, время, мета-закон и квантовый вакуум предсуществуют. Логично говорить о возникновении видимой материальной вселенной во времени, а не о творении из ничего. Интересно также отметить, что первые «научные» идеи о возникновении вселенной в предсуществующем пространстве и времени были предложены Ньютоном, который намеревался примирить между собой библейский рассказ о творении, где мир имеет начало, со своим мнением о том, что время не имеет ни начала, ни конца. Ньютон утверждал, что видимая вселенная была приведена Богом к бытию в прошлом, которое отделено от нас ограниченным временем, но это произошло в пределах абсолютного и бесконечного пространства и времени. Эрнан Макмиллин указывает, что позиция Ньютона была отходом от средневековых последователей Аристотеля, которые не были склонны отделять сотворение материи и времени (*McMullin E. Is Philosophy Relevant to Cosmology? // Modern Cosmology and Philosophy / ed. J. Leslie. New York: Prometheus Books, 1998. P. 44*). С нашей стороны можно лишь добавить, что сотворение материи в модели Ньютона также фундаментально отлично и от взглядов Максима Исповедника, для которого время и пространство были неразделимыми элементами тварного мира (см.: *von Balthasar. Cosmic Liturgy. P. 139*).

<sup>30</sup> Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 268–269 (А 426–427/ В454–455).



чальным условиям в разные моменты предсуществующего времени. Из-за невозможности установить момент возникновения нашей вселенной в предсуществующем времени и, следовательно, сделать этот момент отличным от других таких же моментов, невозможно с уверенностью заявить, что вне нашей видимой вселенной нет пространства и времени и других вселенных. Поскольку вселенные могли возникнуть в любой момент предсуществующего времени, потенциально могло пройти бесконечное предсуществующее время до того, как возникла наша видимая вселенная.

На антиномию, возникающую в космологии с предсуществующим пространством и временем, можно посмотреть с другой стороны, без какой-либо ссылки на пространство и время, что приблизит нас еще больше к осознанию глубины предвосхищающей мысли преп. Максима. Например, тезис может быть интерпретирован как утверждение о том, что видимая вселенная уникальна и конечна, что касается пространства и времени (возраста) этой вселенной, в то время как антитезис как утверждение, что видимая вселенная является одним конкретным экземпляром большого ансамбля вселенных с различными граничными (начальными) условиями (различие проистекает из той же логики, что вселенные могут возникать спонтанно в разных точках предсуществующего пространства-времени). Однако здесь речь идет не о предсуществующем физическом пространстве-времени, а об абстрактном пространстве возможностей, то есть возможных начальных (граничных) условий для разных вселенных. Многообразие различных граничных условий соответствует логической множественности типа платоновских идей, так что антиномическая природа в отношении утверждений об уникальности или посредственности начальных условий, соответствующих нашей вселенной, становится проясненной, ибо онтологический статус того, о чем идет речь в тезисе и антитезисе, оказывается принципиально различным. В то время как в отношении нашей вселенной мы можем осуществить соответствие с эмпирической реальностью, предположение об ансамбле вселенных, которое невозможно проверить эмпирически, требует установления интеллектуального принципа их существования и непротиворечивости. Смысл антиномического затруднения оказывается проясненным просто в силу того, что тезис и антитезис сформулированы в отношении реальностей с различным онтологическим статусом. Если мы экстраполируем подобный ход мысли на проблемы, обсуждаемые преп. Максимом Исповедником, то полемический вопрос, сформулированный им в «Главах о любви», 4.3, должен быть переформулирован таким образом, чтобы временной аспект специфики сотворения мира был заменен аспектом «выбора» этого конкретного мира из ансамбля многих потенциально возможных миров, а именно: «Почему Бог произвел выбор и сотворил именно этот мир (по летоисчислению которого прошло несколько тысяч лет), а не другой (по летоисчислению которого могло бы пройти, например, сто тысяч лет?)». Ответ преп. Максима был бы тем же, что и ранее: мы не можем судить о Божественной премудрости в отношении этого и поэтому не должны подобный вопрос задавать. Отсюда нетривиальным образом следует, что нам по-видимому нет нужды вообще вопрошать о возможных мирах с отличными начальными условиями, ибо дай нам Бог понять смысл нашего мира<sup>31</sup>.

Любая попытка представить тварную вселенную как объект (то есть «посмотреть» на нее со стороны) приводит разум с неизбежностью к расширению концепции реальности, которая теперь включает умопостигаемые сущности, по-прежнему недоступные эмпирической верификации (и, тем самым, сотериологически пустые).

<sup>31</sup> В связи с этим будет уместно процитировать В. Лосского: «Тайны Божественного домостроительства совершаются на земле, и вот почему Библия приковывает наше внимание к земле». Она запрещает нам рассеиваться в беспредельных космических мирах и хочет освободить нас от узурпации падших ангелов и соединить с одним Богом. «В нашем падшем состоянии мы фактически не можем определить места нашей вселенной среди беспредельных миров» (Лосский В. Н. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 234-235).

При этом вопрос о сотворении вселенной, естественно, не решается, а переформулируется на уровне двойственной структуры тварного мира, как состоящего из мира вещей видимых (эмпирических) и невидимых (умопостигаемых). Возникновение видимого мира, нашей вселенной, в такой схеме вещей просто соответствует случайному выбору нашего мира из многообразия умопостигаемых миров, при этом механизм этого выбора остается непроясненным. Поскольку основание случайной фактичности области умопостигаемых форм, по предположению лежащей «в основании» нашего мира, также непостижимо, дальнейший регресс в обосновании в сторону умопостигаемых реальностей следующего порядка представляется философски неоправданным и по сути бессмысленным. В связи с этим нет нужды аргументировать то, что модели с предсуществующим пространством и временем вряд ли имеют что-либо общее с сотворением мира из ничего в богословском смысле, ибо пространство, время, мета-закон и квантовый вакуум предполагаются предсуществующими «объектами». Именно поэтому максимум, на что такие модели в феноменальности объектов могут претендовать, так это на разговор о *возникновении материальной вселенной во времени*.

Поскольку возможный ответ преп. Максима на вопрос о том, почему Бог в своем выборе сотворил именно этот мир, а не другой, был бы тем, что мы не можем судить о Божественной премудрости в отношении этого и поэтому подобный вопрос не следует задавать вообще, сама стратегия подобного вопрошания о фактичности мира должна быть изменена.

## Происхождение вселенной и *logoi* творения

В *Ambigua* 7 преп. Максим утверждает, что в Боге «неподвижно водружены все логосы, по которым и познает Он, как о Нем говорится, все прежде бытия его, ибо все, по самой истине вещей, существует в Нем и у Него, хотя бы все это — и существующее, и имеющее существовать — не вместе с логосами или со знанием Бога о нем приводилось в бытие, но каждое в приличествующее для него время, по мудрости Создателя должным образом согласно своему логосу было созидаемо, и актуально воспринимало бы сообразное себе самому бытие»<sup>32</sup>.

Преп. Максим проводит различие между тем, что «вещи» познаются Богом через их логосы, и тем, являются ли эти «вещи» реально существующими. Знание Богом «вещей» не влечет с необходимостью того, что эти вещи сотворены. Здесь подразумевается своего рода онтологическая несоизмеримость между «вещами», познанными Богом, и теми из них, которые были сотворены. Если применить эту мысль по отношению к вселенной в целом, то можно предположить, что знание Богом вселенной как той, которая может быть сотворена лишь *потенциально*, не влечет с необходимостью ее *актуального* сотворения. Имеется разрыв в необходимости связи между первым и вторым, проистекающий, согласно преп. Максиму, из Божественной премудрости и воли, в соответствии с которой не только вещи тварного мира появляются в надлежащее им время, но и мир вообще приводится к существованию. Слова преп. Максима, относящиеся к Премудрости Творца, что касается «определенности» надлежащего момента сотворения, могут быть, как философское предположение, применены к «определенности выбора» мира как такового, то есть, используя современную космологическую фразеологию, выбора мира с граничными (начальными) условиями, которые в своем развитии приводят к наблюдаемой нами вселенной. Тогда возможен вопрос: «Мог ли Бог знать не только этот мир, который он сотворил, но и другие потенциально возможные миры, которые либо вообще не были сотворены, либо же были сотворены в другом *модусе* бытия?». Если

<sup>32</sup> *Ambigua* 7 [PG 91: 1081A]. См. другой перевод А. Шуфрина в: *Преп. Максим Исповедник. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом*. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. С. 261.

ответ на этот вопрос положительный, то можно предположить, что используя Свою Премудрость для создания этого мира, Бог был также мудр, не создавая другие миры, или же сотворяя их в другом *модусе* бытия. Очевидно, что эта Премудрость должна явить Себя в Божественной воле при совершении выбора для действительного сотворения этого мира. Соответственно, все другие миры либо остались не более чем потенциальными возможностями, либо же присутствуют в тварной реальности другим способом, например, как *умопостигаемые* миры с их собственными *логосами*, как миры, которым не предназначено принять телесную (воплощенную) форму, оставаясь образами Божественной премудрости, доступными человеку не через эмпирическое всматривание, а через интеллектуальный поиск и созерцание. В этом смысле сама идея о многообразии возможных «граничных» условий, одно из которых приводит к актуально сотворенному миру, выявляет себя как указатель, архетип (*paradeigmata*) Божественной премудрости, присутствие которой можно обнаружить через созерцание этой вселенной. Если наша экстраполяция мысли преп. Максима корректна, мы с легкостью освобождаемся от неопределенности сотворения (например, в предсуществующем времени), а сама проблема начала мира во времени (например, его возраста) трансформируется в проблему онтологического различия (*diaphora*), *разделения* (*diairesis*) и *отстояния* (*diastema*) между Богом и миром. Эта трансформация позволяет посмотреть на различие между Богом и вселенной, то есть на специфику сотворенного, в терминах определенной *структуры*, а именно различия между миром, имеющим телесное представление, и теми потенциальными мирами, которые такого представления не имеют. Здесь мы подходим к вопросу о базовом онтологическом различии в тварном мире, а именно о базовом различии (*diaphora*), которое интерпретируется в учении преп. Максима как конститутивный элемент *creatio ex nihilo*<sup>33</sup>.

Можно предположить, что конечной целью преп. Максима было предложить логический и философский аргумент, что материальный мир имеет начало во времени, то есть он не вечен и, следовательно, несоизмерим с Богом на основании онтологического различия между преходящими вещами и тем, что, по определению, вечно и неизменно. Сам факт того, что составляющие материального мира подвержены изменению и распаду, является частью обыденного опыта. Вопрос о темпоральности и распаде мира как целого более проблематичен. Все зависит от того, как понимается целостность мира. Если она понимается как некая сумма, состоящая из частей, тогда критерий конечности и тварной темпоральности может быть применен к миру в целом. Однако здесь имеется трудность, хорошо понятая в космологии и состоящая в том, что невозможно говорить о вселенной в целом, как обладающей атрибутами пространства и времени и, следовательно, доступной тому же конституированию, какое применяется к отдельным физическим объектам, то есть о вселенной в целом невозможно говорить как об объекте. Несмотря на это, остается проблема достаточного основания вселенной как целого, ее случайной фактичности. Если вселенная как целое не является вечной (в терминах имманентного времени), она имеет «трансцендентное начало», которое скорее предполагает *логическое* происхождение, или же зависимость от того, что абсолютно необходимо, вечно и неизменно. В этом случае вопрос о «начале мира» становится вопросом о его свободной обусловленности чем-то вне-мировым, то есть обусловленности неким онтологическим другим. Даже если космология объявила бы о том, что мир вечен как развивающийся в имманентном времени, эта вечность как бесконечный временной поток имела бы другой онтологический статус по сравнению с вне-мировой вечностью, понимаемой как абсолютно необходимое бытие.

<sup>33</sup> См. более подробно в: *Thunberg. Microcosm and Mediator*. P. 50–55; см. также: *Петров В. В. Supra*. С. 42–44.

Здесь мы подходим к интересному моменту, связанному с целостностью вселенной. Для преп. Максима целостность вселенной не обладала тем же онтологическим порядком, который присущ частям вселенной («Мистагогия», 1). Во времена Максима, когда невозможно было помыслить о физике, применимой к вселенной как целому, было естественным подозревать, что сами по себе хаотические части тварного порядка приведены к единству неким высшим принципом гармонии и красоты, который и есть Бог. Это было убеждением, например, свт. Афанасия Александрийского (до преп. Максима), а также самого преп. Максима. В наши времена космология представляет целостность вселенной как упорядоченность ее видимой части на основе законов физики, действующих во всей вселенной, включая ее удаленное прошлое. Целостность вселенной понимается как то, что ее части удерживаются вместе силами природы. По-прежнему остается вопрос о происхождении законов природы: некоторые гипотезы приписывают их происхождение граничным условиям вселенной, которые в конечном итоге ответственны за наблюдаемый порядок, но сами по себе недоступны для их эмпирического определения. По сути, это означает, что целостность вселенной соотносится с ее «началом» как «границей», «отделяющей» видимую вселенную от того, что «за ее пределами» в онтологическом смысле, и «определяющей» эту вселенную как обусловленную тем, что «за ее пределами».

Современная космология утверждает тотальность вселенной не как sum total ее частей, а как то отдаленное в прошлом состояние, интерпретируемое как «начало» (то есть космологическая сингулярность или Большой взрыв), из которого вселенная происходит. О целостности вселенной можно с ответственностью рассуждать, только апеллируя к Большому взрыву, ибо только в непосредственной близости к последнему, согласно теории, можно потенциально было бы «иметь доступ» к вселенной в ее целостности. Действительно, видимая часть вселенной образует незначительную часть вселенной как целого, соотносясь с этим целым только через общее происхождение в Большом взрыве. Графически последнее может быть проиллюстрировано с помощью диаграммы, на которой видимая вселенная представлена кривой, имеющей форму луковичи, в то время как остальная часть круга представляет собой вселенную, невидимую для нас (рис. 1):



Рис. 1. Единство вселенной как происходящее из Большого взрыва

Центр этой диаграммы символизирует Большой взрыв, а концентрические окружности вселенную в целом, соответствующую различным моментам космического времени. Единство вселенной для каждого момента времени гарантировано тем, что каждая из точек на окружности (или каждый радиус, представляющий такую точку) происходит из исходного состояния Большого взрыва. Однако человеческий наблюдатель, будучи позиционированным во вселенной случайно, может «иметь доступ» к этой тотальности только в Большом взрыве, то есть в отдаленном прошлом. Таким образом, согласно современной космологии, целостность вселенной в том смысле, как это подразумевалось преп. Максимом (а именно, что эта целостность имеет другой онтологический порядок по сравнению с отдельными вещами вселенной), представлена в сжатом, резюмированном виде в Большом взрыве, который при этом является не более чем ментальным конструктом (то есть умопостигаемой сущностью). Это влечет за собой вывод, что идея целостности вселенной, оставаясь случайной по форме, относит нас к ее инаковости, которая в научной космологии (не в богословии) может означать не обязательно вне-мировое основание вселенной, но онтологически другую (но тварную) реальность, а именно, умопостигаемое единство вселенной, к которому так часто апеллируют космологи-теоретики<sup>34</sup>. В этом смысле, эпистемологически, целостность мира не является физической *per se*, а принадлежит миру умопостигаемых форм. Однако ее можно предположить из наблюдения эмпирических вещей. Вопрос о том, каково происхождение этого умопостигаемого единства вселенной и почему ее возможно детектировать в сознании, может получить определенное разрешение посредством ссылки на преп. Максима, согласно которому принцип единства и целостности вселенной эксплицирует в определенной мере содержание того, что он именуется *логосами* сотворения. Сама же эпистемологическая возможность такой экспликации следует из Божественного образа в человеке, резюмирующего в себе структуру вселенной.

В первую очередь речь идет о *логосах* тварных природных существ, которые формируют принципы и идеи чувственного и умопостигаемого миров. С одной стороны, *логосы* можно трактовать по отношению к миру, ими же и поддерживаемому, с другой стороны, можно созерцать эти *логосы* мистически, уповая в вере на их связь с общим источником — Божественным Логосом. Здесь речь идет только о констатации присутствия логосов; проникновение же в природу *логосов*, их «постижение» осуществляется через «естественное созерцание»<sup>35</sup>, являющееся мистической стороной познания. Тогда весь тварный мир видится как проявление (манифестация) разной интенсивности (напряженности) воплощения Логоса, таинственным образом спрятанного в Божьих *логосах* под оболочкой тварного бытия<sup>36</sup>. *Логосы* во всем многообразии их проявлений имеют сложное отношение как к Божественному (Логосу Божию), так и к конкретным вещам, принадлежащим тварному миру. С одной стороны, согласно преп. Максиму, *логосы* изначально существуют в Боге. С другой, Бог вызвал их к реализации в конкретном творении, чтобы показать присутствие Бога и Логоса в творении. Тогда можно признать, что *логосы* одновременно и трансцендентны по отношению к тварному миру, и имманентны ему. Будучи имманентными, *логосы* выявляют Божественные намерения и принципы в каждом отдельном

<sup>34</sup> Можно упомянуть о двух наиболее характерных моделях, принадлежащих британским физикам Стивену Хокингу и Роджеру Пенроузу. См. соответственно: *Hawking S. A Brief History of Time: From The Big Bang to Black Holes. London: Bantam, 1988; Penrose R. The Emperor's New Mind. Oxford: Oxford University Press, 1989.* Философско-богословский анализ этих моделей в контексте диалога между богословием и наукой проведен в моей книге: *Неструк А. Логос и космос. Богословие, наука и православное предание. М.: ББИ святого ап. Андрея, 2006 (Гл. 4, 5).*

<sup>35</sup> См., например: *Преп. Максим Исповедник. Главы о Любви, 2. 26.* Преп. Максим говорит о созерцании по отношению не только к чувственным (телесным) вещам, но и к умопостигаемым (бестелесным) существам, хотя чаще он применяет термин «созерцание» только в контексте чувственных реалий. Ср. «Главы о любви», 1. 94, 97 (Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1, 1993. С. 96).

<sup>36</sup> *Ambigua, 10. 18 [PG 1129B]* (см. также: *Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 1996. С. 64–71).*

объекте, законе и умопостигаемом образе; они выявляют *экзистенциальную цель* всего: «Реализованные в существовании вещей, они материализуются в тварном мироустройстве»<sup>37</sup>. Реализуясь в существовании вещей, логосы не являются частью тварного мироустройства; другими словами, их «материальные» проявления через чувственные вещи и их умопостигаемые образы не обуславливают их изнутри творения, так как сами они вне тварного, и основы их имманентных проявлений лежат в их трансцендентной укорененности в Божественном Логосе. Здесь, однако, наблюдается некая диалектика: *логосы*, имея своим источником Божественный Логос, не растворяются в этом Логосе — то есть их единство, заключенное в Логосе, не уничтожает их индивидуальности: «логосы, таким образом, не соответствуют ни существу Бога, ни эмпирическим формам существования вещей в тварном мире».

Преп. Максим использует геометрическую аналогию с радиусами круга (известную со времен Прокла, Плотина и Дионисия Ареопагита) для описания отношений между Логосом — центром круга и *логосами* — радиусами, исходящими из центра и заканчивающимися окружностью, которая символизирует тварный мир. Эта аналогия облегчает иллюстрацию двоякой природы *логосов* как реалий одновременно трансцендентных и имманентных. Как радиусы круга, логосы исходят из центра, который символизирует Божественный Логос; в этом смысле они трансцендентны миру. С другой стороны, все радиусы заканчиваются на окружности — то есть тварных вещах; таким образом, *логосы*, направляясь от Логоса в мир, своим имманентным модусом обращены «лицом» к миру. Каждый радиус имеет две крайние точки — начало и конец. В своем «начале» (в Божественном Логосе) *логосы* трансцендентны; в своем «конце» (их проявлении-манифестации в мире) они имманентны. Каждый *логос* в себе самом представляет единство трансцендентного и имманентного по отношению к миру, до конца не принадлежа этому миру; можно утверждать только о *присутствии логосов* в мире и не более, так как *логосы*, будучи нетварными, не разделяют онтологию тварных вещей, видимых и невидимых<sup>38</sup>.

Если теперь вернуться к обсуждению вопроса о целостности вселенной, то космологической диаграмме на рисунке 1 можно дать расширенную интерпретацию, сочетая ее с графическим представлением *логосов* как радиусов круга у преп. Максима Исповедника. Если смотреть изнутри тварной вселенной, принцип единства и целостности вселенной может быть ассоциирован с Большим взрывом как тем незапамятным началом, откуда происходят все последующие состояния физической вселенной. Радиусы на этой диаграмме имеют своим происхождением исходную сингулярность Большого взрыва, а заканчиваются на окружности, обозначающей состояние вселенной в целом в данный момент. Целостность вселенной, представленная на этой диаграмме окружностью, имеет умопостигаемую природу, то есть является конструктом, доступным интеллектуальной интуиции, ибо эмпирически нам доступна на этой окружности лишь одна точка, в которой мы находимся; все остальные точки являются физически ненаблюдаемыми. Другими словами, вселенная как целое является ментальным построением, а ее физическое единство — теоретической гипотезой, которая может быть непротиворечиво применена только к прошлому вселенной, то есть Большому взрыву. С точки зрения наблюдений даже это остается не более чем гипотетической возможностью, ибо вселенная была горячей и непрозрачной до определенного возраста (300–400 тыс. лет после Большого взрыва), так что в настоящую эпоху «эмпирический доступ» к прошлому вселенной

<sup>37</sup> Thunberg L. Man and the Cosmos. The Vision of St. Maximus the Confessor. New York: St Vladimir's Seminary Press, 1985. P. 138.

<sup>38</sup> Мистагогия (*Mystagogy*) 1, (С. 157–158); Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия (*Cap. theologorum*) 2.4 (С. 234); страницы в обоих случаях указаны по изданию *supra*: Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1.

возможен только с помощью экспериментов, осуществленных на основе фундаментальной теории элементарных частиц. *Логос* единства и целостности вселенной может манифестировать себя либо через *причинную* связь видимой вселенной со всем остальным ее содержанием в самом Большом взрыве, либо же посредством *умопостигаемой каузальности* между наблюдаемой сегодня видимой вселенной и полагаемой как существующей тотальностью вселенной (за пределами видимого). Созерцание и рассуждение о вселенной в целом приводит человеческий ум к раздвоению в представлении ее целостности на физическую часть и ее умопостигаемое дополнение, выявляя тем самым то, что преп. Максим Исповедник называл базовым различием в творении (*diaphora*), а именно, различием между областью чувственного и умопостигаемого.

Космология Большого взрыва предсказывает множество причинно-несвязанных областей во вселенной. Такая не-связанность может быть интерпретирована как отсутствие начального порядка во вселенной вследствие того, что вселенная была сотворена из ничего, из «такого ничего», в котором по определению не могло быть никакого принципа порядка. Однако все же имеется один упорядочивающий принцип, который объединяет все причинно-несвязанные области вселенной, а именно то, что все эти части имеют общее происхождение. Принцип этого происхождения, его *логос*, получает свою экспликацию в космологии как «космологический принцип», т. е. принцип номологической, пространственной и субстанциальной однородности вселенной. Этот принцип, будучи иновыражением содержания *логоса* (то есть слова), является эпистемологическим: для того, чтобы вселенная была понимаема и эксплицируема в физических понятиях, она *должна* выглядеть одинаково на больших масштабах, как если бы ее можно было наблюдать из других возможных (но гипотетических) положений в пространстве. Мы видим, что *логос* сотворения вселенной получает здесь свое дальнейшее раскрытие как *принцип эксплицируемости* вселенной человеческими существами. Но этот принцип рациональности вселенной происходит от Божественного Логоса, через Кого и Кем «вся бывша». Раскрытие того, что подразумевается под *логосом* творения с помощью космологического принципа, не влечет за собой познания этого *логоса* в смысле преп. Максима, ибо остается абсолютно невозможным понять ни фактическую природу космологического принципа, ни саму случайную фактичность вселенной, в отношении которой этот принцип может быть применен. Положительным все же является то, что *логос* (принцип) творения получает некую интерпретацию и прояснение в категориях человеческого рассудка как то, что конститутивное различие в тварном мире между видимым (эмпирическим) и невидимым (умопостигаемым) приводится к их взаимному единству через однородность тварного порядка. Космологический принцип сводит воедино видимое и невидимое, и именно в этом смысле он раскрывает смысл *логоса* творения.

Теперь мы можем скомбинировать космологическую диаграмму (рис. 1) с графическим представлением *логосов* у преп. Максима, выходя в третье вертикальное измерение, соответствующее вне-мировому основанию вселенной — см. рисунок 2.

С одной стороны, вертикальное измерение связывает происхождение вселенной (Большой взрыв) с Божественным Логосом, через который и которым была создана как видимая, так и невидимая вселенная<sup>39</sup>. Эту вертикальную связь можно ассоциировать с *логосом сотворения*, в той мере, в какой мы понимаем происхождение вселенной из Большого взрыва в прошлом. Однако присутствие *логосов* творения не ограничено только Большим взрывом. Вселенная в целом (включая ее невиди-

<sup>39</sup> Начало вселенной во времени (см. рис. 2) означает, что Большой взрыв не обладает тем же онтологическим статусом, что и Божественный Логос. Появление исходной точки вселенной на диаграмме означает вместе с тем и появление всей двумерной плоскости, изображающей тварное бытие. Очевидно, что очень трудно выразить графически онтологическую «неодновременность» тварной вселенной и области Божественного.

ЛОГОС и *логосы* у  
преп. Максима Исповедника

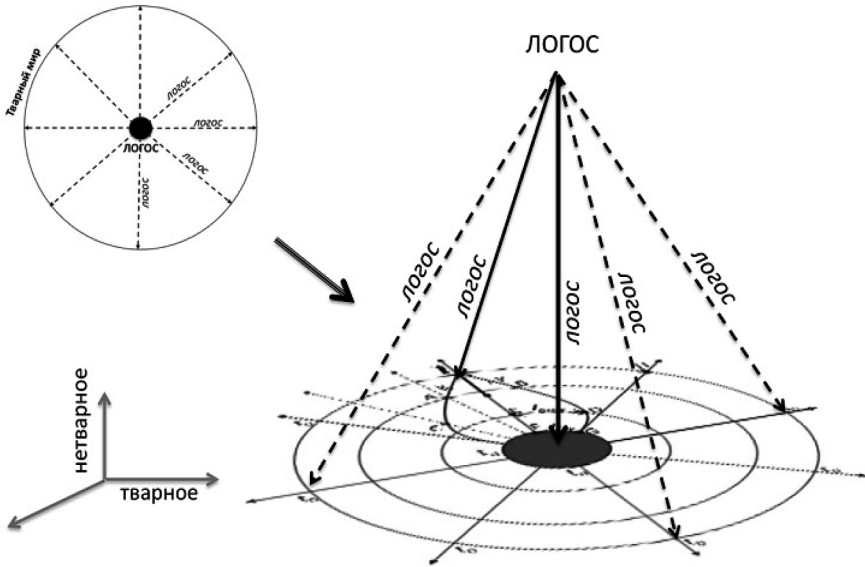


Рис. 2. От теогенной однородности вселенной к ее космографической однородности

мую часть) поддерживается логосами во всех аспектах ее существования, так что логосы исходят от Божественного Логоса ко всем другим точкам вселенной в настоящем (окружность на диаграмме). В этом смысле космологический принцип, как утверждение о космографической эквивалентности всех точек на окружности, соответствующей настоящему моменту, может быть использован для экспликации «теогенной» однородности, соотнесенной с присутствием *логосов* во всех потенциально возможных точках вселенной. *Логос* сотворения (то есть предлежащий принцип всех тварных вещей) получает свою дальнейшую формулировку как принцип *теогенной* однородности вселенной. Вопрос о том, на каком основании физическая космология может осуществить переход от *теогенной* однородности к *космографической* однородности (то есть космологическому принципу), имеет отношение к тому, каким образом присутствующий в человеческом субъекте Божественный образ (благодаря которому *теогенная* однородность переживается архетипически) проявляется при освоении внешнего физического мира как принцип его однородности.

Важным выводом из нашей дискуссии является то, что современная космология, несмотря на все ее попытки рассуждать о начальном состоянии вселенной с помощью теорий Большого взрыва, приходит к тому же заключению, которое было осознано задолго до этого преп. Максимом, а именно, что «исходное» состояние вселенной, символизирующее ее единство, тождественность и целостность, не может быть определено в терминах, имманентных миру. Здесь необходим некий богословский принцип, который по сути эксплицировал бы *логос* сотворения вселенной. Преп. Максим Исповедник формулирует этот принцип следующим образом: «все творение допускает один и тот же неразличимый *логос*, как то, что его [творения. — А. Н.] не было прежде, чем оно стало быть»<sup>40</sup>, или же «божественный принцип, кото-

<sup>40</sup> Ambigua 41 [PG 91, 1312B]. Наш перевод с английского: «the whole of creation admits of one and the same undiscriminated *logos*, as having not been before it is» (Louth A. Maximus the Confessor. London: Routledge, 1996. P. 160). Перевод архимандрита Нектария: «вся тварь может принять один и тот же совершенно неразличимый логос, поскольку ее “не было” старше, нежели “быть”» (С. 283).



рый удерживает все творение в единстве, состоит в том, что оно [творение] должно иметь небытие основанием своего бытия»<sup>41</sup>. Такая формулировка помогает дать дискурсивное объяснение того, что означает установить присутствие *логоса* сотворения изнутри тварного мира: а именно, добиться осознания, что каждый тварный объект, либо умопостигаемый, либо чувственно-эмпирический, является теогенно однородным в том смысле, что в основании его существования лежит небытие, или, другими словами, его инаковость. Именно эта инаковость, как принцип *теогенного* единства мира, проникает архетипически в космологию как принцип *космографической* однородности, то есть одинаковости мира в его пространственном воплощении.

Современная космология единодушна в том, что Большой взрыв был экстраординарным *событием* в прошлом, присутствующим через свои эффекты во всех последующих событиях. Это исключительное событие, предсказанное теоретически и имеющее некоторые наблюдаемые последствия, является своеобразным тестом, выявляющим границы физических наук. Та физика, которая была открыта на Земле в течение относительно короткого исторического периода, может быть применена вплоть до этой границы в прошлом вселенной, за пределами которой научное познание невозможно. Отсюда следует, что несмотря на очевидный факт, что событие Большого взрыва не может быть ассоциировано с *creatio ex nihilo* в богословском смысле, его теоретическое моделирование в космологии обладает все же некой ценностью, а именно, оно проливает свет на некоторые конститутивные элементы *creatio ex nihilo*, которые эксплицируют логос сотворения вселенной. Именно поэтому мы преднамеренно избегаем любой лексики, касающейся «объяснения» творения вселенной из ничего. Вместо этого мы говорим об обнаружении, или детектировании, *логоса* сотворения. Важно осознать, однако, что детектирование *логоса* сотворения содержит в себе движение мысли в двух противоположных направлениях: с одной стороны, обнаружение присутствия *логоса* происходит через созерцание вселенной на путях научного продвижения как процесса, направленного в будущее. С другой стороны, попытка обнаружить этот *логос* через продвижение теории исходного прошлого вселенной позиционирует интендируемый материальный полюс космологического объяснения во временном прошлом мира. Другими словами, экспликация *логоса* сотворения вселенной как относящегося к ее прошлому становится в то же время *телосом*, то есть целью космологического объяснения<sup>42</sup>. Для того, чтобы понять космос и сделать его полностью «очеловеченным» в смысле идеи преп. Максима о вселенной как «макро-антропосе», необходимо понять происхождение вселенной, те конститутивные элементы в творении, которые указывают на *логос* ее сотворения. Можно лишь повторить, что когда преп. Максим обращается к идее *логоса* сотворения, оставаясь в естественной установке сознания, он подразумевает то, что раскрытие смысла этого *логоса*, его ментальная и лингвистическая экспликация (посредством или с помощью естественного созерцания)<sup>43</sup> яв-

<sup>41</sup> Наш перевод с английского: «the divine principle which holds the entire creation together is that it should have non-being as the ground of its being» (Thunberg L. *Microcosm and Mediator*. P. 401). Ср. Главы о любви (*Cap. de Charitate*) 3. 28: «Мы же говорим, что только одна Божественная сущность не имеет ничего противоположного, будучи вечной, беспредельной и дарующей вечность другим [сущностям]; что сущности сущих противоположно не-сущее...» (Перевод А. И. Сидорова из: Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. С. 124–125).

<sup>42</sup> См. об этом в: Nesteruk A. *The Universe as Communion: towards a Neo-Patristic Synthesis of Theology and Science*. London: T&T Clark. P. 250–254. Более подробно см. следующую мою статью: Nesteruk A. *Cosmology and Teleology: Purposiveness in the Study of the Universe through the Reading of Kant's Third Critique // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*, vol. 5, n. 9, 2012. P. 1304–1335, а также гл. 6 моей книги «The Sense of the Universe». См. также уже упомянутую мою статью «От непознаваемости вселенной к телеологии человеческого духа» (С. 118–120).

<sup>43</sup> Следует проводить различие между познанием *присутствия* логосов творения, то есть того, что они *есть* и что тварный мир держится на них, и *созерцанием* этих логосов как продвинутой фазы духовного развития. Созерцание логосов тварных вещей преп. Максим считал способом приобщения к Логосу, ведущему в конечном итоге к мистическому единению с Богом. В этом состоит основополагающая сторона Богообщения; поскольку созерцание логосов осуществляется через очищенный ум (*gr. nous* (nous) — нус), оно — совсем не то, что эмпирическое восприятие или интеллект

ляется динамическим процессом, который всегда направлен в будущее, но конечной целью которого является понять смысл сотворения мира либо в терминах временного прошлого, либо же в смысле онтологической инаковости по отношению к Богу. Так как сотворение мира по преп. Максиму укоренено в Божественной премудрости и воле, присутствие логоса сотворения в космологических теориях в конечном итоге указывает на Божественную премудрость и волю, которые скрыты в творении. Тот *телос*, который соответствует восхождению человека к Богу, преодолевая разделения в мире и постигая моральное единство творения и Бога, то есть *телос*, призванный *преобразить* всю вселенную, становится в космологии *телосом* космологического объяснения, как раскрытием смысла случайной фактичности вселенной, а также случайной фактичности человека. Однако этот *телос* может быть реализован только с помощью Божественной икономии в тварном мире, ориентированной на спасение мира и человека. Это привносит в нашу дискуссию другое измерение, делая проблематику сотворения мира очень тесно связанной с христианским учением о Воплощении Божественного Слова-Логоса в Иисусе Христе.

### Человек во вселенной: мотив Воплощения

Христианское богословие повествует о сотворении мира из ничего Божественной премудростью и волей. Это означает, что, с одной стороны, между сущностью мира и сущностью Бога нет необходимой связи, а с другой стороны, мир создан премудро в том смысле, что он позволяет осуществить Божественное домостроительство, а тем самым случайная фактичность мира в каком-то смысле связана с Божественным намерением по отношению к миру до его создания. Случайная фактичность вселенной означает, что физические параметры вселенной имеют специфические, но случайные значения. Современная космология настаивает на том, что вселенная достаточна стара (ее возраст равен 13,7 млрд лет) и огромна пространственно (ее потенциально наблюдаемый размер соответствует ее возрасту, умноженному на значение скорости света, то есть порядка  $10^{28}$  см). Человечество обитает на периферии посредственной галактики среди миллиардов других галактик, в посредственной звездной системе со случайным количеством планет, на одной из которых существует разумная жизнь. Случайность человечества во вселенной означает, что в силу пространственной и временной несоизмеримости между вселенной и воплощенными человеческими существами нет смысла говорить о космографической центральности Земли. Для возможности биологической жизни *необходимы* специфические космические условия. Эти условия эксплицируют не только то, что мы живем на очень специальной планете, но также то, что мы живем в очень специальную временную эпоху в развитии вселенной. Эта эпоха характеризуется двумя факторами: доступностью физического материала (космической пыли — «stardust»), необходимой для построения человеческих тел, а также конкретными крупномасштабными параметрами расширения вселенной, позволяющими сделать заключение об ее эволюции из Большого взрыва. Таким образом, несмотря на посредственность положения в пространстве, мы живем в очень специальную эпоху во времени, которая ответственна не только за наше физико-биологическое оформление, но также за саму возможность судить о тех аспектах строения и эволюции вселенной, которые делают возможным детектировать присутствие *логоса* сотворения. Это приводит нас снова к богословскому вопросу, поставленному в начале этого

---

туальное постижение. Это образ духовного видения реальности, в котором за пределами тварного мира берут начало онтологические корни вещей и существ. Такое христианское созерцание творения, как бы «сверху» или «изнутри», а не через внешние чувственные или внутренние ментальные впечатления, значительно отличается от научного опыта. Несмотря на это, поскольку как мистическое созерцание, так и научное восприятие реальности происходят из одного и того же человека, можно утверждать, что научное осмысление мира опосредованным образом участвует в созерцании логосов, не раскрывая этого содержания до конца.

параграфа: почему мир был создан Богом из ничего таким особенным образом, чтобы в нем были мы, то есть те, кто способен увидеть во вселенной Божественное творение и, тем самым, осуществить отношение между Богом и вселенной? Можно выразить тот же вопрос более формально: являются ли необходимые условия существования человека в тварной вселенной частью Божественного плана спасения, который дополняется таинственными достаточными условиями, делающими возможным актуальное существование человека в Божественном образе?

Ответ на этот вопрос можно было бы попытаться дать исходя из богословского утверждения, что Бог предвосхитил сотворение мира в перспективе таинства Христа, то есть Воплощения Божественного Слова-Логоса<sup>44</sup>. Если всмотреться в то, «как» произошло Воплощение, для него потребовалось человеческое тело, Тело Иисуса, а также тело Богородицы. Возможность телесности связана со специфическими *необходимыми* физическими и биологическими условиями, и, как это понято в космологии, вся структура наблюдаемой вселенной, ее пространственные и временные параметры являются решающими для этого. Соответственно, сформулированный нами вопрос получает уточнение: не предполагает ли свободное сотворение мира из акта Божественной любви элемента необходимости, связанного с Воплощением Божественного Логоса, предвиденного Богом до создания мира и связанного с повторением и собиранием воедино всего человечества во Христе?<sup>45</sup>

Можно предположить, что структура физического мира имеет прямое отношение к промыслительной деятельности Бога, для того, чтобы осуществить его план. Так, сотворение вселенной и ее структура связываются с феноменом человека, и Воплощение артикулирует эту связь, придавая сотворению смысл как тому, что укоренено в воле и любви Божественной личности, передающий ее образ человеку, который, в свою очередь, артикулирует вселенную как удивительно приспособленную для поддержания жизни. В свете сказанного космологический антропный принцип, связывающий структуру вселенной с условиями биологического существования, может быть богословски обобщен как принцип, связывающий структуру пространства-времени и вещества всей вселенной с возможностью Воплощения. Кроме условий физико-биологического существования это обобщение касается также наиболее важных сторон бытия человека как центра раскрытия и манифестации вселенной (то есть ее дальнейшего воипостазирования через познание), эксплицирующих Божественный образ в человеке. Но для существования Божественного образа нужно не только человеческое тело, но и первообраз личности Христа. Для того, чтобы обладать знанием о вселенной в целом, человек должен быть наделен

<sup>44</sup> Опуская дискуссию о том, было ли Воплощение вызвано Грехопадением или же наоборот, ипостасное единство Бога и человека был вечным завершением Божественного волеизлияния (см. *Nellas*. Op. cit., p. 34–42, 94–96; *Bugur B.* Foreordained from All Eternity: The Mystery of the Incarnation According to some Early Christian and Byzantine Writers // *Dumbarton Oaks Papers*. 62 (2008). P. 199–215), наша позиция сводится к тому, что поскольку вселенная и человеческие существа были сами воипостазированы Логосом, так что человек был способен вместить и усвоить его Первообраз, то есть воплощенный Логос, сотворение вселенной из ничего должно было быть осуществлено в свете тайны Христа как «инструмента» воплощения и усовершенствования Божественного образа в человеке (см.: *Преп. Максим Исповедник*. Вопросыответы к Фалассию (Ad Thalassium) 60 [PG 90, 621A]).

<sup>45</sup> Христианство повторило библейскую мысль о полноте человечества, отнеся ее к Христу, воплощенному Логосу Божию. Св. Иринеи Лионский, развивая мысль о том, что именно в воплощении вся полнота человечества сконцентрировалась в Христе, пишет: «...хотя в прежние времена было сказано, что человек создан по образу Божию, но это не было показано (самым делом), ибо еще было невидимо Слово, по образу которого создан человек» (Св. Иринеи Лионский. Против ересей (Adversus Haereses), 5.16.2. / Св. Иринеи Лионский. Творения. М.: Паломник-Благовест, 1996. С. 480). В своем вочеловечении во плоти «Бог, восстанавливающий в себе древнее создание — человека» (Ibid. 3.18.7. С. 292); «Сын Божий... воплотившись и сделавшись человеком, он снова начал длинный ряд человеческих (сущств)» (Ibid. 3.13.1. С. 286). Св. Иринеи утверждает, что, облачившись в плоть человеческую, сделанную из вещества мира сего, и соединив ее с Божеством во Христе, Бог подтвердил, что вещество, которое он изначально употребил для создания человека, связано с его первоначальным замыслом спасения рода человеческого и что воплощение Сына Божьего есть исполнение этого замысла. Это означает, что вещество этого мира имеет фундаментальное значение для исполнения Божьего замысла. Отсюда следует, что для того, чтобы смогло произойти воплощение и восстановление человеческой природы во Христе, Бог, замыслив сотворение мира и спасение рода человеческого, избрал вещество этого мира, накрепко связав это вещество с Божеством ипостасно, так что тварная материя существует не сама по себе, но только в Ипостаси Бога, создавшего ее.

той же способностью, которой обладал Сам человек Иисус Христос, а именно испытывать целостность вселенной как «все во всем», будучи Христом-Логосом Божиим, Которым и через Которого вся вселенная создана и поддерживается. Соответственно, предложенное выше расширение антропного принципа становится *богословским принципом сотворения мира в Божественном образе* в том смысле, что во вселенной должен быть человек в Божественном образе. Эта специфика вселенной, то есть условия существования человека, была подытожена в событии Воплощения. Однако человек не является просто целью сотворения, и его место в бытии можно понять только в контексте Божественного обещания спасения.

Переформулировка космологического антропного принципа в терминах не просто физико-биологического существования, а в терминах человека как Божественного образа предполагает, что человек более не трактуется как *естественный микрокосм*. Он приобретает статус «ипостасного микрокосма», как артикулирующей личности, чей разум может пронизывать пространство и время и с помощью символов постигать вещи невидимые и недоступные наблюдению — микроскопические частицы и космические объекты. Это свидетельствует о способности человека превосходить эмпирический мир природы и проникать в мир умопостигаемых форм. Именно благодаря ипостасному единству тела и души, которое и составляет *логос* человека, происходящий из Божественного Логоса, можно вместе с преп. Максимом Исповедником и другими отцами Церкви сказать, что человек в некотором смысле имитирует строение всей вселенной (человек есть икона мироздания) как единство эмпирического (видимого телесными глазами) и умопостигаемого (не видимого телесно). Другими словами, человек является носителем основополагающего *различия* (*diaphora*) в творении, указывающей на *логос*, поддерживающий различные области тварного. Именно по одинаковости *логосов* человека и вселенной можно судить о том, что человек и вселенная *едины* (не просто единосущны) как элементы тварного бытия. Это единство, однако, имеет свои пределы, ибо *логос* человека делает его самостоятельной тварной ипостасью, способной вместить всю вселенную как ментальный образ, тем самым бесконечно дистанцируясь от непостасной вселенной.

Преп. Максим предложил аллегорическое истолкование вселенной как человека и наоборот — человека как микрокосма и посредника между частями вселенной и между вселенной и Богом<sup>46</sup>. Преп. Максим говорит о сходстве между составом человека и строением вселенной с точки зрения ипостасного единства разных частей в нем. Отрывок из «Мистагогии» проливает свет на смысл этого сходства: «Умопостигаемые [сущности] обладают внутренним соответствием с душой, а душа — внутренним соответствием с умопостигаемыми [сущностями]; [вещи] же чувственные имеют образ тела, а тело — образ чувственных [вещей]. Умопостигаемые [сущности] есть душа [вещей] чувственных, а последние, в свою очередь, есть тело умопостигаемых [сущностей]. Мир умопостигаемый находится в чувственном, как душа в теле, а чувственный мир соединен с умопостигаемым, как тело соединено с душой. И един мир, состоящий из них обоих, как один человек, состоящий из души и тела. Каждый из этих миров, сращенных в единении, не отвергает и не отрицает другого, по закону [Творца], соединившего их. И соответственно этому закону, в них заложен *логос* единообразующей силы, не позволяющий быть в неведении, несмотря на природную инаковость [двух миров], относительно тождества их по ипостаси в [этом] единении»<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> Мысль преп. Максима о человеке как микрокосме есть христианская интерпретация древнего представления о человеке как о микрокосмосе, содержащем в сжатой форме все природные элементы мироздания.

<sup>47</sup> Преп. Максим Исповедник. Мистагогия (Mystagogy) VII. Перевод А. И. Сидорова из: Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1 (С. 167–168).

В научно-космологическом контексте этот отрывок можно истолковать как тот путь, который выводит ученого за пределы видимой вселенной в область невидимого и описываемого математическими символами (с которыми оперирует человеческий разум — рациональная часть души, пребывающей в теле), так что через видимую вселенную разум достигает вселенной невидимой, которая также со-пребывает в видимой, несмотря на то, что в корне отличается от нее. Именно благодаря ипостасному единству тела и души в ученом он обладает способностью выявить ипостасное единство видимой и невидимой вселенной. Ученый сопоставляет противоположные явления: малые атомы и большие галактики, видимое настоящее космоса и его невидимое прошлое, космос как многообразие различных видимых объектов (звезд, галактик и их скоплений) и космос математический (как однородное и изотропное пространство).

Способность человека собрать воедино знания обо всех составных элементах вселенной и признать, что человек глубоко зависим как от структурных элементов микромира, так и от космоса в целом, делает положение человека во вселенной исключительным и уникальным. Отражение вселенной в человеке происходит не только на естественном, материальном уровне (о чем гласит антропный принцип), но, что гораздо удивительнее, — на уровне личном, ипостасном, что означает, что, познавая значение разных уровней бытия во вселенной, человек участвует во внешнем ипостазировании собственного бытия. Человек может использовать собственную личность (ипостась) для того, чтобы привести неразличенные сущности во вселенной к их осмысленному в личности исследователя существованию. Такое существование во вселенной через передачу ему личностного измерения человека можно назвать *во-ипостасностью* вселенной. Иначе говоря, человек, несмотря на физическое пребывание в одной конкретной точке во вселенной, через познание разделяет свое бытие со всеми другими артикулируемыми им местами и эпохами вселенной. Именно пребывание вселенной (как артикулированного существования) в другом субъекте — то есть в человеке — и означает, что вселенная *во-ипостасна* в человеке. Можно сказать, что феномен человека, будучи *во-ипостасен* в Логосе, сам по себе является источником дальнейшего *воипостазирования* вселенной, как раскрытие ее смысла и цели в постоянном поиске смысла и цели существования самого человека.

## Воплощение и вселенная: от космоса мира к космосу Церкви

Космологическое исследование в своих познавательных алгоритмах манифестирует присутствие ипостасного измерения человека, ибо, как мы уже отмечали выше, сама артикуляция не-локальной и практически несоизмеримой вселенной предполагает способности познания, по определению превосходящие его чисто биологические пределы. Ипостасные человеческие существа имеют доступ к области умопостигаемых реальностей, к которой и принадлежит образ вселенной как целого. Таким образом, вселенная присутствует в одном и том же человеке телесно, будучи *единосущной* человеку, а также как *воипостазированная* человеческим субъектом<sup>48</sup>. То, почему образ вселенной в целом возможен вообще, а также каков тот

<sup>48</sup> Эта двойственность в положении человека во вселенной составляет предмет того, что современная философия именуется парадоксом человеческой субъективности в мире. См., например, подробное обсуждение этого парадокса в моей книге «Universe as Communion», р. 174–184. Преп. Максим предвосхитил этот парадокс в его дискуссии о посредничестве человека между чувственной и умопостигаемыми областями в тварном мире: «ибо ему [человеку] свойственно быть объемлемым умопостигаемыми и чувственными [тварями], как состоящему из души и тела, и обнимать их по [мыслительной и чувственной] силе [души], как разумеющей и чувствующей» (Ambigua, 10:26 [PG 91: 1153B]).

Для преп. Максима присутствующая в этом утверждении дихотомия не представляла проблемы, ибо, согласно его богословскому учению, фундаментальная нелокальность, присутствующая в человеческом взгляде на вселенную, имеет своим происхождением способность человека постигать умопостигаемые сущности, то есть идею о вселенной в целом. Однако, поскольку человек не выполнил свое предназначение, единство всего тварного через посредничество между его разделениями остается на данный момент только потенциальной возможностью.

принцип, который связывает образ вселенной с его физическим воплощением, остается сокровенной философской и богословской тайной. Для того, чтобы пролить свет на эту тайну, необходимо обратиться к другому скрытому христологическому измерению в космологии, в частности, к вопросу о том, является ли учение о Воплощении Сына Божьего во плоти совместимым с современными космологическими представлениями. Действительно, Воплощение является единственным историческим свидетельством того, как существо, полностью разделявшее человеческую природу, могло поместить всю вселенную в едином сознании. Для того, чтобы сделать это более явным, напомним суть проблемы о связи пространственных представлений вселенной с учением о Воплощении<sup>49</sup>.

Связь между Воплощением и пространственным дисплеем вселенной принимает форму парадокса. С одной стороны, Иисус Христос, будучи полностью человеком по своей природе, жил в пространстве и времени эмпирического мира, явившись в конкретном месте и в конкретное время земной истории. С другой стороны, Христос был полностью Богом, который не покинул своего «места» в Святой Троице и, будучи Богом, не только ходил по земле Палестины две тысячи лет назад, но всегда был и есть во всех местах и во все времена вселенной, сотворенной Им как Логосом-Словом. Налицо необычное историко-топологическое соотношение между ограниченным следом, оставленным Иисусом в эмпирическом пространстве и времени, который сверхъестественным образом связан со всей историей видимой и невидимой вселенной<sup>50</sup>.

По своей человеческой природе Христос действовал в пределах реальности эмпирического пространства и исторического времени, тогда как по своей Божественной природе он всегда пребывал вне эмпирического и умопостигаемого эонов, в нетварном Царстве Божиим, которое можно символически выразить как «предел» тварного мира, если рассматривать этот предел из вертикального (Божественного) измерения. Именно из этого «вне» Христос-Логос Божий управлял эмпирическим пространством тогда, когда он пребывал во плоти с остальным тварным миром.

Используя другую аналогию, можно сформулировать ту же мысль иначе. В самом деле, мы — люди — воспринимаем пространство и время изнутри тварного мира. В этом смысле можно думать, что пространство-время есть «внутренняя» форма отношений вселенной с трансцендентным Богом. Таковую внутреннюю форму пространства и времени, зависимую от взаимодействий между частями вселенной, а также основополагающую для жизни людей и их истории, невозможно, однако, познавать без ее «внешней» формы, ее «границы», которую можно определить только «извне», со стороны нетварного. Но поскольку нетварное не обладает какой-либо определенностью, то есть невыразимо в терминах тварного, связь между эмпирическим пространством и временем и их «границей» (порождаемой Божественным измерением) не является завершенной и закрепленной навечно в тех формах, которые мы можем воспринимать в настоящее время<sup>51</sup>. Это означает, что артикулируемые наукой структуры пространства-времени вселенной если и обладают какой-либо универсальностью, то лишь в границах данного этапа истории спасения.

<sup>49</sup> Важность раскрытия смысла этой связи была отмечена в ставшей классической книге: *Торранс Т. Ф. Пространство, время и воплощение: [пер. с англ. А. Нестерука]. М.: ББИ им. св. апостола Андрея, 2009. 180 с.*

<sup>50</sup> Подобное же соотношение устанавливается и касательно события человечества, которое, будучи ограниченным в пространстве и времени, тем не менее, через человеческое восприятие соотносится со всей вселенной.

<sup>51</sup> Еще до начала эпохи патристического синтеза, в античной философии было понято, что поиск каузального принципа мира является тщетным на путях логического познания и частных наук. Современная философия подтверждает это указанием на то, что как основание мира, так и основание ипостасного сознания, конституирующего этот мир, являются феноменологически сокрытыми, так что их экспликация возможна только через раскрытие их смысла изнутри круга данного, как несокрытого.

Здесь уместен вопрос о том, как внутреннее пространство-время вселенной соотносится с Божественным «окружением», куда оно погружено? Или, другими словами, — каков принцип разграничения между вселенной и ее неизреченным основанием, отождествляемым с внешней стороной пространства вселенной? Можно привести аналогию с ипостасным единством двух природ во Христе. В самом деле, благодаря ипостасному единству Божественного и человеческого во Христе можно по аналогии говорить о том, что соотношение между пространством и временем во вселенной (в котором осуществляется Божественное домостроительство) и их нетварной основой в Боге также поддерживается Богом *ипостасно*, то есть не на уровне субстанциальной связи и физической каузальности. Осуществление этого домостроительства произошло в воплощении Логоса Божьего в человеческом теле, когда устанавливалась связь между человечностью Христа (в пространстве) и его Божественностью как Логоса (которая вне пространства). Единство человеческого и Божественного происходит из единства Его ипостаси. Также и физическая вселенная, содержащая плоть Христа, демонстрирует свое единство с ее нетварным основанием в Логосе, который эту вселенную и воипостазировал.

Только через такое видение вселенной — через Ипостась Логоса (то есть во-ипостасной в Логосе) — и можно говорить о том, что человек как личность занимает во вселенной особое место — место «микрокосма», понимаемого в очень нетривиальном смысле. Так же, как и Христос — воплощенный Логос Божий в конкретной точке пространства и времени вселенной (и одновременно не покидая своего «места» в Боге-Троице, пребывая во всех возможных местах и временах видимой вселенной, а также и в мире умопостигаемых форм), люди (природу которых Христос ретрадирует и итотит в своем воплощении), находясь в конкретном месте пространства, способны охватить вселенную не силой своей физической власти над ней, но силой своего познания, вмещающая в одном сознании всю вселенную. Эту мысль развивает преп. Максим Исповедник в «Мистагогии», когда он пишет, что «[старец] уподоблял весь мир... человеку, а человека... называл миром»<sup>52</sup>.

Воплощение Логоса Божия в теле, означающее провозглашение Царства Божия, заставляет весь род человеческий осознать не только свою миссию как *микрокосма и посредника*, но также и свою церковную миссию построения вселенской Церкви — Тела Христова и служения «царственного священства» над всей тварью. Вся вселенная, таким образом, через Творение и Боговоплощение, участвуя в Ипостаси Логоса, представлена людьми во Святой Церкви, которая, согласно преп. Максиму, подразделяясь внешне на алтарь и неф, тождественна по ипостаси в единении (через «дружественное родство, таинственным образом данное им в единении»<sup>53</sup>). Именно через эту аналогию вновь можно постичь и смысл Боговоплощения, ибо вся Церковь представляет собою весь мир, а Глава Церкви и ее Основание — Христос; вселенная же, отражаясь в Церкви, во-ипостасна в Логосе Божиим, Который есть Глава вселенной, разумеемой как Церковь<sup>54</sup>.

Когда мы говорим о вселенной как во-ипостасной в Божественном Логосе, мы понимаем это как то, что вселенная создана Логосом и что она далее артикулируется тварными человеческими существами. Когда мы говорим, что вселенная как Церковь ипостасно поддерживается Христом, мы понимаем вселенную в контексте возможности Воплощения в ней. Утверждая, что человек создан по образу Божию, то есть его первообразом является Сам Христос, богословие по сути утверждает центральность события Христа для самой возможности нашего познания и понимания целостности вселенной (как потерянной памяти о «всем во всем», восстанов-

<sup>52</sup> Мистагогия (*Mystagogy*) VII // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. С. 167.

<sup>53</sup> Там же. С. 168.

<sup>54</sup> Мистагогия (*Mystagogy*) II // Там же. С. 159.

ленной и воспомненной в событии Воплощения). Воплощение приобретает тот космологический смысл, согласно которому тварная вселенная оказывается познанной, то есть становится само-осознающей через человека в Божественном образе, подытоженном в Воплощении.

Последнее наблюдение позволяет нам сделать богословский вывод о том, что развитие вселенной до вочеловечения Слова Божия на Земле во плоти и после этого события имеет абсолютно разное значение<sup>55</sup>. Вселенной было необходимо поступательное, целенаправленное развитие для того, чтобы поддержать жизнь на Земле и позволить Богу войти в человеческую плоть, дабы начать новый этап в истории спасения. Это значит, что природа, как она существовала до Боговоплощения (не осознававшая своего Божественного происхождения), преобразилась через познание своего смысла и предназначения через человеческую ипостась. Преображение происходит благодаря воцерковлению человека через строительство Тела Христова, которое приводит к преобразению человеческой личности, когда поддержание природных сторон человеческого бытия (обусловленных естественной средой обитания) в качестве необходимого условия исполнения Божественного замысла, возможно, прекращается, и ипостась биологического существования становится все больше и больше ипостасью существования церковного.

Помимо наших богословских доводов, можно еще раз напомнить о том, что в будущем вселенная потеряет свой антропный характер в физическом смысле. Она, согласно современным теориям, расширится до таких размеров и ее плотность понизится так, что крупномасштабная структура будет просто невидима. При этом ее недоступная целостность будет делом все более проникновенных интеллектуальных и духовных догадок. Реальность такой вселенной станет более зависимой от состояния человечества и его способности поддерживать конституированную сознанием целостность мира, выстраивая ее через отношение с Богом. Здесь причинная зависимость между вселенной и жизнью человека обратится по отношению к тому, что было предложено антропным принципом. Дело познания вселенной и, следовательно, спасения вселенной становится церковной деятельностью по ее преобразению и единению с Богом. Человек будет выступать не просто целью творения (что утверждает Сильный Антропный Принцип); человек должен стать местом встречи Бога с Его творением, посредником, которому через познание предназначено привести все мироздание к новой земле и новому небу. Предназначение вселенной — это не люди в их естественном, падшем состоянии, но новая тварь, в которой пребывает Слово Божие и которая избрана для преобразования вселенной путем приведения ее к единству с Богом<sup>56</sup>.

Возможность осуществления последнего проистекает из мудрости Церкви, познаваемой нами с одной стороны из Предания Церкви, а с другой стороны — в эсхатологическом измерении через присутствие Царства Божия в церковном Богослужении. Также, как в Богослужении христиане испытывают присутствие Христа эсхатологически, скрытая церковная мудрость в научном познании вселенной раскрывает присутствие ипостаси Христа (хотя и в ее эмпирическом отсутствии), тем

<sup>55</sup> Аналогичное различие обсуждалось преп. Максимом: «Посему мы можем разделить время на две части в соответствии с замыслом; мы можем различить века, связанные с тайной воплощения Божественного, и века, соотносящиеся с обоением человека по благодати ... или, говоря кратко, век, связанный с сошествием Бога к человеку, и тот век, в котором человек начал восходить к Богу ...» [PG 90: 320B-C]. (Перевод с английского языка сделан по статье: *Florovsky G. Cur Deus Homo? The Motive of the Incarnation* // G. Florovsky's Collected Works, Vol. 3: Creation and Redemption. Belmont: Nordland Publishing Company, 1976. P. 169–170).

<sup>56</sup> Разговор об этом познании как отличающемся от обычного знания не является просто риторикой. Обновление и преобразование самого процесса познания в процессе стяжания ипостаси церковного существования приводит к развитию новой, соборной и евхаристической интенциональности и, следовательно, к изменению ее ноэматического коррелята. Тем самым, содержание познания, стратегия освоения действительности и неизбежность этого определяются спасительным телосом человека, состоящим в построении Тела Христова, преобразая вселенную в то, что было названо «новым творением».



самым восхваляя личного Творца вселенной. Эта мудрость устраняет существующий разрыв между церковной и научной интенциональностью в исследовании вселенной, объединяя их как две различные формы приобщения-причастия к Богу, раскрывая, таким образом, смысл космологического исследования как пара-евхаристического труда.

### **Заключение: преображение вселенной через обоженное познание**

Православное богословие, отстаивая взгляд на человека как священника творения, подразумевает, что именно человек является той силой, которая способна преобразовать вселенную посредством восстановления ее утраченного единства с Богом. Каков смысл подобного утверждения в перспективе современного научного представления о том, что вселенная актуально бесконечна? Космология утверждает, что вселенная огромна и что человек наблюдает замороженный образ ее прошлого, достигающего нас тем светом, который путешествует во вселенной миллиарды лет. Вселенная огромна и причинно несвязна, так что большая часть ее пространства никогда не будет достигнута физически. В этом смысле любая аналогия с богословски утверждаемым преобразованием природы Земли (привлекаемой иногда в контексте экологических дискуссий) не имеет смысла. Язык «использования» или «развития» природы, для которых требуется человек, чтобы способствовать ее преображению, должен быть отброшен как не имеющий смысла в применении к вселенной в целом, если мы хотим избежать подозрений в производстве псевдонаучной мифологии<sup>57</sup>. Когда мы говорим о «воипостазировании» вселенной, то есть когда мы задействуем богословское представление о человеке как «ипостаси вселенной»<sup>58</sup>, мы имеем в виду нечто другое, чем оформление вселенной в человеческий продукт, а именно приведение вселенной к осознанному отношению с Богом. Богословски понять вселенную означает понять ее в ее отношении к Богу. Соответственно, такое понимание вселенной изнутри человеческой природы предполагает участие в, и сопричастие Божественному домостроительству. Преп. Максим Исповедник предвосхищал такой способ понимания вещей, когда ратовал, что рассудку не достает сил дотянуться до «научного» смысла реальности, потому что он не понимает, как многообразие наблюдаемой вселенной соотносится с Богом. Проблема этого соотношения является вечной философской и богословской проблемой, и мы не обсуждаем ее здесь. Нам хочется только напомнить, что баланс между трансцендентностью Бога и Его присутствием в мире обычно достигается проведением различия между Божественной субстанцией (сущностью) и ее активностью. Бог радикально отличается от тварного мира, что касается его сущности, и имманентен миру, что касается его деятельности. Обнаружение Божественного присутствия в мире предполагает участие в Божественном на разных уровнях реальности с помощью рассудка, интеллекта, чувственности, координации в условиях пространства и времени, и других сторонах жизни<sup>59</sup>. И для того, чтобы предохранить трансцендентность Божественного, такое участие предполагает изменение не человеческой природы, а *модуса бытия*, то есть стяжания новой ипостаси, которая позволит естественным когнитивным способностям функционировать в модифицированном состоянии, когда видение вселенной в ее естественной пространственной протя-

<sup>57</sup> Пример подобной мифологии, относящейся к гипотетическому «преобразованию» так, чтобы достичь бессмертия, можно найти в книге Франка Типлера (*Tipler F. The Physics of Immortality: Modern Cosmology, God and the Resurrection of the Dead. London: Macmillan, 1995*). Реакция на подобную мифологию была выражена в статье католического священника и астронома Вильяма Стоегера и известного космолога Джорджа Эллиса (*Stoeger W.R., Ellis G.F.R. A Response to Tipler's Omega-Point Theory // Science and Christian Belief 7 (1995). P. 163–172*).

<sup>58</sup> Clément O. Supra. P. 91.

<sup>59</sup> Maximus the Confessor. Ambigua 7 [PG 91, 1080 B-C].

женности претерпевает преобразование в направлении ее теогенной однородности, то есть единства ее частей, происходящего из Бога.

Поскольку говорить об участии в Божественном имеет смысл только в связи с Христом, как конечном первообразе такого участия, кажется разумным провести эпистемологическую аналогию с некоторыми деяниями Христа, которые манифестировали присутствие Божественного модуса бытия изнутри Его полностью человеческой природы. В качестве примера можно рассмотреть Его хождение по водам, используя линию рассуждений Т. Толлефсена для наших целей<sup>60</sup>. Хождение присуще человеческим действиям; хождение же по поверхности жидкости или воды показывает, что здесь присутствует двойное действие, то есть человеческое действие и Божественное действие, которое позволяет Христу актуализировать такой модус бытия, который выходит за рамки того, что присуще Его человеческой природе. Здесь очевидно, что Божественное действие проникает в человеческую природу Христа, но эта последняя природа не изменяется, она предохранена и сохранена через присущий ей *логос*, неизменно укорененный в Боге. То, что изменяется здесь, так это «модус» бытия, то есть способ существования человеческой природы и ее назначений. Присутствие этого «модуса» бытия указывает на то, что человечность Христа участвовала в Божественной активности, став, тем самым, обоженной. Распространяя этот пример на случай познания вселенной, можно сказать, что, с одной стороны, видеть и мыслить о вещах во вселенной в их пространственной протяженности является человеческой активностью. С другой стороны, если космолог позволяет в процессе познания видимой вселенной актуализировать модус бытия, который превосходит его чисто природные качества, так что Божественное проникает в его человеческую природу<sup>61</sup>, не разрушая и сохраняя ее, он будет способен видеть вселенную за пределами того, что видимо в соответствии с ограничениями, следующими из его тварной природы. Такой космолог, мысля о целом мире, превосходит дискурсивный разум и созерцает вселенную как единство, удерживаемое в «деснице» Христа (*Откр.* 1:16). Эта аналогия находит свое оправдание в том, что Христос, будучи полностью человеком, должен был испытывать видение вселенной в ее единстве с Богом, ибо его человеческая природа была воипостазирована Логосом так же, как и вся вселенная была во-ипостасна в Нем.

В определенном смысле видеть вселенную как творение, то есть видеть ее как момент Божественной Любви по отношению к миру означает участвовать в актуально бесконечном модусе Божественной активности. Познать вселенную в целом как «одновременную» с моментом естественной жизни означает достичь изменения самого способа этой жизни. Преп. Максим свидетельствует об этом изменении в следующих словах: «то стал он и безначальным, и бесконечным, не нося более в себе движимой временной жизни, имеющей начало и конец и колеблемой многими страстями». В этом, по сути обоженном состоянии, человеческая личность достигает видения вселенной «глазами» самого Логоса, ибо, согласно преп. Максиму, он имеет «одну лишь божественную [жизнь] вселившегося [в него] Слова, вечную и никакой смертью не ограничиваемую»<sup>62</sup>. При этом человеческая природа предохранена и не исчезает. То, что изменено, так это *способ* бытия посредством пронизывания Богом человека, при котором вся вселенная ощущается как насыщающее «все во всем» сопричастие Божественной Любви. «Космическая бездомность»

<sup>60</sup> Tollefsein. Op. cit. P. 211.

<sup>61</sup> Ср.: Преп. Максим Исповедник. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия (Сар. theologiconum) 2.21 / Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. С. 238.

<sup>62</sup> Ambigua 10 [PG 91, 1144C].

М. Хайдеггера<sup>63</sup> и Э. Фромма<sup>64</sup>, «несонастроенность со вселенной» Ж.-Ф. Лиотара<sup>65</sup> и «отчужденность» от нее Р. Ингардена<sup>66</sup> преодолеваются через безусловную любовь безусловной Любви Христа, похожей на безусловную любовь матери к своему ребенку, запечатленную в нем насыщающей данностью ее улыбки<sup>67</sup>. Вселенная становится для нас чем-то большим и чем-то другим, чем «просто вселенная», ибо особенный присущий миру характер вселенной преодолен без того, чтобы сама вселенная была «смещена» или «устранена». Бессмысленность вселенной, ее случайная фактичность и безличность, ее безразличие по отношению к Божественной истине также преодолены. Вселенная оказывается преображенной изнутри человеческого созерцания и понимания, но сохранена в своей естественности. Она преобразована в той мере, в какой человеческая личность освобождает себя от скорби жизни в ней, когда жизнь в Боге и с Богом придает смысл всей быстро расширяющейся вселенной с мириадами блистающих звезд не более как моменту сопричастия. Вселенная преображена, поскольку состоялся выход за ее пределы, но при этом она не покинута. Выход за ее пределы совершен в направлении внутреннего «я» личности, то есть в направлении усиления и утверждения такого существования, которое максимально свободно от физических и биологических, а также социальных и исторических необходимостей.

Такая свобода размышления о вселенной в конечном итоге проистекает из свободы человека, созданного в божественном образе. И именно этот образ является «мерилом свободного мышления» о вселенной: все размышления о вселенной всегда содержат в себе след этого образа. Даже тогда, когда космология доказывает незначительность места человека во вселенной, Божественный образ остается, ибо человек, согласно этому образу, всегда сопротивляется любым попыткам обрисовать его жизнь исключительно в условиях природного, конечного и преходящего. Человек стремится понять предлежащий смысл существ и вещей не согласно их «природе» (которая естественным образом раскрывается в науке), но через цели и финальные причины этих существ и вещей по отношению к месту и целям самого человека в тварном мире. Такое понимание не является тем, что можно выразить с помощью физики или биологии. Оно основано на убеждении о человеке как венце творения. И именно поэтому, имитируя Божественный образ, человек хочет познавать вещи и существа не в соответствии с их очевидной природной данностью, а как результат их видения и интерпретации в соответствии со своей *свободной волей*<sup>68</sup>. Образ вечности как другой способ бытия сохраняется в любой космологической теории, созданной благодаря наличию свободной воли в человеке, даже если эта теория предсказывает конечность всех актуальных форм существования и жизни. Свободное размышление о вселенной является размышлением о свободе воплощенного субъекта, призванного к бытию в Божественном образе волеизлиянием Святого Духа<sup>69</sup>.

Преп. Максим Исповедник связывал преображение вселенной с посреднической ролью человека, который преодолевает все разделения в тварном мире на уровне нравственности и воли, так что сами перемены в личностном составе человека приводят к переменам во вселенной — преодолевая разделения в ней. Эти перемены

<sup>63</sup> См. систематическое изложение идеи об онтологической неприютности человека у Хайдеггера в книге Дж. Паттисона: *Pattison G. The Later Heidegger*. London: Routledge, 2000.

<sup>64</sup> *Fromm E. Man for Himself. An Enquiry into the Psychology of Ethics*. London: Routledge and Kegan Paul, Ltd., 1967.

<sup>65</sup> *Lyotard J.-F. Postmodern Fables*. Minneapolis; University of Minnesota Press, 1997.

<sup>66</sup> *Ingarten R. Man and Value*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1983.

<sup>67</sup> Ханс Урс фон Бальтазар. Достояна веры лишь любовь. М.: Истина и Жизнь, 1997. С. 60–61.

<sup>68</sup> Богословский исток этого наблюдения можно найти у преп. Максима Исповедника, который объясняет, что Бог познает вещи в соответствии со своей волей (*Ambigua 7 [PG 91, 1085B]*).

<sup>69</sup> *Архимандрит Софроний (Сахаров)*. Старец Силуан Афонский. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999. С. 171.

можно понимать как перемены в образе мира и его восприятии человеком, предназначение которого — восстановить единство своей личности во Христе. По мере того, как восприятие временного потока в обыденной жизни людей преобразуется во вневременной «миг» вечности — а совершается это в Церкви в литургическом зывании эсхатологического Царства Божия, — течение времени останавливается<sup>70</sup>, перенося молящихся в эсхатологическое Царство; усилиями всего сообщества людей как посредников между Богом и тварным миром физическое время в новом веке должно преобразиться, так что прекращение бытия рода человеческого во вселенной будет фактически означать остановку временного модуса существования вселенной, а физически — ее конец. Однако смена образа вселенной в результате завершения события человечества никак не предполагает разрушения вселенной и ее естественного порядка. Напротив, сама вселенная, возможно, все более и более будет восприниматься как бы из сознания самого Логоса как величайшая святость, вернувшаяся в лоно Божье.

В качестве заключения можно процитировать отрывок из VII главы «Мистагогии» преп. Максима Исповедника, в котором он своеобразно подтверждает нашу мысль о том, что свободное размышление о вселенной и попытка увидеть ее «глазами» Логоса соответствует священническому предназначению человека по возвращению всего творения к его единству с Богом: «Тогда и мир, подобно человеку, умрет в своей явленности и снова во мгновение ока восстанет юным из одряхлевшего при чаемом [нами] воскресении. Тогда и человек, как часть с целым и как малое с великим, совоскреснет с миром, получив обратно силу непреходящего нетления. Тогда по благолепию и славе тело уподобится душе и чувственное — умопостигаемому, благодаря ясному и деятельному присутствию во всем и каждом соразмерно проявляющейся божественной силы, которая посредством самой себя будет блюсти нерасторжимые узы единства навеки»<sup>71</sup>.

<sup>70</sup> См.: *Mantzaridis G. I. Time and Man*. Pennsylvania: St. Tikhons Seminary Press, 1996.

<sup>71</sup> Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. С. 168.



> альманах

богословие

философия

естествознание

> метапарадигма выпуск 10 > 2016

## Преп. Максим Исповедник о времени, вечности и божественном знании

**Дэвид Брэдшоу**

### **Аннотация**

Вслед за Дионисием Ареопагитом Максим полагает, что Бог «просодержит» ведение всех вещей как их Причина. В развитие этой идеи он истолковывает божественное предведение как следствие ведения Богом божественных *logoi*, актов воли, которыми Бог предопределяет и создает все вещи. Поскольку в то, что предведает Бог, входят свободные деяния тварей, можно логически предположить, что такие деяния определяются *logoi*. А между тем, Максим подчеркивает, что полное осуществление *logos* разумной твари зависит от свободного выбора этого создания. Здесь, по-видимому, возникает противоречие неоплатонической трактовки божественного знания у Максима с его уверенностью в свободной воле человека. Я считаю, что при рассмотрении этого противоречия мы должны различать две стадии существования *logoi*: начальную, на которой они воплощают просто божественное намерение, и позднюю стадию, на которой (как указывает Максим в *Ambiguum* 10) они «возвращаются» в вечность уже как воплощенные через жизнь верующих. На последней стадии *logoi* представляют собой совокупный результат божественной воли и свободного выбора твари. Однако различение этих стадий скорее концептуальное, чем темпоральное; с позиции во времени, *logoi* всегда уже на последней стадии. Этим объясняется, почему, зная их из вечности, Бог способен предведать, не определяя, свободный выбор тварей.

Тема природы божественного ведения редко встречается у греческих отцов первых пяти веков христианства. В дискуссиях того времени о библейском пророчестве и божественном предопределении обычно просто считалось само собой, что Бог обладает полным ведением будущего, включая свободные деяния

человека<sup>1</sup>. Вопрос о реальной совместимости такого ведения со способностью поступать иначе — который на Западе поставил Августин — очевидно, не вызывал особого интереса. Можно предположить, на такой вопрос отвечали бы, что предведение деяний не обязательно приводит к их совершению. С такой точки зрения Бог наблюдает свободные деяния человека, но не вызывает их, конечно, кроме как в общем смысле, в котором Он является Причиной, поддерживая их бытие.

Вопреки общей невнимательности, составные части несколько иного подхода присутствовали в отношении богословского экземпляризма с самого начала. Многие философски настроенные христиане охотно приняли средне-платоническое понимание Логоса как «места Идей», где Идеи — это умопостигаемые образцы, в соответствии с которыми Бог сотворил мир. Ориген, например, говорит о божественной Премудрости, в которой находилась «вся сила и предначертание (*virtus ac deformatio*) будущего творения, как того, что существуют в первичном смысле, — и того, что происходит впоследствии (*consequenter*): все это было предначертано и расположено в Премудрости силою предведения»<sup>2</sup>. Здесь, видимо, «то, что существует в первичном смысле», — это фундаментальные природные тела и природные виды, а «то, что происходит впоследствии», — это события, происходящие в природе, например, смена времен года. Но ни Ориген, ни — насколько мне известно — никакой другой сторонник теории божественных Идей не использовали ее для объяснения ведения Богом конкретных темпоральных событий, а тем самым Его предведения свободных деяний человека.

Другой, и более сложный подход к вопросу божественного ведения предложил Дионисий Ареопагит в начале VI в. Дионисий рассматривает эту тему в главе 7 своего труда «О божественных именах», посвященной божественному именованию Премудрости. Его преимущественно интересует не творение или предведение, а проблема различения божественного и тварного знания. Он вопрошает: «Как Бог может воспринять (*νοῦσι*) что-либо из умопостигаемого, не имея умственной энергии, или как Он может познать чувственное, пребывая выше всякого чувства?»<sup>3</sup>. Ответ Дионисия вкратце заключается в том, что Бог знает все вещи как их причину: «Божественный Ум все разумеет запредельным всему знанием, как Причина всего (*κατὰ τὴν πάντων αἰτίαν*), в Себе сосредоточив опережающее (*προεληφώς*) знание всего»<sup>4</sup>. Далее Дионисий приводит аналогию со светом, который просодержит в себе знание тьмы просто по причине своей деятельности как свет. И заключает: «Если по одной причине Бог всем сущим передает бытие, то по той же единственной причине Он и знает все как из Него сущее и в Нем предсуществующее (*προὑφεστῆκότα*), не от сущих получая (*οὐκ ἐκ τῶν ὄντων λήψεται*) знание о них»<sup>5</sup>.

Не вполне ясно, как понимать это Дионисиево учение о каузальном Божиим знании. Во-первых, возникает вопрос о ведении Богом темпоральных событий в целом. В каждый момент Бог вызывает к жизни все вещи, поддерживая их существо-

<sup>1</sup> См.: *Dom M. John Farrelly*. Predestination, Grace, and Free Will. Westminster, 1964. P. 73–79; *James Jorgenson*. Predestination according to Foreknowledge in Patristic Tradition // *Salvation in Christ: A Lutheran-Orthodox Dialogue* / ed. John Meyendorff and Robert Tobias. Minneapolis, 1992. P. 159–169; *Matyáš Havrda*. Grace and Free Will according to Clement of Alexandria // *Journal of Early Christian Studies* 19. 2011. P. 21–48.

<sup>2</sup> *Origen*. On First Principles I.2.2; cf. I.4.4, где «Творение всегда присутствовало в божественной Премудрости в оформленности и предочертании». Русский перевод приводится (с незначительными изменениями) по изд.: *Ориген*. О началах // Ориген. О началах; Против Цельса. СПб.: Библиополис, 2008. — *Примеч. переводчика*.

<sup>3</sup> *Dionysius*. Divine Names VII.2.868D, перевод на английский Дэвида Брэдшоу. Здесь и далее русский перевод приводится по изд.: *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах / Дионисий Ареопагит. О божественных именах; О мистическом богословии. СПб.: Глаголь, 1995. — *Примеч. переводчика*.

<sup>4</sup> *Ibid.*, VII.2.869A. Рассуждение Дионисия о божественном знании здесь близко к Проклу, под чьим влиянием он, возможно, находился; см.: *Proclus*. Elements of Theology, Proposition 124, и всесторонне рассмотрение в: *Dodds E. R.* Proclus: The Elements of Theology. Oxford: 1963. P. 266–267.

<sup>5</sup> *Ibid.*, VII.2.869B.

вание, и то, что Он вызывает в каждый данный момент, несколько отличается от того, что он вызывает в следующий момент. Значит ли это, что Его знание постоянно меняется — что *сейчас* Бог знает, что время составляет 1:35, а несколько мгновений спустя будет знать, что 1:36? Вероятно, Дионисий имел в виду не это, поскольку он подчеркивает, что Бог вызывает все вещи в едином каузальном акте и что все они просодержатся в Нем. Между тем, его ответ еще более настоятельно вызывает другой вопрос — вопрос о Божием ведении свободных деяний человека. Знает ли Бог эти акты как их вечная и неизменная причина? А если да, то что происходит со свободной волей человека, и как не сказать, что Бог — причина зла?

Схолии Иоанна Скифопольского к трактату «О божественных именах», которые обычно распространялись с текстом Дионисия, непосредственно не касаются этих вопросов. Единственный комментарий к вышеупомянутому отрывку относится к аналогии со светом, как удачному примеру того, что Бог не обладает знанием по опыту (πειρα), «ибо тогда Бог был бы последующим за опытом или какое-то время несведущим»<sup>6</sup>. В другом случае Иоанн придает учению Дионисия явно платиновский лад. Он заявляет, что божественный разум «мыслит от себя и из себя» и что «он есть то, что мыслит»; что «умственные акты (νοήσεις) Бога — реальные сущности (τὰ ὄντα)»; и «мысль для Него есть порождение для сущих»<sup>7</sup>. Рихард Франк показал, что пространная схолия, из которой взяты эти примечания, это пересказ описания Ума в «Эннеадах» V.9<sup>8</sup>. Неудивительно, что Иоанн ничего не говорит о Божием ведении темпоральных событий или свободных деяний человека, потому что с точки зрения Платона или Плотина это вовсе не объекты знания, а объекты веры. Богословская аргументация проникает в платиновское понимание сферы божественного ведения через суждение Аристотеля — задолго до того впитанное неоплатонизмом — о том, что Бог, как самое достойное из сущих, должен мыслить самое лучшее, и поступать так неизменно и не полагаясь ни на что, кроме самого себя<sup>9</sup>.

Таким было достаточно запутанное положение вещей в бытность преп. Максима. Как мы увидим, Максим разделяет с Дионисием и Иоанном опасение, что божественное ведение может быть исключительно само-исходящим и откликом исключительно самого себя. Однако при этом он утверждает традиционную христианскую веру в самоопределение (τὸ αὐτεξούσιον), включая способность человека решительно противиться божественной воле. Это вносит в его позицию напряженность, которую — насколько я понимаю — ему так и не удалось преодолеть.

Уже в одном из самых ранних сочинений — *Questiones et Dubia* — Максим проявляет живой интерес к нашему вопросу. Выясняя, «что показывает выражение из 104-го псалма: *возбудил в сердце ненависть против народа Его*», он замечает: «Бог знает [сотворенное] сущее прежде [всех] веков как [пред] существующее в Нем по самой истине (αὐτῇ τῇ ἀληθείᾳ), и из всего — одно [как] существующее, другое — [как] то, что будет существовать, [и все это] не вместе с познанием и бытие [сразу] получило, но каждое в подобающее [ему] время, и не то, из них, что есть одновременно — беспредельно и ограничено, но и [установив] цель (конец) каждого в соот-

<sup>6</sup> *John of Scythopolis. Scholia on the Divine Names* [PG 4349A], перев.: Paul Rorem, John C. Lamoreaux. *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite*. Oxford, 1998. P. 228. Что касается схолий Иоанна, я использую это критическое издание: *Corpus Dionysiacum IV/1: Ioannis Scythopolitani Prologus et Scholia in Dionysii Areopagitae Librum De Divinis Nominibus cum Additamentis Interpretum Aliorum*. Berlin and New York, 2011, которое включает пагинацию PG на полях.

<sup>7</sup> *John of Scythopolis. Scholia on the Divine Names 320B-D*, перев.: P. Rorem, J. Lamoreaux. *John of Scythopolis*. 2011. P. 220.

<sup>8</sup> *Frank Richard M. The Use of the Enneads by John of Scythopolis // Le Muséon*. 100. 1987. P. 101–108. Франк на самом деле лишь замечает, что первая часть схолиона взята из: *Enneads V.9.5*; Рорем и Ламоро проводят более полное исследование, отмечая, что весь схолион основан на: *Enneads V.9.5–8* [Rorem P., Lamoreaux J. *John of Scythopolis*. 2011. P. 219, n. 81].

<sup>9</sup> См.: *Aristotle. Metaphysics XII.9 1074b15–35*.

ветствии с расположением его движения. Ибо ни время, ни век Бог посередине не разрывает, так как в Нем нет ничего нового, но будущее есть как настоящее. Времена же и века суть указания не для Бога, но для нас — сущих в Боге. Ибо если мы и не видим Бога творящим, то будем мыслить хотя [бы] о том, как это [творение] началось»<sup>10</sup>.

Здесь Максим поддерживает мнение Дионисия о том, что Бог знает все вещи «прежде веков» в едином акте, в силу того, что они содержатся в Нем как их причине. Общее упоминание «из всего — одно [как] существующее, другое — [как] то, что будет существовать» указывает на то, что он имеет в виду не только естественные события, как в ранних формах богословского экземпляризма, а весь диапазон целовеческой истории. Чтобы не оставалось никаких сомнений, он приводит в пример расположенность египтян к злу, а израильтян к благочестию. Он объясняет: «Поскольку эти скрытые расположения, пребывающие прежде Ему (εις ἐνέργειαν ἔλθειν) [не неизвестными, Он ведал], прежде чем Он позволил им прийти в осуществление на деле, поэтому и сказано: *возбудил ненависть*. Ибо словно натянутый канат, сдерживающий бурный поток воды, если кому-то и удастся повернуть его, то тотчас же выдает скрытое напряжение потока воды, так и Промысл позволяет осуществлять злые и добрые предрасположенности, и тогда они посредством поступков становятся явными»<sup>11</sup>.

Аналогия с водой — это, очевидно, попытка найти место для свободной воли человека, поскольку само по себе давление воды не создается тем, кто открывает затвор. В этом свете попытка не очень удачная. Во-первых, трудно понять, как эта аналогия сочетается с прежним утверждением о том, что *все* вещи известны Богу, потому что просодержатся в Нем. Это должно включать, наряду со всем прочим, и человеческие расположенности, так что они тоже должны быть определены «прежде всех веков». Во-вторых, аналогия, по-видимому, плохо передает то, что христианское предание — включая Максима — действительно хочет сказать о свободной воле. С общепринятой точки зрения деяния, которые совершают люди в общем, не определяются даже их собственной расположенностью; человеческое деяние отличается непрерывной живой спонтанностью, которую не может передать никакая аналогия с механистической системой вроде водяного давления.

Максим вновь обращается к предмету божественного ведения в более позднем сочинении *Ambigua*. В *Ambiguum* 7 он применяет для этого свое известное понятие *logoi* (логосов) сущностей. Именно в знании *logoi*, которые присутствуют в Нем извечно — говорит Максим — Бог постигает тварей: «В Боге, конечно, неподвижно водружены все логосы, по которым и познает Он, как о Нем говорится, все прежде бытия его, ибо все, по самой истине вещей, существует в Нем и у Него, хотя бы все это — и существующее, и имеющее существовать — не вместе с логосами или со знанием Бога о нем приводилось в бытие» (1080D)<sup>12</sup>.

Немного позже он добавляет, что именно для описания божественного ведения «ученики Пантеноса» впервые после Дионисия обратились к божественным *logoi*: «Посему, будучи спрошены некими, тщеславящимися внешним образованием, как, по учению христиан, Бог знает сущие [вещи], которые сами полагали, что мысленно [познает Он] мысленное и чувственно — чувственное, они и ответили, что ни чувственно — чувственное, ни мысленно — мысленное. Ибо невозможно, чтобы

<sup>10</sup> *Maximus the Confessor. Questiones et Dubia* 121 [CCSG vol. 10, 89]; англ. перев.: *Despina D. Prassas. Maximus the Confessor's Questions and Doubts* [DeKalb, IL, 2010], 106, перевод изменен. Русский перевод приводится по изд.: *Максим Исповедник. Вопросы и затруднения*. М.: Паломник, 2008. — *Примеч. переводчица*.

<sup>11</sup> *Ibid.*, англ. перев. Prassas, изменен.

<sup>12</sup> За исключением отдельных мест, текст и перевод *Ambigua* взят из: *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua* / ed. and trans. Nicholas Constas. Cambridge, MA and London, 2014; далее ссылки даются на этот текст.



Тот, Кто превыше сущих, воспринимал бы их сообразно им самим, но мы говорим, что Он знает их как Свои воления, прилагая вместе и разумное обоснование сказанного. Ибо если Он по воле (θέλημα) Своей сотворил все, и никто этому не противоречит, то будет благочестиво и праведно всегда говорить о Боге, что Он знает Свою волю, поскольку же Он каждое из творений соделал, хотя (θέλων), то и знает Бог сущие [вещи] как собственные воления, потому что сотворил их, хотя» (1085A-B).

Утверждение о том, что Бог не постигает чувственное через чувство, а умственное через ум, явно перекликается с Дионисием. Равно как и общее положение о том, что Бог познает вещи в силу Своей собственной каузальной деятельности. Однако Максим уточняет это положение, определяя такую деятельность как волеизъявление. Определение *logoi* как «божественные воления» (цитируемое Максимом перед самым началом этого пассажа) также взято у Дионисия, хотя Дионисий, в отличие от Максима, не связывает его с вопросом божественного ведения<sup>13</sup>.

Ясно, что для Максима *logoi* или «божественные воления» — единственный источник божественного ведения, включающего не только весь объем творения, но и все мельчайшие подробности человеческого деяния. Тот же момент возникает в *Ambiguum* 42, где Максим возвращается к предмету божественного ведения. Снова критикуя представление о том, что Бог начинает знать что-то только, когда это становится, он продолжает: «Но мы веруем, что все по предведению присно объемлется волением Божиим по Его бесконечной силе, и ничто ни коим образом не помыслено. Им недавно и не приемлет [вновь] бытие по сущности. И не подобает думать, — я имею в виду мудрствующих благочестиво, — что Бог познает каждое [творение Свое], по бесконечно сильному предведению (πρόγνωσιν ἀπειρο δυνάμως) содержащееся в Нем своими логосами, по мере приведения его в бытие. Но нам века и времена в предусмотренный и благопотребный для каждого момент мудро являют каждое создание и представляют в бытии, как о Левии говорит божественный апостол: *еще бо во чревах от них бяше*, [Евр. 7:10] прежде, нежели прийти ему в бытие. Который [Левий], потенциально существуя в патриархе Аврааме, в определенное время активно воспринял становление в бытии посредством рождения из чрева, [своим] чередом и порядком по невыразимой премудрости Божией, подводя нас к тому, чтобы помышлять и веровать, что все приемлет становление в бытии в предуведенное [Богом] время» (1328C-D).

Здесь нам открывается картина полного богословского детерминизма, когда Бог привносит силу во все вещи в надлежащее время согласно Своему предустановленному замыслу. Впечатление затем подтверждается в том же *Ambiguum*, когда Максим возмущенно отвергает предположение о том, что вещи могут так или иначе не соответствовать своим вечным *logoi*: «Ибо если все как-либо сущее прежде своего сотворения по предведению Божию обладает совершенством в своем логосе, то явно, что оно и вместе с бытием, будучи приводимо к сотворению согласно этому же логосу, будет в результате этого действия без изъяна иметь совершенство. А если в предведении [Божием] сущие обладают совершенством, а в приведении в бытии и сотворении — несовершенством, то либо предуведенное не будет одним и тем же [с сотворенным], но одно против другого, или же это будет совершенно очевидной и явной немощью Творца, неспособного сообразно предведению сразу же вместе с сотворением представить предуведенное более полным в отношении действия, как ему свойственно быть по сущности» (1340A).

Очевидно, что обе эти возможности — неточность божественного ведения и бессилие Бога претворить свой замысел — необходимо решительно отвергнуть.

<sup>13</sup> См.: *Divine Names* V.8824C.

Это вызывает недоумение у всякого, кто занимается трудами Максима. Главное в *logoi* то, что они не просто программируют наши действия заранее, словно мы — простые автоматы. Хорошо известно, что каждый из тех, что я до сих пор называл *logoi* сущих, по сути исполняется в трех «тропосах»: логос бытия, благобытия и приснобытия. В *Ambiguum 10* Максим прямо противопоставляет их, отличая вторую от первой и третьей по зависимости от нашей свободной воли: «Два из них — крайние и принадлежат одному Богу, как Виновнику [их], а третий — средний и зависит от нашего выбора (*γνώμης*) и движения, и сообщает собою крайним истинный смысл их названия, так, что если он отсутствует, то и их именование становится бесполезным без прибавления “благо-”. И они осознали, что иначе невозможно ни приобрести, ни сохранить заключающуюся в крайних [именованиях] истину, которую соделывать свойственно благобытию, примешанному посреди этих крайних, разве что постоянным движением к Богу» (1116B).

По-видимому, Максим здесь хочет сказать, что претворение промежуточного «тропоса» нашего логоса — и тем самым, косвенно, и двух крайних — зависит от нашего свободного выбора. Во избежание сомнений в этом отношении он снова противопоставляет их в *Ambiguum 65*, прямо утверждая, что «первым дарован сущим логос бытия по сущности (*κατ' οὐσίαν*); а логос благобытия дан им вторым по произволению (*κατὰ προαίρεσιν*), как самодвижным (*ὡς αὐτοκίνητος*); третьим же они почтены логосом приснобытия по благодати» (1392A).

По этой причине комментаторы обычно видели в *logoi* не всесторонние предопределения всего хода человеческого существования, а — по крайней мере, в отношении разумных сущностей — нечто вроде приглашения к свободному отклику на призыв Божий, становлению в смысле соучастия в сотворении самого себя. Александр Голицын пишет, что «λόγοι — это... наши личные и предопределенные призывания, соответствие которым составляет предмет нашего выбора, или лучше сказать — ввиду их трансцендентности по причине источника в Боге — мы можем выбирать даже переход к соответствию, чтобы тем самым как бы участвовать в вечном процессе собственного сотворения»<sup>14</sup>. Николаос Лудовикос также говорит о Максиме как поборнике не просто свободы выбора, но «свободы как диалога», в котором глубинную сущность бытия человека составляет «внутренний диалог между свободной волей человека и божественными *logoi*/волениями»<sup>15</sup>.

При всем том, что это, несомненно, правильное истолкование *logoi*, мы не должны упускать проблему, которую оно создает для трактовки божественного ведения у Максима. Если *logoi* — не всесторонние определения, а приглашения к диалогу, то трудно понять, как, зная их, Бог может знать весь ход жизни отдельного человека. *Logoi* — это божественные акты воли; однако, как показывает сам Максим, ход жизни каждого человека есть совместный итог взаимодействия божественной воли и человеческой воли. Как же при знании только божественной воли возможно знание их совместного результата?

Ответ, который сразу приходит на ум, думаю, легко опровергнуть. Можно подумать, что одного знания божественной воли достаточно именно в силу диалогического взаимодействия двух волений. Как форма руки узнается по форме перчатки, кото-

<sup>14</sup> Александр Голицын при совместном участии с Bogdan C. Bucur, *Mystagogy: A Monastic Reading of Dionysius Areopagita* [Collegeville, MN, 2013], 116. Как отмечает Голицын, здесь он следует классическому исследованию Георгия Флоровского: *Florovsky Georges. The Idea of Creation in Christian Philosophy // Eastern Churches Quarterly 8, 1949. P. 53–77.* Русское изд.: *Флоровский Г. В. Идея творения в христианской философии // Флоровский Г. В. Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии.* СПб.: Изд-во Христианского гуманитарного института. С. 316–342. — *Примеч. переводчика.*

<sup>15</sup> *Loudovikos Nikolaos. A Eucharistic Ontology: Maximus the Confessor's Eschatological Ontology of Being as Dialogical Reciprocity.* Brookline, MA, 2010. 8 и 85.

рая ее облегает, так и одно знание божественной воли — поскольку она принимает форму в ответ на форму воли создания — обеспечивает косвенное знание воли и тварных поступков. Проблема этого предположения заключается в том, что *logoi* не формируются во взаимодействии с волевыми созданиями; для Максима, как и для Дионисия, это предопределения (*προορισμοί*), посредством которых твари призваны к бытию. Между ними и свободными волевыми тварными существами не может быть формирующего взаимодействия, потому что, когда они формируются, твари еще не существуют. Правда, говорить «когда» они формируются значит использовать темпоральный язык метафорически, поскольку *logoi* по сути вечны. Но даже при этом, не может быть сомнения в том, что они *причинно* первичны по отношению к тварям. Именно это позволяет Максиму сказать, что, зная их, Бог знает тварей таким способом, который не «от тварей».

К нашей проблеме у Максима другой подход, который я не считаю удачным, но все же он поучителен. Он опирается на замечание в *Questiones et Dubia* о том, что Бог знает вещи, потому что «они в Нем, в Самой Истине». Для Максима отход от собственного логоса это отворачивание от бытия к некому небытию; как он пишет в *Ambiguum* 42, «а совсем лишенным Логоса и Премудрости является одно лишь худое (*τὸ κακόν*), коего бытие (*τὸ εἶναι*) характеризуется небытием (*ἀνυπαρξία*)» (1332A). В кратком отступлении, посвященном природе воздаяния в *Ambiguum* 21, Максим дает ужасающее описание такого движения души к небытию: «А если же она [душа] воспользуется [этим — силами души] дурно, вопреки должному плану взаимодействуя с настоящим миром, то непонятно, что впадши в *страсти бесчестия*, она в будущем добровольно отторгнется и от божественной славы, приняв в бесконечные веки страшное осуждение отчуждения по отношению к Богу, на каковое [осуждение] будучи ведома не может сказать, что это не справедливо, имея [себе] обвинителем [собственное] расположение, осуществившее [в себе] не сущее (*ὑποστήσασαν τὸ μὴ ὄν*), которое она никогда не сможет игнорировать» (1252B).

Следствие такого взгляда на божественное ведение выводится в одной из схолий «О божественных именах», вставленных после схолий Иоанна Скифопольского — предположительно, самим Максимом. Комментируя утверждение Дионисия о том, что, «прежде появления ангелов Бог зная и производя ангелов, и все остальное и вводя в существо изнутри» (DN VII.2.869A), Максим предупреждает, что «все остальное» не следует понимать, как в том числе и злое. Напротив — говорит он — Дионисий уже показал, что зло не входит в число вещей сущих, а существует «вокруг» (*περὶ*) них, возникая из их неспособности или иного несоответствия природе. Он добавляет, что Дионисий привел аналогию со светом именно потому, что тьма также состоит в отсутствии света<sup>16</sup>. Здесь необходимо помнить, что урок, который Дионисий извлекает из этой аналогии, заключается в том, что свет знает даже тьму, поскольку своим отсутствием вызывает тьму. Максим, очевидно, хочет, чтобы из этого мы сделали вывод, что Бог знает зло таким же образом, ибо, как причина сущих, он знает их неудачи и недостатки.

Помогает ли сказанное в решении поставленной нами проблемы? Увы, нет. Аналогия со светом актуально иллюстрирует затруднение лишь отчасти. Свет не ограничивает себя спонтанно; когда он не может проникнуть куда-то, причина в том, что он встречает препятствие. Для человеческого поступка «препятствие», конечно, есть зло или неправильный выбор. Чтобы такая аналогия была оправдана, препятствие должно существовать независимо от Бога, как препятствия, создающие тени, существуют независимо от света. Но как это может быть? Всякий выбор, в том числе и неверный, это все же деятельность какой-то человеческой или демонической

<sup>16</sup> *Maximus the Confessor. Scholia on the Divine Names* [PG 4348B-C].

воли, которая была сотворена Богом и поддерживается Им в бытии. Может показаться, что Бог наверняка знает деятельность этой воли непосредственно, поскольку поддерживает ее бытие, а не только посредственно, как предполагает эта аналогия. Если это так, то ведение Богом зла ничуть не отличается от Его ведения других вещей. И это возвращает нас к вопросу, с которого мы начали, — вопросу о том, как Бог может знать свободные выборы, благонамеренные или злонамеренные, когда посредник этих выборов еще не существует.

Для нашей задачи вопрос о том, как Бог знает зло, есть некий отвлекающий маневр. Вопрос не в том, как Он знает зло, а в том, как Он знает свободные выборы и все, что из этого следует. Если думать, что Его ведение возникает в силу Его непрерывной поддерживающей деятельности, то ответить нетрудно; однако, как уже говорилось, такой ответ как бы помещает ведение Бога во времени, подвергая его изменениям и вызывая сомнения в предвидении, и тем самым ставя Его знания в зависимость от тварей. Максим избегает этих проблем, считая, что Бог «просодержит» знание всех вещей, но при этом подрывает ведение Богом свободных выборов.

И тут мы наблюдаем столкновение между неоплатонизмом Максима, унаследованным от Дионисия, и тем, что Николаос Лудовикос назвал его онтологией «диалогического взаимодействия». В таком столкновении, как мне кажется, христианин обязан отдать предпочтение последнему. Но это не означает, что неоплатонизм Максима безнадежен. Нужно только понять, как знание временное может сочетаться с вечным таким образом, что вечное не полностью определяет временное, а отчасти формируется в ответ на него. Я уже выдвигал некоторые предположения по этому поводу на основе идеи Дионисия о времени и вечности как божественных исхождениях<sup>17</sup>. Полагаю, что такой подход может оказаться целесообразным и здесь. Примечательно, что Дионисий — в отличие от всех неоплатоников до него — не отдает вечности онтологический приоритет над временем. Он равным образом считает, что Бог есть «век веков, пребывающий до веков», и что «для времени, и для вечности, и для всех тех, кто в вечности и во времени, Он за пределами»<sup>18</sup>. Более того, в отличие от классической неоплатонической точки зрения, он не выделяет «есть» настоящего времени как исключительный способ речи о Боге. Напротив, он и отрицает, что *весь* темпоральный язык — «был», «есть» и «будет» — применим к Богу, и утверждает, что все эти формы существуют «воспевающим по справедливости» Его<sup>19</sup>.

В этом отношении Максим следует за Дионисием. В обширной схолии на «Божественные имена» (т. 8) он подробно разрабатывает парадокс, заключенный в утверждении Дионисия о том, что формы темпоральности должны как отрицаться, так и применяться к Богу: «Он пребывает превыше веков и вне времени как их Причина. *Заметь*, что к Богу нельзя применять в собственном смысле слова “был”, “есть” или “будет”, ибо Бог выше этого. Но говорится и так, потому что, как ни помысли, Его бытие сверхсущественно (ὑπερϋσίους)... Как же, сказав ранее “не был, не есть, не возник, не возникает, не возникнет” [DN V.4817D], Дионисий говорит здесь: “Он воспевается по справедливости так, будто Он есть, был, будет, произошел, происходит и произойдет” [DN V.8824A]? Неужели святой Дионисий противоречит самому себе? Это невозможно. Выше ведь он назвал Его Творцом всяческих существования, ипостаси, сущности, природы и времени. Он правильно применил к нему “был”

<sup>17</sup> См.: Bradshaw D. Time and Eternity in the Greek Fathers // The Thomist 70, 2006. P. 311–366, и Divine Freedom: The Greek Fathers and the Modern Debate // Philosophical Theology and the Christian Tradition: Russian and Western Perspectives / ed. David Bradshaw. Washington, D.C., 2012. P. 77–92. Я привожу выдержки из первого исследования в последующих абзацах.

<sup>18</sup> Dionysius. Divine Names V.4817C, V.10825B; cf. Bradshaw D. Time and Eternity. P. 315–320.

<sup>19</sup> Dionysius. Divine Names V.4817D, V.8824A.

и прочее, — чтобы ты понял, что не с *какого-то* времени, и не во времени, и не после времени начался Бог, но что Он выше и самого бытия. Ведь он сказал, что бытие — в Нем (*ἐν αὐτῷ τὸ εἶναι*). Здесь же, сказав: “Он многократно умножается соответственно всякому помыслу” [DN V.8824A], — автор справедливо применил к Нему и “был”, и “есть” и последующее, — чтобы, мысля о времени и временах, ты находил Бога и в них, и Высшим сущего, и ничем из сущего, как мы уже сказали, потому что, не являясь ничем из сущего, Он пребывает во всем»<sup>20</sup>.

Максим не находит противоречия в этих по видимости противоположных утверждениях; напротив, он находит подтверждение фундаментальной для Дионисия темы присутствия Бога как во всех вещах, так и превыше их как их Причины, так что в сотворении Он «многократно умножается соответственно всякому помыслу». Самое радикальное заявление Максима относится к началу пассажа, когда он даже превосходит Дионисия, утверждая, что «был» и другие темпоральные понятия «к Богу нельзя применять в собственном смысле». Здесь Максим применяет к темпоральности дионисиев принцип, который гласит, что «то, чем характеризуются следствия, заранее в избытке заключено в причинах как свойственное их существу»<sup>21</sup>. И заключает, что Бог «был» в смысле высшем, чем твари, ибо вся «бывшесть», вся темпоральность, происходит от Него.

Стоит иметь в виду этот пассаж, читая другое важное рассуждение Максима о времени и вечности в *Ambiguum 10*. Как известно, Максим считает Моисея и Илию, присутствующих при Преображении, образами, соответственно, времени и природы, которые являются, чтобы почтить Христа. Моисей — особенно удачный образ времени, потому что он не вошел в Землю Обетованную с теми, кого туда привел. Максим объясняет: «Таково же и время, не достигающее или не сопостирающееся в движении с теми, кого ему свойственно отсылать к божественной жизни будущего века. Ибо он имеет Иисуса наследником всякого времени и вечности; хотя по-иному может быть [сказано], что логосы времени пребывают в Боге, на что таинственно указывает прившествие также данного через Моисея в пустыне закона наследовавшим землю обетованную. Ибо вечность есть время, когда оно остановится в своем движении, и время есть вечность, когда она измеряется, будучи влекома движением» (1164В-С)<sup>22</sup>.

Максим не объясняет значение «*logoi* времени», но предположительно они составляют намерение Творца, выраженное в темпоральных процессах и через них; то есть они во многом подобны *logoi* сущих, но различаются по срокам и процессам, а не отдельным сущностям<sup>23</sup>. Время, представленное Моисеем, не входит в Землю Обетованную, но в нее входит *logoi* времени, представленные Моисеевым Законом. Их вхождение показывает, как они «пребывают в Боге». Исторически Закон вошел в Землю Обетованную в степени воплощения через практику и соблюдение его народом Израиля. Если здесь уместна аллегория, то *logoi* времени возвращают к их единству в Боге через воплощение в жизни тех, кто вступает в «будущий век». Максим не говорит так прямо, но это соответствует той высокой роли, которую он вообще отводит человеческому послушанию как средству, с помощью которого Бог «обретает форму» посредством мира, а «человек проявляется как Бог и провозгла-

<sup>20</sup> *Maximus the Confessor. Scholia on the Divine Names* [PG 4328A-C], перевод на английский Дэвида Брэдшоу.

<sup>21</sup> *Dionysius. Divine Names* II.8645D.

<sup>22</sup> Перевод в основном взят из работы Эндрю Лаута: *Louth Andrew. Maximus the Confessor. London and New York, 1996. P. 130–131, изменен.*

<sup>23</sup> Они предположительно такие же, как «*logoi* промысла и воздаяния», об этом см.: *Thunberg Lars. Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Lund, 1965. P. 69–76; Blowers Paul M. Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor. Notre Dame, 1991. P. 107.*

шается в качестве такового»<sup>24</sup>. В таком прочтении вечность представляется восприимчивой и даже формируемой свободной волей человека.

В некотором смысле здесь нет ничего нового. Это основополагающее христианское учение, которое одни получают в собратстве Божиим в вечности *in virtue* по собственному выбору, а другие нет. Однако вечность в этом смысле следует отличать от вечности, которая характеризует жизнь Бога и которую Дионисий описывает как божественное исхождение. Между ними есть определенная связь: вечность блаженных и ангелов — это как бы способ причастности тварей к вечности Бога<sup>25</sup>. *Logoi* сущих и времени, как акты божественной воли, вечны в самом полном божественном смысле. В предложенном мною прочтении отрывка *logoi* входят (или лучше сказать, возвращаются) в вечность лишь постольку, поскольку они воплощены посредством жизни верующих. Тем самым допускается важная роль свободного человеческого выбора в определении вечного содержания *logoi*. Точнее говоря, здесь словно предвидятся две стадии существования *logoi*: начальная, на которой они воплощают просто божественное намерение, и последующая, на которой они «возвращаются» в вечность в той степени, в какой воплотились через жизнь верующих.

Быть может, различенность этих стадий — просто аналитический инструмент, во многом напоминающий ступени построения в геометрии? Или показатель реального прогресса или перестройки, хотя и явно не темпоральное изменение? Христианская традиция без колебаний присвоила *Logos* некое внетемпоральное «становление». Наиболее известно, конечно, утверждение в Прологе *Евангелия от Иоанна* о том, что Логос «стал плотью» (*σὰρξ ἐγένετο*) (Ин. 1:14). «Становление», о котором здесь говорится, не просто темпоральное, ибо это вхождение *Logos* во время, а потому само по себе не темпоральный процесс. Более того, это не произвело изменения в вечном существовании *Logos*. Гимн *Единородный Сыне*, который традиционно приписывается Юстиниану и занимает важное место в православном богослужении с VI века, выявляет парадокс, когда *Logos* «неизменно вочеловечился» (*ἀτρέπτως ἐνανθρώπησας*)<sup>26</sup>. Каким-то образом в вечности можно «становиться» без изменения.

К такому же заключению приводят и другие библейские тексты. Самое удивительное, что в *Откровении* Христос описывается как «Агнец, закланный от создания мира» (*τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*) (Откр. 13:8)<sup>27</sup>. Главное, что налицо не только некое вневременное становление, состояние заклания, но и дополнительное определение к *Logos* «от создания мира» *в свете свободного выбора человека*. Ибо что как не свободно избранное человеческое действие было предательство и распятие Христа? И это не единичный отрывок. В *I Петра* 1:19–20 Христос как непорочный и чистый Агнец, «предназначенный еще прежде создания мира» (*προεγνώσμενον μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου*). В несколько иной перспективе та же идея предстает в *Послании к Евреям*, где говорится, что жертвоприношение Христа совершается «в скинии истинной, которую воздвиг Господь, а не человек»

<sup>24</sup> Epistle 2 [PG 91 401B]. Послание 2-е, к Иоанну Кубикулярию о любви (PG 91 401 a-b). Цит. по: Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты. М.: Мартис, 1993. — *Примеч. переводчика*; cf. мое рассмотрение этого текста в: *Bradshaw David. Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom.* Cambridge, 2004. P. 197–201. Русское издание: *Брэдишоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира.* М.: Языки славянских культур, 2012. С. 263–268. — *Примеч. переводчика.*

<sup>25</sup> См.: *Bradshaw D. Time and Eternity*, особенно 335–342.

<sup>26</sup> Об этом гимне и его истории см.: *Breck John. The Troparion Monogenes: An Orthodox Symbol of Faith // St. Vladimir's Theological Quarterly* 26. 1982. P. 203–228.

<sup>27</sup> В нескольких переводах (таких как RSV и NRSV) взято «от создания мира», как изменение предыдущей фразы, «написаны в книге жизни». Хотя это не является недопустимым прочтением, это идет вразрез с простым значением предложенного порядка слов. Единственный довод принять такой перевод позволил бы избежать философской дилеммы, которую представляет собой стих, как переведено здесь, но в свете параллелей, предлагаемых Посланиями I Петра и к Евреям, это едва ли допустимо.

(8:2), и очищается «самое же небесное» (9:23). (Конечно, по аналогии с очищением скинии окроплением кровью.) Таким образом, отождествление Христа с «Агнцем на заклание» есть вечная, небесная реальность, хотя необходимость в ней возникает только в свете человеческого выбора.

В свете всего сказанного осмелюсь предположить, что «возвращение» *logoi* в вечность в силу их воплощения через жизнь верующих означает реальный, хотя и вне-темпоральный процесс становления. Так же, как в заклании Агнца, то, что происходит во времени, может обращаться в прошлое, чтобы, так сказать, «окрасить» всю вечность. Ясно, что, говоря это, мы уходим от традиционных платонических и неоплатонических способов осмысления соотношения времени и вечности в некую философскую *terra incognita*. В заключение я хочу указать на несколько различных направлений, предлагаемых в этом вопросе Максимом и другим великим комментатором Дионисия — Иоанном Скифопольским, и вкратце обрисовать возможную согласованность между ними.

Мы уже рассмотрели загадочный пассаж Максима в *Ambiguum 10*: «Ибо вечность есть время, когда оно остановится в своем движении, и время есть вечность, когда она измеряется, будучи влекома движением». Поразительно, что вечность и время рассматриваются здесь как взаимобратимые и даже почти взаимозаменяемые; время становится вечностью, когда прекращает движение, а вечность становится временем, когда приводится в движение. («Становится» здесь означает определяющее отношение, как круг «становится» шаром при вращении в третьем измерении.) Как сказано выше в том же пассаже, Иисус превосходит и то, и другое, не только как их источник, но и как их «наследник» — то есть тот, к кому они стремятся и в ком находят исполнение.

Таким образом, Максим сохраняет верность Дионисиеву духу, для которого время и вечность, по-видимому, занимают примерно такое же положение, как и божественные исхождения. Иоанн придерживается иного мнения. Он определяет божественную вечность (*αἰών*) как «вневременную и бесконечную жизнь», или более полно, как «жизнь одновременно непоколебимую и цельную, уже бесконечную и совершенно недвижимую, явленную в единстве»<sup>28</sup>. Он также утверждает, что если твари вечны причастностью к вечности, Бог вечен тем, что Сам *есть* вечность<sup>29</sup>. Однако он не забывает о другой стороне учения Дионисия, а именно, что время тоже есть божественное исхождение. Сразу после вышеприведенного определения он продолжает: «Потому и время, будучи некогда в покое в Том, Кто Всегда Сущий, просияло в своем сошествии (*καθ' ὑπόβασιν*), когда затем возникла необходимость в появлении зримой природы. Так исхождение (*πρόοδον*) благодати Божьей в сотворении чувственных предметов мы называем временем»<sup>30</sup>.

Отношение между вечностью и временем здесь определенно асимметрично. Вечность это сама жизнь Бога, тогда как время — хотя и божественное исхождение, появляется, только когда Бог творит чувственный мир. До сотворения время было в каком-то смысле свернутым или скрытым в вечности, будучи «некогда в покое в Том, Кто Всегда есмь Сущий».

Можно ли примирить эти два мнения? В конечном счете, Иоанн прав в том, что божественная вечность *есть* онтологически и каузально первична по отношению

<sup>28</sup> Τὴν ἀτρέμη ἐκείνην καὶ ὁμοῦ πάσαν ζωὴν καὶ ἀπειρον ἤδη καὶ ἀκλινη πάντη καὶ ἐν ἐνὶ καὶ πρὸς ἐν ἐστῶσαν; *Scholia on the Divine Names* 316A (и см. короткое определение 313D). Фраза ὁμοῦ πάσαν является отголоском Плотина, *Enneads* III.7.3.37–39, а в конечном счете исходит от Парменида.

<sup>29</sup> *Scholia on the Divine Names* 208B, 229A-B, 313D, 385C-D.

<sup>30</sup> *Ibid.* 316A; cf. более полный перевод и рассмотрение этого в: *Bradshaw D. Time and Eternity*. P. 345–346.

ко времени, даже если мы понимаем последнее по примеру Дионисия как божественное исхождение. С другой стороны, более симметричный взгляд Максима оставляет возможность для некоторого взаимовлияния времени и вечности, что мнение Иоанна, по-видимому, исключает. Нужно попытаться понять, как время может «проявиться» из вечности, хотя его собственное содержание (а точнее говоря, свободные тварные деяния) также помогает *формировать* вечность.

Такой гибридный взгляд, вообще говоря, возможен, но только при нестандартном понимании эманации. В традиционном неоплатонизме уделяется большое внимание полному определению низшего высшим; например, все, что есть Ум, определяется его происхождением от Единосущего, и то же относится к Душе по отношению к Уму. Классические способы описания каждой низшей ипостаси по отношению к высшей — как подобие, внешнее действие и избыток — как правило, моделируются по детерминистским физическим процессам<sup>31</sup>. Однако в этом отношении отличается сравнение такой низшей ипостаси, как «выраженная мысль» (Λόγος ἐν προφορᾷ) с «мыслью в душе» (Λόγος ἐν ψυχῇ)<sup>32</sup>. При самом малом размышлении становится ясно, что здесь возможна не-детерминистская интерпретация. Предположим, я хочу сказать близкому человеку что-то, имеющее значение для нас обоих. Возможно, я обдумал во всех подробностях, что именно намерен сказать; и все же, когда я говорю, видя выражение лица и язык тела этого человека, я могу тщательно (и, возможно, с трудом) подбирать нужные слова, темп речи и тон голоса. Даже если я сумел сказать именно то, что хотел, моя «выраженная мысль» неизбежно приобрела большую специфичность и определенное содержание по сравнению с тем, что я подготовил заранее. До какой-то степени она верна, потому что теперь она проявилась в пространстве и времени. Однако в данном случае ее определенное содержание отчасти составляет отклик на восприятие моего собеседника. И следовательно, не только мое произведение, а результат нашего диалогического общения.

От этого примера нетрудно провести параллель с вопросом божественных *logoi*. Сообщение в его первоначальном замысле подобно *logoi* сущих в их первоначальном состоянии; выражение и поза собеседника подобны свободным выборам тварей; а выраженное высказывание подобно *logoi* в их окончательном состоянии, когда им придаются специфичность и определенное содержание через диалогическое взаимодействие с тварями. В этом состоянии они «возвращаются» в вечность. Правда, сравнение необходимо корректировать в одном существенном отношении, ибо оно включает временную последовательность, которая не присутствует в случае с *logoi*. Так же, как никогда не было времени, в котором вторая Ипостась Троицы не была уже «Агнцем на заклание», так и никогда не было времени, в котором *logoi* не были уже в последней, определенной стадии. Тем не менее — снова так же, как с Агнцем — существует *каузальная* последовательность в том, что именно свободные отклики тварей заставляют *logoi* принимать конечную форму.

Полагаю, что мне удалось сохранить основной смысл того, что желает сказать Максим о божественном предведении без ущерба для человеческой свободы. Речь идет о том, что Бог знает все вещи «прежде веков» в едином акте, в силу того, что их существование содержится в Нем как их Причине. Следовательно, *logoi* остаются актами божественной воли — точно так же, как в моем примере слова, которые я произношу, остаются моими собственными актами. То, что они являются моими

<sup>31</sup> См. особенно Plotinus. Enneads V.1 and 4, и рассмотрение в: Bradshaw D. Aristotle East and West. 2004. P. 74–83. Русское издание: Брэдишоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира. М.: Языки славянских культур, 2012. С. 112–122. — Примеч. переводчика.

<sup>32</sup> Plotinus. Enneads V.1.3.8–9.



актами, не мешает им формироваться отчасти за счет диалогического взаимодействия. То же касается *mutatis mutandis* и *logoi*.

Таким образом, я считаю, что Максим допускает и такое описание божественного ведения, в котором *logoi*, вечно знаемые Богом, не просто определяют человеческие деяния, но и формируются обоюдно в диалоге с ними. Надо сказать, что предложенная мною картина в некоторых отношениях отличается от картины Максима. Тем не менее, она сохраняет существенные элементы его взгляда; а главное, дает хорошую возможность для решения философских проблем, вызванных спорным вопросом о божественном ведении и человеческой свободе.

Перевод с английского языка выполнил А. А. Почекунин по изданию: *Bradshaw D. St. Maximus on Time, Eternity, and Divine Knowledge // Seventeenth International Conference on Patristic Studies, Oxford University, England, 2015.*



> альманах

богословие

философия

естествознание

> метапарадигма выпуск 10 > 2016

## **Антропология преп. Максима Исповедника и теоретические проблемы медицины**

**Александр Шевченко**

### **1. Введение**

Преп. Максим Исповедник не был врачом, однако, по моему мнению, его мысль важна и актуальна для современной медицины. Это связано с тем, что медицина очевидным образом зиждется на антропологии. Различия в базовых антропологических моделях поэтому неизбежно приводят к различному пониманию того, что есть здоровье и болезнь, как одно переходит в другое, и что необходимо сделать для выздоровления. Методологические и философские основания антропологии являются тем связующим звеном, которое позволяет осуществить диалог медицины и богословия. Такой диалог нужен, прежде всего, медицине, которая, несмотря на очевидные успехи, все чаще сталкивается с серьезными нерешенными теоретическими проблемами, стоящими за терапевтической и диагностической беспомощностью врачей. Философия и антропология преп. Максима Исповедника была вписана в его богословие. Активное использование философской и антропологической лексики делает его мысль привлекательной для богословского осмысления современной медицины, которой так не хватает интегральности подхода, характерной для мировоззрения Максима Исповедника.

Болезнь переживаемая — это клубок антиномий, обнаруживающих двойственную структуру опыта боли, страдания и разрушения человеческой природы. Вопросание о причинах болезни, равно как и попытка выскользнуть из нее в исходное состояние здоровья, выносят нас за границы болезни, делают ее созерцаемой со стороны. Хотя это созерцание и рефлексия остаются интеллектуальной активностью больного человека. Сама боль — самое частое проявление (симптом) болезни, — переживается двойственно. Один предел опыта боли — полное растворение в том, что ее причиняет, — в источнике болевых ощущений. Другой предел ее переживания — сопротивление боли, борьба с ней, в которых мы дистанцируемся от боли и ее

источника, возносимся над ними. Феноменологически невозможно понять здоровье как отправной пункт человеческого опыта. Здоровье становится понятным только вторично, на основе опыта страдания, боли и избавления от болезни, как состояние телесности человека, сковывающее свободу человеческой личности, накладывающее границу на здоровье человека [17].

Христианская церковь говорит о путях спасения человека, поэтому христианское богословие ни может не быть антропологией. С той разницей, что богословская антропология, в отличие от научной антропологии, не рассматривает человека как здорового. Ведь после грехопадения природа человека тотально повреждена. Современный человек, не ведая, что творит со своей природой, предстоит перед богословским и философским осмыслением болезни как фундаментально больной, лишенный психического и телесного здоровья. **Любая современная антропология не может более игнорировать того очевидного факта, что она имеет дело с больными людьми.**

Другое отличие христианской антропологии состоит в том, что она не может быть без контекста перспективы начала и конца мира. Христианская антропология «метафизична», если пользоваться терминологией аристотелизма: то есть содержит в себе представления, выходящие за границы чувственно воспринимаемого мира. Преп. Максим Исповедник в согласии с античной натурфилософской и современной ему медицинской традицией говорит о составленности природы из элементов (1245В-1245С) [12]. Однако, Согласно преп. Максиму Исповеднику, описание творения и его познание не может ограничиваться лишь видимым веществом. Все творения имеют в себе логосы Творца, которые не сводимы к веществу, из которого они сотворены. В еще большей степени это характерно для человека.

«Итак, каждое из умных и словесных [существ], то есть ангелов и человекоев посредством самого того, по которому оно было создано, логоса, сущего в Боге и к Богу, есть и называется **частицей Божества**, по причине своего предсуществоющего в Боге, как уже было сказано, логоса. Вне всякого сомнения, что если и двигаться будет согласно с ними, т. е. [логосом], то окажется в Боге, в Котором предсуществует логос его бытия как начало и причина, и если не захочет ухватиться желанием за что-либо иное, кроме собственного начала, то не **истекает** [т. е. не отпадает] от Бога, но скорее восхождением к нему становится богом...» (1080С) [12].

Это очень важное положение антропологии преподобного — человек имеет нетварное и нематериальное начало — частицу Бога. Это начало, созданное по образу Божьему, «не сводится к телу, или душе, или духу. Оно возникает из реальности другого порядка» [18]. Логос человека, называемый «частицей Бога», вслед за Дионисием Ареопагитом, относится не к тварной природе человека, а возводится по своему происхождению к нетварному логосу, следуя движению которого, человек может соединиться с Богом [34]. Бог, по словам ап. Павла, «Сам дая всему жизнь и дыхание и все» [Деян. 17:25], и Сам Податель жизни является источником логосов творения, поэтому познание этих логосов человеком тождественно познанию живого, а в своем пределе — познанию Живого Бога. Через соединение с Логосом-Христом, являющимся полнотой жизни и полнотой знания, человек приобретает возможность созерцать все логосы творения внутри себя. Однако это возможно только при возвращении человеку познавательных способностей, утраченных после грехопадения в изначальной полноте.

## 2. Гносеология преп. Максима Исповедника

Преп. Максим Исповедник со всей очевидностью говорит о болезненности человеческой природы после грехопадения. Он имеет смелость утверждать, что в движе-

нии к совершенству, к благобытию, поврежденный ум заменил человеку природу именно после грехопадения. Находящемуся в раю человеку не нужно было рассуждать, в нашем понимании этого слова. Ибо, обладая природной волей, Адам следовал Божественному замыслу по своей человеческой природе [13]. Природа человека, находящегося в богообщении, двигалась свободно, без осуществления выбора между различными траекториями достижения цели. Вершина человеческого познания по Максиму Исповеднику: восхождение от познания логосов сущих к Логосу как их Причине. Чувственное движение очищенной души характеризуется тем, что, «соприкасаясь с внешним, как от неких символов она запечатлевает в себе самой логосы видимых» (113А) [12]. Святые постигают Бога даже не посредством естественного или писанного закона, а поверх них: «но одним лишь умом, чистейшим и избавленным от всякого вещественного мрака. Итак, если мы хотим благочестиво судить о тех, кто умно ... рассматривает логосы чувственных [предметов], то увидим их право шествующими прямо путем к познанию Бога и [вещей] божественных» (116В) [12].

После грехопадения, утратив ведение истины, человек разрушил и продолжает разрушать свою природу, повреждение которой, в свою очередь, делает невозможным созерцание истины. В частности, выбор и плюрализм путей достижения цели являются следствием поврежденности природы человека, которая порождает повреждение познавательных способностей человека, назовем это «**болезненной когнитивностью**». Дело в том, что мир, согласно христианскому богословию, не имеет никакого основания в самом себе. Он постоянно взывается к бытию волей Бога. Это — не мир самодостаточных аристотелевских сущностей, а затухающее бытие, напряженно зависящее от Бога. Бытие тварного мира «натянута между собственным ничто и призывом божественной любви» [11]. Мир есть, с одной стороны, логосы, воипостазированные в Творце. С другой стороны, он причастен личности человека. Все познаваемое человеком лежит между личностью человека и Личностью Христа. При этом Вселенная является вдвойне живой — как продолжение тела человека и как участница Личности подателя Жизни. Познавательная способность человека тесно связана с влиянием личности на тварную природу. Чувственно воспринимаемая вселенная вся может быть рассмотрена как продолжение нашего тела. Нет разрыва между плотью мира и плотью человека. Вселенная включена в человеческую природу. Она является телом человека [11]. Поэтому состояние человека и его познания влияет не только на результаты познания, но и на структуру познаваемого.

Грехопадение человека, прежде всего, проявляется падением его ума. По мере своего исцеления через духовное возрастание человек вновь может обретать ясное ведение истины и Бога. Релятивизм и неверие в реальность пронизывает теперь философию и гуманитарные науки. И это отрицание реальности обоснованно связывается с отказом от христианской концепции личности, являющейся центральной в православной эпистемологии и связанной с этой концепцией идеей онтологического дуализма [4]. Так, отступление от Бога, являющегося единственным источником наблюдаемой нами реальности, с неизбежностью ведет к теориям познания, конструирующим различные варианты онтологического монизма и к сомнениям в существовании самой реальности. Человеческая душа свободна тогда, когда она созерцает Божественное, а не земное, и когда она не находится в рабстве телесных страстей, не защищенной от них добродетелями. Проблема подлинной человеческой свободы — это проблема возможности вырваться из созерцания земного к созерцанию Божественного. Причем посредством той «частицы Бога», которая находится у человека, а не через некие интеллектуальные приемы или особые методики познания.

Гносеология преп. Максима Исповедника имеет прикладное — сотериологическое значение. Ведь «всякий вождедевающий спасения непременно основывается либо

на деятельности, либо на созерцании» (1065D) [12]. И то и другое является человеческой активностью, врачующей душу от плотского самолюбия и духовного неведения [3]. Созерцание совершается душой, которая имеет разумные и неразумные (гнев и вожделение) силы. Неразумные силы, не принадлежащие сфере разума, можно сделать разумными: «через слово усвоить разуму: гнев прелагая в любовь, а вожделение в радость...» (1068A) [12]. Усвоение неразумных сил души разуму позволяет созерцать Божественное (1068A) [12]. Такое **преображение созерцания** — это уже следствие деятельности. Без этой деятельности по преобразению своего ума, находясь в окружающем нас мире, мы находимся словно в материнской утробе — во мраке и неведении Слова: «как из утробы материального окружения — хоть как-то вглядываясь в сокровенное в существующем Слово» (1068B) [12]. А аскетическая практика и литургическая жизнь человека в Церкви, согласно преп. Максиму Исповеднику, являются предпосылками достоверного видения реальности и научного познания. Только возрастая в совершенном богопознании, мы органами чувств познаем Бога, но постижением ума (1132C-132D) [12].

Без особого преувеличения можно сказать, что медицина, как и христианское богословие, сотериологична по своей сути, ибо претендует на спасение человеческой жизни от смерти и страдания. Медицинская активность (диагностическая и терапевтическая) — это вид человеческой деятельности, направленной на изменение человека и избавления его от болезни. Медицина предполагает изменение образа жизни человека для профилактики болезни и скорейшего выздоровления души и тела человека, «подчинение неразумных сил» человеческому разуму, предостерегает от болезнетворного воздействия излишеств человека. Однако же созерцательный взгляд врача, далекий от святоотеческой мысли, упирается в «вещественный мрак», утопает в видении телесности и ее изменении при болезни. Мы не удивляемся тому, что современная медицина неспособна увидеть своим методом Воплощенного Логоса, который уподобляется Максимом Исповедником телу, покрытому одеждой. Равно как медицина не видит и логосы тварного мира, покрытые чувственно созерцаемыми картинами разрушения человеческой природы. Удивительно другое. Создается впечатление, что достижения человеческой мысли в философии и методологии науки второй половины XX столетия не оказали никакого влияния на медицинскую теорию и практику.

### 3. Бесконечное измерение медицины

Традиция различения практики и теории, объекта и субъекта познания свойственна Западу. Это — разделение, которое продолжает процветать в наших методах и нашем мышлении. Особенно в медицине. Некоторые авторы, например, Ницше и Хайдеггер, полагали, что эти различия укоренены в самой сердцевине интеллектуальной истории Запада. Другие думают, что это следствие отклонения мысли поздней западной схоластики, как это пытаются представить Пиксток [32] и Милбанк [31]. Иные полагают, что это взгляды, восходящие к мысли Просвещения, — как это отмечено, например, у Макинтайра [23]. По крайней мере, начиная с Бэкона, понималось и говорилось, что знание — это сила. Свой подход к проблемам научного знания Бэкон изложил в трактате «Новый органон», где он провозгласил, что целью науки является увеличение власти человека над природой [1]. Истинное знание может создать вещи в реальном мире, и реальный мир — это то, чем можно управлять с помощью истинного знания, а цель познания состоит в том, чтобы вызывать эффекты в мире. Эрик Кракауэр [28] писал о том, что медицина — это стандартное проявление западной метафизики<sup>1</sup>. Потому что медицина как дисциплина главным образом заинтересована эффектами, которые она вызывает в мире. Меди-

<sup>1</sup> Метафизика — термин используется здесь как обозначение раздела натурфилософии, занимающегося размышлениями о первоначальных основаниях природы и бытия.

цина стала беспечной в осмыслении своих теоретических предпосылок, поскольку ее заботят главным образом прагматизм и утилитаризм, относящиеся к сфере эффективного контроля над человеческим здоровьем. Как об этом говорил Карл Эллиотт [25], медицина вырождается в прагматизм: миф о возможности управления миром. Метафизическая позиция медицины в этом случае может быть обозначена как метафизика эффективной действующей причины, которая способна вызвать некоторую пользу. Среди четырех причин, рассматриваемых со времен Аристотеля, действующая причинная связь возымела приоритет и безраздельно господствует теперь в медицинском мышлении [20].

Сама медицина, как наука Нового Времени, отрицает необходимость метафизики для своей теории и практики. Действительно, если считать, что единственная задача человека — овладеть действительностью, то метафизические вопросы о сущности, смысле вещей расцениваются как ложные. Между тем, человеческая мысль всегда интересовалась основаниями знания — простыми и целостными его источниками, которые не имеют материальной ограниченности. И в это простоте и единстве основания знания усматривался очевидный и эстетически достоверный критерий истинности. Сложные и противоречивые в своих множественных основах интеллектуальные схемы всегда расценивались как недостоверные и сомнительные. Сегодняшнее медицинское знание, в высшей степени сложное и нецелостное, излагаемое весьма нечеткой по своему значению латинизированной лексикой, не всегда понятной даже представителям медицинского сообщества, нуждается в философском осмыслении ради обретения единства и увеличения степени теоретической стройности.

Говоря о философском осмыслении медицины, следует отметить важный момент. Подлинно философский дискурс отличается тем, что в нем присутствует идея бесконечности. Философия — это дискурс соотнесения конечного с бесконечным. **Философское осмысление медицины предполагает, что медицина как научное знание, равно как и объекты медицины, имеют бесконечное измерение.** «В медицине, кроме ее обычных финитных определений, должна быть и некоторая сторона, которая открывает ее на нечто бесконечное и безусловное, выступает как ее момент бесконечноподобия. По-видимому, именно эта сторона медицины должна быть в первую очередь предметом философии медицины» [7]. Этот аспект бесконечности в православной антропологии привносится идеей личности. И он принципиально не устраним из медицинских дисциплин. В. И. Моисеев — современный российский философ медицины, — рассматривая взаимоотношение культуры и науки, описывает ситуацию, названную им «ситуацией культурологической релевантности», заключающейся в том, что существующий в той или иной науке теоретический слой может быть реализован далеко не в каждой культуре. «Науки, которые никак не могут проявить свой теоретический слой, могут быть либо еще недостаточно развитыми в рамках существующей культурологической матрицы, либо могут обнаруживать эффект культурологического диссонанса с нею» [6]. Этот автор относит медицину именно к таким наукам. И вряд ли речь идет о теоретической незрелости медицины. Ведь медицина — одна из самых древних дисциплин. Скорее речь идет именно о культурологическом диссонансе.

Еще более выражен диссонанс между научным знанием и религиозным мировоззрением. **Диалог богословия и медицинской науки может совершаться лишь на языке философии.** Работы, авторы которых пытаются использовать богословские догматы или философские клише, непосредственно «натягивая» их на естественнонаучное знание, не выглядят ни убедительными, ни плодотворными [16]. Отказавшись от христианского понимания личности, новоевропейская культура оказалась не вполне теоретически однородной с теоретическим фундаментом медицины. Ведь понятие личности (правда, в отличном от церковного значении этого

термина) до сих пор функционирует в медицине для обозначения целостности и единства человека. Лишившись этого фундаментального христианско-антропологического понятия, современная медицина стала утрачивать изначальную теоретическую стройность, теоретическое единство, свои предсказательные и объяснительные способности. В такой медицине человек распался на субъект страдания и объект медицинских актов, на тело и душу, которые болеют разными заболеваниями.

Однако сегодня структурных находок, наблюдаемых исследователем при вскрытии трупа, уже недостаточно для того, чтобы объяснить человеческую болезнь и страдание. Этот тезис связан с изменениями парадигмы комплекса новоевропейской науки, которые уже произошли в физике и биологии [30]. Этому изменению парадигмы в физике и последствиях этого изменения для медицины подвел итог Карл Фридрих фон Вайцзеккер следующим образом: «В медицине до сих пор слишком мало замечались те радикальные перемены, которые были вызваны в естественных науках в соответствии с квантовой теорией как главным столпом современной физики. Существенное разделение предмета и объекта исследования больше не поддерживается. В отличие от этого, медицинское мышление все еще очень часто характеризуется оппозицией поляризации между душой и телом, предметом и объектом. Но, если даже в науке, которая формирует одну из основополагающих дисциплин для медицины, двойственность между предметом и объектом постепенно преодолевается, то это должно поощрять врачей преодолевать ее и в медицинской практике, так же как в медицинской науке, где все еще сохраняются устаревшие структуры мысли, которые предполагают такую двойственность» [33].

Мысль преп. Максима Исповедника, как и вся христианская святоотеческая мысль, чужда идее жесткого разделения на объект и субъект познания. Для Максима Исповедника очевидность единства объекта и субъекта, мира чувственного и мира умопостижимого раскрывается в его учении о *логосах*. *Логосы* творения погружены в познающую личность и в Личность Христа-*Логоса* до момента создания мира Творцом. С понятиями *логос* и *Логос* у Максима Исповедника связан аспект бесконечности человеческого существа. Этот аспект бесконечности отмечается и современными философами медицины, не ограничиваясь лишь разделением объекта и субъекта познания, души и тела человека. Однако понятие болезни раскрывается в системе категорий преп. Максима Исповедника через другой термин.

#### **4. Болезнь как тропос. Проблема точности и полноты медицинского знания**

В антропологии преп. Максима Исповедника важно различать понятия *логоса*, *тропоса*, *естества*, *сущности* и *бытия*. Естество человека — то есть человеческая природа, — состоит из двух сущностей, души и тела, то есть *логосов*, пришедших к бытию.

«Двоjak логос и тропос, по которому создано человеческое естество: один — души, а другой — тела... Ибо не справедливо говорить о совершенно одном и том же логосе и тропосе сотворения применительно к обоим, так как они не являются тождественными друг другу по сущности. Ибо где бытие не тождественно друг другу, там, разумеется, и логос и тропос сотворения отличается у одного по отношению к другому» (1321C) [12].

*Логосы*, пришедшие к бытию, — это именно *сущности*, а не *природа*. Неизменными оказываются — вполне в аристотелевском смысле, — *сущности*. Действуют же *логосы*: через изменение порядка, через оперирование *природой логосы* создают образ бытия природы: то есть *тропос*. Автор примечаний к переводу «Амбигв» преп. Мак-

сима Исповедника явно путает *сущность и природу*, говоря, что «с изменением природы существо перестает быть тем, чем оно было прежде», и делая из этого вывод о том, что будто бы согласно Максиму Исповеднику *природа* неизменна, как и *логос*, для всех существ данного вида. Изменчивость *природы* слишком очевидна для Максима Исповедника (1104В-1105А) [12]. *Логосы* всего сотворенного являются для преп. Максима Исповедника тем, благодаря чему возникает «чувственная являемость» [3] тварного. Без этих *логосов* Бога не было бы ничего кроме материи, естества, сложенного из четырех основных стихий (1228С) [12]. *Логосы* наделяют видом материю.

«А естество пятерично, и ему обычно определяется числом пять, потому что кроме так вообще называемой материи оно имеет вид разделенного на четыре [стихий]. Ибо природа есть не что иное, как наделенная видом материя. Ибо вид приложенный к веществу составляет природу» (1379А) [12].

Упорядоченность и уникальность чувственных явлений каждой вещи связана с их *логосами*. Без *логосов* творения чувственно явленный мир погрузился бы в хаос неразличимой материи. Эта аристотелевская по происхождению мысль преп. Максима Исповедника имеет особое значение для его антропологии и медицинских представлений. Здоровье человека, понимаемое в галеновой традиции (господствовавшей во времена Максима Исповедника в медицине) как правильное и гармоничное смешение жидкостей, есть непосредственное проявление *логоса* человека. А болезнь в терминах преп. Максима Исповедника можно представить как «*тропос*», изменение того образа бытия природы человека, который установлен Творцом через *логос* человека. Сотворенный Богом мир существует в соответствии с Божественным замыслом, но образ его существования может не соответствовать замыслу Бога, из-за свободы личности человека (1353А) [12]. Для обозначения этого образа существования Максим Исповедник и вводит понятие *тропос* [14]. Различая *логос* и *тропос*, преп. объясняет последний применительно к человеку так: «Логос же человеческого естества есть душа и тело и то, что естество состоит из словесной души и тела, а *тропос* — порядок, в котором [надлежит ему] естественно действовать и подвергаться воздействию, многократно переменяющийся и изменяющийся, но нисколько не изменяющий вместе с собой природу» [12].

То есть *тропос* — это «образ действия», который отличается им от «*логоса бытия*» сущего [12]. *Логосы* неизменны, в отличие от *тропосов*. Это понятие *логоса*, близкое к аристотелевской сущности, к *усии*, как обещания, потенции бытия. По мнению С.Л. Епифановича, изучавшего труды преп. Максима Исповедника: «в отношении к Богу *логосы* — это Божественные идеи или хотения; в отношении ко всякой вещи — ее формирующий принцип, по которому она получила бытие, ее определение, закон; в отношении к деятельности ее смысл, цель, намерение, план, правило» [3]. Словом, *тропос* — это образ бытия изменчивой природы, за которой стоят *логосы* сотворенной (пришедшей к бытию) сущности. Мы можем утверждать, что болезнь — это понятие, относящееся именно к *тропосу*, а не к *логосу*. Ведь в болезни человек и его сущность не меняются. Меняется именно образ действия человеческой природы. А именно, *логос* человека при болезни не в полной мере соответствует состоянию человеческой природой, тому состоянию ее, которое задумано Творцом. Или, иными словами, возникает несоответствие, распад единства *логоса* человека и человеческой природы. При этом восстановление этого распада через нравственно-аскетическое совершенствование человека предполагает укрепление *логосов* в человеческой природе путем добродетельной жизни в теле, а не путем игнорирования тела или разлучения души и тела.

Мысль преп. Максима Исповедника позволяет расширить сенсорное основание новоевропейского научного знания, представленное пятью чувствами, и приводит



к возможности построения на его основе нового типа теоретического знания [9]. *Логосы* не только обнаруживают себя как *тропосы*, как видимые проявление логосов, замеченные наблюдателем через изменение природы. Это еще и некоторые «иррациональные остатки» познаваемых рассудком человека *логосов*, укорененные в *логосе* познающего человека и, более того, в *Логосе-Христе*. *Тропосы* как точные образы бытия одного *логоса* в своей совокупности являют некоторую видимую полноту *логоса*. Отсюда возникает феноменологическая идея. Научные феномены — это поверхность реальности. Реальности, за которой сокрыта своя глубина, познаваемая святыми, как мы уже рассматривали в работах преп. Максима Исповедника, непосредственно, через феномены. «Наука заинтересована во всей полноте научного логоса, она стремится соединить в нем верхние и нижние его уровни. Так наука выступает как усиленное познание, претендующее на полноту и глубину знания» [8]. Научное знание, так понимаемое, — точное, но не полное. Рациональность человека отражает некую степень точности познания *логосов*, но полнота их познания шире рациональности. Она относится к вере и к религиозной жизни человека.

Медицина в рамках классической новоевропейской рациональности приобрела точность знания ценой утраты его полноты. Рассудок человека беспомощен перед задачей познания бесконечного числа *логосов*, если человек не возводит эту бесконечность до Творца. Без Личности Христа творение представляется бесчисленным множеством *логосов*. Эта бесконечность делает невозможным познание. Ум человека «становится расслабленным», перед таким многообразием *логосов*, которые лишь удаляют человека от полноты Истины и «экранируют» исследователя от Бога (1257A-1257B) [12].

Не подозревая о патристическом учении преп. Максима Исповедника о *логосах*, медицина не смогла выскользнуть из тотальности этого учения. Отказав признать в природе существования *логосов* творения предсуществующих в Боге, человек (*логос* человека) сам стал подлежащим для познания природных проявлений, «одежд» *тварных логосов*, произвольно связывая их в схождении чувственно наблюдаемых качеств. Так, Международная классификация болезней X пересмотра насчитывает более 30 тысяч заболеваний [5]. Многообразие этих болезней образовано из разнообразных сочетаний в разных органах больного человека пяти «объективно наблюдаемых» в патологической анатомии общепатологических процессов: альтерационно-дистрофических, воспалительно-иммунопатологических, нарушений кровообращения, компенсаторно-приспособительных реакций и опухолевого роста. Само количество болезней стало превышать возможности их изучения в смысле трансляции врачебного знания через систему медицинского образования. Как никогда ранее медицина представляется сегодня нагромождением фактов без обобщающих идей. Поэтому философское и богословское осмысление медицины имеет огромное познавательное значение.

## 5. Ипостасная причинность в медицине

Медицина на всех уровнях пропитана причинным мышлением. Практические врачи и медицинские исследователи думают о причинах возникновения болезней потому, что «кто хорошо диагностирует, тот хорошо лечит». В основу многих классификаций болезней также положена логика причинности. Аргумент Дэвида Юма о том, что из последовательности наблюдаемых феноменов нельзя делать выводы о причинности, ибо «после чего-то» не значит «вследствие этого», никогда не устроит медицину. Причинность по убеждению врача — не надуманная идея в голове наблюдателя, а характеристика реального мира. Мало того, чтобы одно наблюдение следовало за другим, оно должно следовать необходимо и достаточно, выражаться логико-математическим языком. Ньютоновский взгляд на мир оставил глубоко-

кий отпечаток в науке, однако биология и медицина никогда не вписывались полностью в представления о том, что больной — это сложная поломанная машина, которую можно описать математическими формулами.

Постоянно сталкиваясь со сложностью и многообразием факторов, приводящих к болезни, врачи, по мнению И. В. Давыдовского<sup>2</sup>, всегда пытаются различать полную и специфическую причины болезни [2]. Полная причина — это весь комплекс факторов, закономерно ведущий человека от здоровья к болезни как следствию воздействия на организм. Специфической причиной он называет ту, которая на фоне имеющегося комплекса других предрасполагающих причин актуализирует специфическое «действие», приводящее к появлению конкретной болезни. Фактически, он пользуется здесь аристотелевским понятием действующей причины, вычлняя ее от комплекса, быть, может, бесконечно многообразного комплекса, «предрасполагающих» к болезни обстоятельств. Вопрос, остающийся в медицине без ответа, сформулирован предельно ясно и остро: **вопрос о фактичности болезни.**

В медицине все сложнее, чем в классических схемах каузальности. Ребенок, родители которого отказались делать ему профилактическую прививку и у которого ранее была произведена удаление селезенки, заболел менингитом, связанным с пневмококками. Причинный комплекс можно описать так: внедрение пневмококков — спленэктомия — невакцинация. Однако эти три фактора не являются ни необходимыми, ни достаточными: пневмококки не единственные бактерии, вызывающие менингит, и пациенты, у которых есть пневмококки, не всегда (более того, очень редко) болеют менингитом. Строго говоря, мы не знаем достаточного и необходимого фактора, который является причиной менингита, но возникший причинный эффективный комплекс, — имевший своим проявлением менингококковую инфекцию, — успешно лечится антибиотиком. Врачи в терапевтическом плане рассуждения говорят о том, что причина менингита — пневмококк. Однако в профилактическом ракурсе можно сказать, что причиной была невакцинация, в плане же истории жизни ребенка указать достаточным причинным фактором удаление селезенки. У болезни много причин, и медики выбирают из всего многообразия те, которые кажутся им целесообразными с той или иной точки зрения. Преимущественно с точки зрения лечения. Например, знание структурных и биохимических свойств стрептококка позволяют лечить стрептококковую инфекцию, но не дает возможности объяснить, почему в ответ на его внедрение возникают совершенно разные заболевания со вполне специфическими клиническими проявлениями. Стрептококком вызываются и рожистое воспаление, и скарлатина, и бесчисленное множество ангин, флегмон, разные виды сепсиса. То есть специфическая причина не приводит к специфическому следствию, то есть к определенной болезни. Это и есть не решенная и сегодня в медицине проблема причинности, объяснение фактичности болезни. Нерешенность этой проблемы делает актуальными слова профессора Императорского Московского университета Льва Мороховца, который более столетия назад написал: «Загляните в любую современную нам книгу общей патологии, вы найдете в ней не более ясности в учении о происхождении болезней, как и в первый период развития медицины» [10].

Фактичность болезни не раскрывается через знание ее этиологического (причинного) комплекса. Например, в коллекции экологических факторов развития опухолей значится уже более тысячи физических, химических и биологических агентов. Однако теория опухолевого роста сегодняшнего дня не в состоянии синтезировать эту массу фактов, придать им стройность и ту движущую силу, с помощью которой

<sup>2</sup> Академик И. В. Давыдовский (1887–1968), патологоанатом, писавший о современной ему медицине, предельно обостряя всю сложность существующих теоретических проблем.

можно было бы выйти на новые пути, не столь проторенные. Один из таких проторенных путей, берущих свое начало еще в глубокой древности, — тенденция рассматривать природу и сущность рака как нечто «противное» самой природе. Отсюда укрепившийся взгляд на опухоль как на некую сущность, своеобразную вещь в себе, не имеющую ничего общего с нормально протекающими биологическими и физиологическими процессами. Вообще говоря, в медицине любые причинно-следственные цепочки, объясняющие патологические процессы, обрываются, как только задается вопрос об их пределе: каким образом они возникают у зиготы и почему они исчезают у трупа?

И здесь уместно вспомнить мысль преп. Максима Исповедника, считавшего, что силы научного исследования ослабнут и процесс его усложнится, если ум не сможет вместить того, как Бог пребывает в *логосах* каждой конкретной вещи, а также во всех *логосах*, благодаря чему и существуют все вещи (1275) [12]. В особенности это справедливо, если человеческий рассудок пытается выстраивать причинно-следственные связи *логосов*.

«Ничто же из приведенного в бытие не есть конец самого себя, поскольку не является и самопричинной, не будучи нерожденным, безначальным и недвижимым, каково не имеющее ничего, к чему каким бы то ни было образом ему двигаться; ибо таковое выходит за пределы природы существующего, как сущее не ради кого или чего-либо, поскольку истинно определено о сем, хоть бы и чуждым был сказавший: “Конец есть то, чего ради все, само же оно ничего ради”» (1072С) [12].

Максим Исповедник реабилитировал понятие *логоса*, которое долгое время использовалось со смысловыми оттенками античных философских традиций. Бог в христианском богословии, действительно, не является синонимом неоплатонического понятия единого. Каким образом описать или высказаться о том, что в Едином Боге существует множество *логосов* всего тварного мира, не нарушив в таком высказывании единство и единичность Бога? Чтобы избежать неоплатонической эманации, Максим Исповедник использует необычный метод. *Логос* Христа, — фактически утверждает он, — предшествует *логосам* тварного мира, **предшествует как причина, но причина личностная, ипостасная**. У Максима Исповедника Христос-Логос становится: во-первых, ипостасной причиной бытия *логосов* творения, во-вторых, исторической личностью, воплотившейся в ткань истории, чтобы раскрыть ее смысл и путь изменения, и, в-третьих, личной и личностной целью истории, в Котором вся тварь в эсхатологической перспективе обретет единство и подлинное бытие. Христос, будучи Личностью, пронизывает и объемлет Своей Личностью всю историю мира в целом и каждого творения (1081В-1081С) [12].

Для христианина движение к Цели человеческих *логосов* (целевая причинность) — это движение личного человека к личному Богу, совершаемое в *Его Ипостаси*. Не безличная цель делает действующее действующим, не сущность предшествует существованию, а Личность. Преп. Максим Исповедник — блестяще образованный православный богослов. Поэтому у него **«причинный комплекс» предполагает наличие ипостасной причинности**, а не только необходимых и причинно достаточных действующих факторов<sup>3</sup>. Человеческая рациональность в новоевропейской науке не видит *логосы* и цель их движения. Вслед за этим возникает кажущаяся беспричинность появления болезни или мультикаузальность болезней. Однако это граница, за которую не может перешагнуть познание врача, игнорирующего существование ипостасной причинности. Кроме того, игнорирование личности человека (в христианском значении этого слова) привело к досадному недоразумению

<sup>3</sup> «X — необходимая причина Y» значит, что если X не происходило, не произошло и Y. «X — достаточная причина Y» означает, что если Y не происходило, не произошло и X. Пожар на фабрике мультикаузален: короткое замыкание — большое количество горючих веществ — спящий сторож. Но достаточной причиной все же является короткое замыкание.

в медицине, хорошо известному экспериментальным патологам. Личностное присутствие отличает биологическую природу человека от природы животных. Когда в медицинских дисциплинах общебиологические разработки переносятся из лабораторий на человека, то обнаруживается существенная разница между организмом человека и организмом животного, которая подчас делает невозможным перенос в клинику экспериментальных данных, полученных на животных [15].

Так возникает *evidence-based medicine*, медицина, основанная на доказательствах, или доказательная медицина, одно из следствий такого «расслабления ума» человека, вследствие изгнания христианского понятия личности. Этот термин впервые предложен в 1990 году группой канадских ученых [23] из университета Мак Мастер для обозначения информационной технологии выбора оптимальных вариантов медицинской деятельности<sup>4</sup>. Основная задача центров доказательной медицины — подготовка для практикующих врачей информационных продуктов в виде рекомендаций и аналитических изданий. Однако феномен доказательной медицины невозможно свести лишь к применению современных методов статистики в медицинской практике. Методами доказательной медицины было обнаружено, что эффективная лечебная деятельность зачастую не соответствует теоретическим представлениям о патологии человека. Дедуктивное врачебное мышление, основанное в патологической физиологии и патологической анатомии, часто приводит к печальным результатам. Например, известно, что люди, страдающие нарушениями сердечного ритма, подвергаются повышенному риску умереть. Отсюда можно сделать вывод о том, что если ликвидировать аритмии, то это уменьшит риск смертельного исхода. Однако в конце 80-х годов XX века, на пике использования антиаритмических препаратов, было обнаружено, что они только в США ежегодно служили причиной до 70 тыс. смертей, что соизмеримо с потерями США во время войны во Вьетнаме. Многочисленные примеры<sup>5</sup> убедительно свидетельствовали о том, что медицинские воззрения, которые теоретически должны были бы обеспечивать лечебный эффект, на самом деле не работают. Это был настоящий скандал в медицине, признак ее кризиса, который вполне сопоставим с кризисом в физике на рубеже XIX–XX веков. Впрочем, можно ли было избежать этого кризиса, если первой медицинской дисциплиной, которую изучает студент-медик, является анатомия, а «материальные основы болезни» изучаются им в курсе патологической анатомии на трупе? Между тем, самый авторитетный во врачебном сообществе диагност-патологоанатом, подходя к трупу, стоит перед нерешенной проблемой: болезнь и здоровье — это свойства человеческой жизни. Как врач-патологоанатом может поставить диагноз умершему человеку, если о мертвом вообще нельзя сказать, болен он или здоров, именно потому, что он мертв?

*Evidence-based medicine* — это переворот, произошедший в медицинском знании, который оказался еще совершенно не осмысленным ни в самой медицине, ни в логике и методологии науки. Доказательная медицина уже создает свою собственную медицинскую практику, не вытекающую из тех представлений о болезни, которые сложились в античности и в новоевропейской медицине, но еще не создала системы своих собственных теоретических представлений о болезни. Вследствие чего *evidence-based medicine* превращается в своего рода «поваренную книгу» с рецептами для врачей, которые получили такое высшее медицинское образование, которое

<sup>4</sup> По существующим оценкам экспертов Всемирной организации здравоохранения, в настоящее время насчитывается около 30 тыс. заболеваний (для сравнения: выпускник медицинского вуза вряд ли знает о существовании более чем двухсот болезней), в мире издается около 40 тыс. биомедицинских журналов, где публикуется примерно 2 млн статей ежегодно. В связи с этим возникла проблема критической оценки этой огромной информации. Основная идея используемого доказательной медициной метода — мета-анализа — довольно проста: при увеличении количества данных сужаются доверительные интервалы и возрастает достоверность различий, что обеспечивает большую надежность при принятии клинического решения.

<sup>5</sup> См. работы ассоциации Кокрана (Clinical evidence). В русскоязычной литературе, прежде всего, — «Международный журнал медицинской практики», издающийся в России с 1996 года.

так и не научило их «готовить» здоровье. Оказалось, что теоретические дисциплины, считавшиеся фундаментом медицины с их претензиями на знание патогенеза и этиологии болезней, способны лишь выдвигать медицинские гипотезы о клиническом прогнозе и возможных путях лечения. Можно предположить в этой связи, что лечебная практика в рамках доказательной медицины вскоре неизбежно потребует и адекватных теоретических представлений, объясняющих «несостыковку» с классическим медицинским знанием. Это и будет собственный теоретический фундамент медицины, отличающийся от системы знаний, построенных на биологических и физико-химических редукциях человека. Феномен *evidence-based medicine* — это одно из последствий отказа принять новоевропейской антропологией христианское представление о личности, со всей остротой ставящий вопрос об изменении господствующей ныне парадигмы медицины.

Разъясняя свое представление о страстности души и ее общих разделений и подразделений, преп. Максим Исповедник делает важное замечание: **здоровье не подчиняется рассудку, не может быть направляемо рассудком** (1996C-1996D) [12]. Это указание преп. Максима Исповедника едва ли не единственное в «Амбигвах» указание, напрямую выражающее его отношение к здоровью.

С одной стороны, эта мысль преп. Максима Исповедника кажется нам вполне понятной, — ведь по рассудку все хотят быть здоровыми. Однако тот факт, что здоровье не подчиняется рассудку, имеет и еще один аспект. «Расслабленный ум» не может осмыслить множественность *логосов* (1228A-1228B) [12], о чем уже говорилось выше. Но речь идет о большем: о принципиальной непостижимости и неохватности в познании *логосов*, в связи с чем преп. Максим Исповедник пользуется апофатическим методом познания<sup>6</sup>, распространяя его не только на Христа, но и на все *логосы* творения. Апофатичность познания — это попытка вырваться за пределы проявлений материальности. Вера, стирающая границу материальности и нематериальных *логосов*, состоит в доверии основанию, которое поддерживает жизнь, доверии Тому, Кто лежит за пределами мира. Вера и знание не противоположны. Таким образом, речь идет не о вере и знании, которые возражают друг другу, но об отношении веры и нехватки веры, веры и неверия, веры и недоверия, веры и опасения ошибаться, опираясь только на познавательные возможности человека. В этом смысле вера ведет к видению истины и помогает преодолевать опасение относительно незнания жизни. Апофатичность гносеологии преп. Максима Исповедника связана и с его указанием на то, что не только сущность Бога не познаваема органами чувств, но и *логосы* сотворенного Богом мира (1229D) [12]. Это ведение невидимого для органов чувств (*логосов* творения) — очень важный аспект апофатического способа познания, который присущ богословию, но не свойственен науке. Апофатичность преп. Максима Исповедника — это не простое отрицание всех свойств, приписываемых Богу, как признак человеческого скудоумия и невозможности адекватного богопознания. Это путь, метод постижения точного знания сущности сотворенного, а не просто уверенность, передаваемая органами чувств, в том, что сотворенное есть (1229C) [12].

Болезнь зачастую понимается как онтологический эквивалент зла, как разрушение, как состояние недостаточности бытия. Максим Исповедник считает зло следствием свободного выбора, то есть тем, что имеет личностную, ипостасную причинность. «Зло не имеет собственной природы, не имеет никакой сущности, природы, ипостаси, силы или деятельности; оно не есть ни качество, ни количество, ни отношение, ни место, ни время, ни положение, ни действие, ни движение, ни обладание, ни страдание, так чтобы по природе созерцалось в ком-либо из сущих... Зло есть

<sup>6</sup> Апофатическое богословие — метод богословской мысли, традиционно понимаемый как последовательное отрицание всех возможных предикатов Бога, для понимания того, чем Бог не является. Катафатическое богословие — совокупность принципов и понятий, обозначающих то, кем Бог является.

недостаток деятельности присущих естеству сил в отношении к [их] цели и решительно не есть что-либо другое. Этот недостаток может быть только личного выбора, первоначально совершенного сатаной, а позднее и человеком» [13].

Медицина, наблюдающая пациента как объект диагностических и терапевтических исследований, описывает его *катафатически*, в терминах неких вновь появившихся у человека при заболевании феноменов: симптомов, изменений функций и констант. Между тем, самый сильный опыт переживания болезни самим человеком описывается *апофатически* — в терминах потери [19]. С болезнью теряется, прежде всего, свобода человека, к которой он привык в состоянии здоровья: свобода передвижения, мышления, творчества, работы. Тело человека становится препятствием его субъективности. Состояние *фрустрации*, которые описывают медицинские психологи во время болезни, — это состояние, возникающее, когда человек не может достигнуть желаемых целей, потому что чувствует барьер между ним самим и целью, которую предстоит реализовать. При изучении человеческих болезней обнаруживаются два измерения. С одной стороны — субъективная жизнь чувственного и эмоционального типа, переживаемая нами «изнутри» нас. С другой стороны — научное знание этого персонального опыта позволяет исследовать «объективные процессы» в органах, ответственных за возникновение субъективности. Трудность и «проблема» состоит в объединении этих двух перспектив: персональной и научной. Особенно трудными для такого объединения являются феномены человеческой свободы, самосознания, «над-индивидуальность» социального взаимодействия, общение с Богом.

Итак, тема болезни — это частный случай более общей темы несовершенства. Болезнь — лишь одна из форм несовершенства жизни. Болезнь — это не просто выражение несовпадения с некоторым аксиологическим и онтологическим эталонами, определения которых мы кодируем термином «здоровье» [7]. Это движение *логоса* человеческой природы не по замыслу Бога. Человек «не стал двигаться по естеству, как он был создан» (1308С) [12], поэтому Бог становится человеком и совершает то воссоединение, которое должен был совершить человек (1308С) [12]. Это движение не по естеству (то есть не по замыслу Бога) и есть болезнь. Исцеление в таком понимании — это возвращение человека к изначальной открытости человека во взаимоотношениях с Богом и вселенной. Целостность человека — не есть некая внутренняя характеристика его тела. Наоборот, целостность человека и его здоровье — это степень открытости человека [11]. В православном понимании Бог не наказывает человека болезнью. Но Он спроектировал мир и его структуры таким способом, что человек наказывает сам себя, если он не в состоянии подчиниться этим структурам, или если уклонение от предустановленных Богом физических и духовных законов происходит от незнания. Медицина Нового Времени, отказавшаяся от Бога, не может рассматривать Его целью движения человека. Отсюда, у современной медицины и в святоотеческой литературе разные концепции здоровья и болезни. Здоровье в святоотеческом смысле — это движение человеческой природы согласно логосу предопределения, движение вслед за «частицей Бога», сокрытой в человеке. Медицина же автономизировала человека и сделала целью его развития гомеостаз, поддержание физико-химических констант, создав тем самым эгоистическую антропологию автономности человеческой природы.

Да, болезнь — это стесненная в своей свободе жизнь. Однако источник свободы — это личность. Болезнь — это прорыв природной детерминированности в пространство личностно воипостазированной природы. В антропологическое пространство. Вся аскетика и литургическая жизнь христианской церкви — это попытка освободить человека от всякой детерминированности (в аристотелевском смысле действующей причины), от болезни. В этом смысле этиология, как раздел медицины о причинах болезни, не должна быть редукцией личности и свободы человека к при-

родным процессам предопределения. Из факта болезни не следует, что человек полностью детерминирован природой, причинным каузальным комплексом болезни. В Евангелие от Марка: 7 глава — это текст об ипостасности Слова. Образ дома на песке — это образ бытия, утвержденного не в Ипостаси Бога, а в чем-то другом: зыбкой, постоянно изменчивой природе. Здоровье — производное от степени нашей *воипостазированнойности* во Христе. Указание на это мы находим в Евангелии [Мф. 8:16–17]. Ведь взять и понести болезни, недостатки другого — значить *воипостазировать* природу другого человека в своей личности и, тем самым, укрепить его. **Увеличение степени воипостаживания — это способ исцеления человеческой природы.**

Человеческая личность ипостазирует не только свою собственную человеческую природу, но и природу всего тварного космоса — через познание и «возделывание», заповеданные человеку Творцом (*Быт. 2:15,19*). Только в этой космической перспективе становится понятно, что болезнь — это не метафорическое название греха, а «исцеление истории» (Майкл Хендерсон) — не просто красивый, заимствованный из медицины образ. Выздоровление, понимаемое как исцеление, — не индивидуально, а космично. Спаситель пришел, чтобы исцелить мир, а не нас от болеющего из-за нас мира. Исцеление человека связано с исцелением космоса, что, вообще говоря, возможно Богу, а не медицинскому сообществу.

## Заключение

Принято считать, что наибольший вклад в медицину внесла патологическая анатомия. По мнению большинства историков медицины, это произошло в 1761 году, когда 75-летний Джованни Морганьи опубликовал свою работу *Sedibus et causis morborum per anatomien indagatis*, в которой подробно описал результаты вскрытий семисот трупов, сопровождая их рассказом о симптомах, предъявляемых каждым из этих больных при жизни. Находки Морганьи ориентировали внимание врачей на особые местные *изменения в органах*, что сильно отличалось от гуморальной теории медицины — традиционного галеновского подхода, ориентированного на то, что общее состояние пациента изменяется вследствие неправильного смешения жидкостей организма. Вследствие этого переворота в медицине появляются новые методы физического исследования: выстукивание — перкуссия (Ауэнбруггер) и выслушивание — аускультация (Лаэннек). Однако позднее локальные изменения природы уже стали трактоваться как основание и причина болезней. Хорошо известна фраза Биша<sup>7</sup>: несколько аутопсий дают тебе больше света, чем двадцать лет наблюдения над симптомами. Болезнь оказалась полностью вписанной в пространство тела больного, чего доселе никогда не было в медицине. **Появилась особая медицина, возникшая как следствие натурализации научного знания и секуляризации: медицина, из которой была изгнана личность.** После Морганьи личность человека в медицине перестала быть субъектом болезни. Таковыми стали органы. Болезнь — это то, что в человеке, но не человек. И действительно, многие методы диагностики и в медицине (УЗИ, рентгеновское исследование, различные виды томографий и т.д.) — это аналог патологоанатомического метода в диагностике. Именно они стали ведущими в современной медицине. Для диагноза и правильного лечения стало достаточно изучения состояния человеческого тела. Психологические аспекты болезни и страдания стали малозначительны для так сформированной новоевропейской медицины. В медицину Нового Времени словно вернулась античная физиопатология, отказ от которой был когда-то наиболее значимым теоретическим следствием христианизации медицины [27]. Однако пространством

<sup>7</sup> Мари Франсуа Ксавье Биша́ (фр. *Marie François Xavier Bichat*; 14 ноября 1771—22 июля 1802, Париж) — французский анатом, физиолог и врач.

патологического процесса является организм, а не орган. Более того — этим пространством является личностное пространство, имеющее космическое измерение.

Медицина стала использовать другие гуманитарные и естественные науки для лечения конкретных пациентов и, более широко, для процветания человечества. По мнению Карла Эллиотта [24] и Брента Ватерса [35], проблема современной медицины и ее диагностических и терапевтических технологий — это напряженность между человеком и обществом, в котором человек стремится управлять своими телом и душой самостоятельно, став на место Творца. Не будучи профессионалом, или не обладая полнотой медицинских знаний в той или иной сфере медицинского знания, пациент остается в полной власти медицины. Мы обнаруживаем сегодня еще более властную медицину, чем раньше. Медицину, которая заново осмыслила себя в ответ на критику о ее внутреннем кризисе в публикации Джорджа Энджела о потребности в новой медицинской модели [26]. В этой «новой модели» медицинская власть распространяется не только на врачей, но уже и на тех психологов и социологов, которые приходят (или, как справедливо и более точно замечают Бишоп и Росманн, приезжают на своих машинах), чтобы поместить человека, находящегося в тисках психосоциологической медицины, в еще более новую и более всесторонне охватывающую «медицину медицины» — биопсихосоциодуховную [22]. В эту медицину впускают даже священников и принимают во внимание религиозную жизнь человека. Но в этой модели и душа, и тело, и социум, окружающий человека, — это не более чем объекты «естественной установки сознания». **Понятийный аппарат преп. Максима Исповедника — это аппарат радикальной критики современной биопсихосоциодуховной медицины, способный помочь решению фундаментальных проблем** медицины, остающейся пространством, где пациент по-прежнему является объектом, терпящим медицинские акты, которыми медицина и ее служители пытаются управлять душой и телом человека. Телом, анатомия которого по-прежнему лежит в основе диагностических и терапевтических представлений. Телом, которое будет забальзамированным лежать в гробу, как памятник парадигме современной медицинской науки. Как напоминание живим о цели медицины и ее властных притязаний.

## Список литературы

1. Бэкон Ф. Новый Органон / Ф. Бэкон. — Л.: ОГИЗ–СОЦЭГИЗ, 1935. — 384 с.
2. Давыдовский И. В. Проблема причинности в медицине (этиология) / И. В. Давыдовский. — М.: Государственное издательство медицинской литературы, 1962. — 176 с.
3. Епифанович С. Л. Прп. Максим Исповедник и византийское богословие / С. Л. Епифанович. — М.: Матрикс, 1996. — 220 с.
4. Геронимус А. Современное знание в свете антропологии преподобного Максима Исповедника / А. Геронимус // Православное учение о человеке. — М., 2004. С. 84–105.
5. Международная статистическая классификация болезней и проблем, связанных со здоровьем. Десятый пересмотр. Комплект из 4 книг. — М.: Медицина, 1995. — 2466 с.
6. Моисеев В. И. К возможным концептам теоретической медицины / В. И. Моисеев // Философские проблемы биологии и медицины. — Вып. 1. В поисках новой парадигмы биомедицины: сб. — М.: Принтберри, 2007. — С. 11–19.



7. *Моисеев В. И.* К концептуальным основаниям медицинских субъектных онтологий / В. И. Моисеев // Антропология субъективности и мир современной коммуникации: сб. статей; отв. ред. А. Ю. Шеманов. — М.: РИК, 2010. — С. 334–350.
8. *Моисеев В. И.* Медицина как меро-биология / В. И. Моисеев // Философские проблемы биологии и медицины: сб. статей по итогам конф. — Вып. 2; под ред. д. ф. н., доц. В. И. Моисеева. — Воронеж: Изд-во «Научная книга», 2005. — С. 6–32.
9. *Моисеев В. И.* Медицина как транснаука / В. И. Моисеев // Философские проблемы биологии и медицины. Вып. 4. Фундаментальное и прикладное: Сб. — М.: Изд-во «Принтберри», 2010. — С. 5–7.
10. *Мороховец Л. З.* История и соотношение медицинских знаний / Л. З. Мороховец. — М.: Университетская тип., 1903. — III–XVI. 392 с.
11. *Оливье К.* Смысл Земли / К. Оливье. — М.: ББИ, 2005. — 56 с.
12. *Преподобный Максим Исповедник.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия / Преп. Максим Исповедник; пер. Нектария (Р. В. Яшунского). — М.: И-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. — 464 с.
13. *Протоиерей Иоанн Мейендорф.* Иисус Христос в восточном православном предании. Космическое измерение спасения: преп. Максим Исповедник / Протоиерей Иоанн Мейендорф. [Электронный ресурс] / Режим доступа ([http://apologia.narod.ru/basis/bogoslovie/mejendorff/Iisus\\_7.htm](http://apologia.narod.ru/basis/bogoslovie/mejendorff/Iisus_7.htm)) Дата обращения 13.09.12.
14. *Протоиерей Иоанн Мейендорф.* Преподобный Максим Исповедник // Введение в Святоотеческое Богословие. [Электронный ресурс] ([http://www.pa-gore.ru/articles/maksim\\_iskovednik\\_mejendorf.htm](http://www.pa-gore.ru/articles/maksim_iskovednik_mejendorf.htm)) Дата обращения 12.09.12.
15. *Саркисов Д. С.* Медицинские дисциплины в становлении и развитии общей патологии / Д. С. Саркисов // Клиническая медицина. — 1979. — № 7. — С. 3–10.
16. *Черкасова А. Е.* Взаимодействие медицины и религии. На примере Российской медицины и Русского Православия / А. Е. Черкасова. — М.: Софт Издат, 2004. — 270 с.
17. *Юдин Б. Г.* Здоровье человека как проблема гуманитарного знания / Б. Г. Юдин // Философия здоровья; под ред. А. Т. Шаталова. — М.: ИФ РАН, 2001. — С. 226–240.
18. *Clemént O.* On Human Being: A Spiritual Anthropology / O. Clemént. — L.: New City, 2000. — 205 p.
19. *Bemejo J. C.* Impacto de la enfermedad en la vida de la persona / J. C. Bemejo // El Dios cristiano y el misterio de la enfermedad. — Salamanca, 1996. — P. 13–42.
20. *Bishop J. P.* Foucauldian Diagnostics: Space, Time, and the Metaphysics of Medicine / J. P. Bishop // Journal of Medicine and Philosophy. — 2009. Vol. 34, Iss. 4. — P. 328–349.
21. *Bishop J. P.* Biopsychosociospiritual medicine and other political schemes / J. P. Bishop // Christian Bioethics. — 2009; 15(3). — P. 254–276.
22. *Bishop J. P.* Fides ancilla medicinae: On the ersatz liturgy of death in biopsychosociospiritual medicine / J. P. Bishop, P. Rosemann, F. Schmidt // Heythrop Journal. — 2007; 49(1). — P. 20–43.
23. *Clinical Epidemiology: How to Do Clinical Practice Research / R. B. Haynes, D. L. Sackett, G. H. Guyatt, P. Tugwell.* — Philadelphia: Lippincott, Williams, Wilkins, 2005. — 480 p.
24. *Elliott C.* Better than well: American medicine meets the American dream / C. Elliott. — New York: Norton and Company, 2003. — 320 p.
25. *Elliott C.* Bioethics, culture, and identity: A philosophical disease / C. Elliott. — New York: Routledge, 1999. — 188 p.
26. *Engel G.* The need for a new medical model: A challenge for biomedicine / G. Engel // Science. 1977; 196(4286). — P. 129–136.
27. *Entralgo P. L.* Mysterium doloris. Hacia una tologia cristiana de la enfermedad / P. L. Entralgo. — Madrid, 1955. — 81 p.
28. *Krakauer E.* Prescriptions: Autonomy, humanism, and the purpose of health technology / E. Krakauer // Theoretical Medicine and Bioethics. — 1998; 19: 522–45.
29. *MacIntyre A.* After Virtue: A Study in Moral Theology / A. MacIntyre. — 2nd edition. — Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984. — 307 p.
30. *Matthias B.* Illness, Disease and Sin: The Connection Between Genetics and Spirituality / B. Matthias // Christian Bioethics. 2007; 13:1. — P. 67–89.

31. *Milbank J.* Being reconciled: Ontology and pardon / J. Milbank. — London: Routledge Press, 2003. — 256 p.
32. *Pickstock C.* After writing: On the liturgical consummation of philosophy / C. Pickstock. — Oxford: Blackwell, 1998. — 312 p.
33. *Schmahl, F. W., C. F. von Weizsäcker:* Moderne Physik und Grundfragen der Medizin. Deutsches Ärzteblatt 97, Heft 4 vom 28.01.2000, Seite A-165.
34. *Thunberg L.* Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor / L. Thunberg. — Chicago: Open Court, 1995. — 512 p.
35. *Waters B.* Disability and the quest for perfection: a moral and theological enquiry / B. Waters // Theology, Disability and the New Genetics: Why Science Needs the Church; eds.: J. Swinton, B. Brock. — London; New York: T&T Clark, 2007. — P. 201–213.



## Греховные страсти: рассуждения об исповеди и благочестии в контексте учения преп. Максима Исповедника

**Священник Константин Литвиненко**

*Изначала похищенные прелестью наслаждения, мы предпочли смерть подлинно сущей жизни.*

*И поэтому мы с благодарением несем телесный труд, умерщвляющий это наслаждение.*

Максим Исповедник

Десять глав о добродетели и пороке

Рано или поздно каждый из нас задумывается о смысле жизни, о своем месте в этом мире и об источниках переживаемой радости и причинах переносимых страданий. Для получения ответов на эти вопросы и, что еще более важно, для осознания и переосмысления решений, уже принятых на основании полученных ранее ответов (ибо, хотим мы этого или нет, подсознательно мы принимаем жизнеопределяющие решения по мере ознакомления с внешним миром), было бы полезно познакомиться с мнением людей, которые своей жизнью и своей смертью показали нам силу своих убеждений. Личный пример — лучшая проповедь, а лучшие проповедники — святые. Одним из таких уникальных примеров для нас являются жизнь и творения преп. Максима Исповедника, к наследию которого мы обращаемся в этой работе.

Из творений святых отцов мы знаем, что Бог создал человека от избытка Своей любви для того, чтобы мы смогли разделить радость Его бытия, насладиться Его любовью, насладиться общением с Ним. В человеке изначально заложено стремление к духовной радости и духовному наслаждению. Вот что пишет об этом преп. Максим Исповедник: «Бог вседозволенный произвел твари из небытия в бытие не потому, чтобы в чем-либо имел нужду, но чтоб они, соответственно приемлемости своей, причащаясь Его блаженства, наслаждались; Сам же Он веселился о делах Своих, видя их веселящимися и всегда нена-

сытимо насыщающимися ненасытимым»<sup>1</sup>. Здесь мне бы хотелось немного остановиться и заострить внимание на идее, недвусмысленно выраженной в этой цитате: Бог создал людей для того, чтобы они «причащаясь Его блаженства, наслаждались». В своей пастырской практике мне нередко приходится сталкиваться с людьми, которые с неприкрытым удивлением, а иногда и с непримиримым отторжением, вдруг узнают, что Церковь — это не место, где подавляют самые сокровенные желания, где ограничивают самореализацию, заставляют поститься, выстаивать бесконечные службы и во всем себе отказывать, а богочеловеческий организм, источник истинной радости и наслаждения, переживаемого нами в богообщении. Да, жизнь христианина — это постоянная борьба, постоянное напряжение, постоянное преодоление всевозможных препятствий, возводимых грехом, но все это является лишь средствами достижения цели, а не самой целью жизни. В Послании к Коринфянам апостол Павел писал: «Не знаете ли, что бегущие на ристалище бегут все, но один получает награду? Так бегите, чтобы получить. Все подвижники воздерживаются от всего: те для получения венца тленного, а мы — нетленного» (I Кор. 9:24–25). Нетленный венец — это богообщение, переживание благодати Святого Духа. По словам преп. Серафима Саровского: «Если бы человек знал, что Господь приготовил ему в Царствии Небесном, он готов был бы всю жизнь просидеть в яме с червями». Хорошая новость для нас в том, что благодать Духа Святого мы можем переживать уже в этой жизни. Преп. Серафим не только сам ощущал эту благодать, но мог и другим показать, что делается с человеком под воздействием благодати. Многие святые говорили о непередаваемой радости богообщения, которую они внезапно ощущали часто в начале своего подвижнического пути, и к которой затем стремились всю оставшуюся жизнь. В зависимости от нашей подготовленности, Господь в той или иной степени открывается каждому из нас: в Своей Любви, заботе о нас, в таинствах, в молитве, в чудесах. В той или иной степени мы все имеем опыт богообщения, опыт ощущения благодати Божией. После искупительной жертвы, принесенной Иисусом Христом, мы все можем называться детьми Божьими. Радость (наслаждение) богообщения, а не страх адских мучений, является лучшей, сыновней мотивацией нашей подвижнической жизни.

Грех пытается лишить нас радости богообщения, заменить ее прелестью или греховными страстями (о которых речь пойдет дальше), но это не означает, что мы должны совершенно отказаться от этой радости, мы должны научиться отличать «нетленное» «наслаждение» и «блаженство» богообщения от «тленного» и обманчивого удовольствия плодами материально мира.

Часто происходит так, что человек испытывает какое-нибудь горе, какую-нибудь нужду и понимает, что на Земле никто не может ему помочь. Он обращается к Богу за помощью, начинает ходить в Церковь, исполнять всевозможные предписания, поститься, молиться, отказывается от прежних привычек, раздает милостыню, подвижнически старается поменять свою жизнь, и все ради одной цели: получить от Бога просимое. Рано или поздно, ибо «если вы, будучи злы, умеете даяния благие давать детям вашим, тем более Отец ваш Небесный даст блага просящим у Него» (Мф. 7:11), человек получает просимое или со временем понимает, что беда миновала и у него уже есть все, что ему надо. В этом случае, если за период своего «подвижничества» ему не удалось пережить опыт богообщения, не удалось из наемника превратиться в сына, все эти религиозные правила и ограничения начинают его тяготить. Если же личная встреча так и не произойдет, то существует большая вероятность, что такой человек отойдет от Церкви или будет в ней глубоко несчастен. Как говорил преп. Феофан Затворник: человек становится христианином только после своей личной встречи со Христом.

<sup>1</sup> Максим Исповедник. Четыре сотни глав о любви. Третья сотница о любви. Стих 46 // Добротолюбие: в 5 т. Т. 3. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. С. 201.

Для того, чтобы богообщение было возможно, Бог создал нас по Своему Образу, ибо только благодаря подобию в самом образе человек может общаться с подобным, то есть с Богом. Основу человеческого существа, человеческой личности, таким образом, составляет Образ Божий, который закономерно ускользает от современной психологии, тщетно пытающейся обнаружить и определить человеческое «Я». Драматические изменения пережило человечество после грехопадения и изгнания из рая. Забвение богоподобия его причастности к вневременности и бесконечности обрекло человечество на постоянный поиск других форм самореализации, других форм насыщения неутолимой, ускользающей жажды богообщения, жажды непрекращающейся радости.

Рождаясь в материальном мире и являясь его частью, человек по необходимости обращает свое внимание на доступные ему наслаждения плодами материального мира. В младенчестве, когда разум и самосознание еще только формируются, а также в царстве неразумных животных такие наслаждения играют необходимую для выживания саморегулирующую роль. Проблема заключается в том, что, взрослея, человек, который не смог как следует прикоснуться к духовному миру, начинает к этим животным наслаждениям относиться как к единственно возможным; направляет все свое творчество и все свои желания на удовлетворение плотских потребностей и, не замечая этого, заботу о плоти превращает в похоть (*Рим.13:13*). Вся огромная индустрия спорта, рекламы и шоу-бизнеса учит нас, как получать наибольшее наслаждение от удовлетворения естественных потребностей. Современная, толерантная и политически корректная цивилизация, основываясь на идее о том, что «человек — это звучит гордо», пытается оправдать такое животное существование при помощи теории эволюции, совершенно отрицая духовную составляющую человеческой личности. «Некоторые говорят, что диким зверем является всякое живое существо из обитающих на земле, в море и в воздухе, которых закон не считает чистыми, даже если по нраву своему они кажутся домашними. Под такими дикими зверями Писание подразумевает людей, одержимых своими страстями»<sup>2</sup>. «Подобно животным живущие для одних чувств зле употребляют творения Божии на угождение страстям»<sup>3</sup>.

Итак, оказавшись оторванным от Бога, человек пытается предметами временного мира утолить свою вневременную и бесконечную жажду богообщения, заложенную в него в момент сотворения. Однако физически невозможно конечным наполнить бесконечное, невозможно временным наполнить вневременное. И тут на помощь богоотступному человечеству приходят страсти. Неважно, кто изобрел греховные страсти, бесы или сами люди, отталкиваясь от своих животных инстинктов, или и те и другие вместе взятые; важно то, что теперь именно греховные страсти наполняют смыслом жизнь современного человека, отвернувшегося и отрицающего Бога, отвлекают его от осознания отчаянности своего состояния. Поэтому страсти и выглядят для грешника такими привлекательными, такими желанными, такими родными и безысходно необходимыми; поэтому, в той или иной форме, современная культура пропагандирует и учит, как «безопасным» и социально приемлемым образом предаваться страстям; поэтому Церковь борьбу со страстями сравнивает со смертью, а победу над ними — с новым (духовным) рождением. На первый взгляд сравнение со смертью может показаться преувеличением или чем-то таким, что переживают только великие подвижники, однако из личного опыта могу поделиться, что когда на исповеди предлагаешь человеку отказаться от его любимой

<sup>2</sup> Максим Исповедник. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия. Первая сотница. Стих 24 // Максим Исповедник. Творения. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты. М.: Мартис, 1993. С. 219.

<sup>3</sup> Преподобный Максим Исповедник. Умозрительные и деятельные главы, выбранные из семисот глав греческого Добротолюбия. Стих 46 // Добротолюбие: в 5 т. Т. 3. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. С. 236.

страсти, его первой реакцией часто оказывается упоминание о страхе смерти или о бессмысленности своего существования.

Из всего сказанного становится ясно, что одного только волевого подавления страстей недостаточно, нужно научиться не хотеть грешить; нужно лишиться страсть привлекательности; осознать ее лживость, вред и паразитирование; совершенно избавиться от нее; а главное, нужно научиться ощущать радость духовных наслаждений, ни с чем не сравнимую радость пребывания с Богом. «Кто что любит, тот того и упорно придерживается, а все препятствующее [для достижения] этого он презирает, дабы не лишиться ему [любезного сердцу]. Поэтому любящий Бога печется о чистой молитве, а всякую страсть, мешающую этой любви, он извергает из себя»<sup>4</sup>.

В человеческом поведении центральное место занимают не сами дела, а мотивы, по которым эти дела совершаются. Плохой мотив портит внешне хороший поступок, а хороший мотив может оправдать поступок, кажущийся плохим (поэтому без знания мотивов суждение о чужих поступках поверхностно и, как правило, ошибочно). Преп. Максим Исповедник выделяет всего два взаимоисключающих мотива человеческого поведения: это любовь к Богу и любовь к миру; любовь к тому, что от Бога, и любовь к тому, что мирское. И если Божественные дары безвозмездны (нужно лишь откликнуться на Божественный призыв), то за мирское приходится бороться, бороться с такими же мирскими людьми.

Согласно преп. Максиму, все наши грехи, так или иначе, выражаются в этой изнуряющей борьбе. Для удовлетворения чревоугодия, блуда, сребролюбия, печали, уныния, тщеславия и гордости нужны либо плоды труда других людей, либо сами другие люди. Кроме того, на пути удовлетворения страстей обязательно кто-то стоит: тот, кто не позволяет полностью удовлетвориться, или тот, кто удовлетворяется изысканнее и лучше тебя. В первом случае возникает желание устранить препятствие; во втором — рождается зависть и желание мести за собственную несостоятельность и разочарование, а при невозможности мести — депрессивные состояния. В обоих случаях возникает агрессия по отношению к ближнему; агрессия, которая противоположна заповеди любви, данной нам Господом: «Друзья Христовы до конца сохраняют постоянство в любви; друзья же мира [сего] сохраняют его лишь до тех пор, пока не поссорятся друг с другом из-за чего-нибудь мирского»<sup>5</sup>.

Борьба с другими людьми за предметы страсти выражается также в невозможности прощения обид своим ближним. Как это ни парадоксально, но невозможность простить провинившегося перед тобой человека демонстрирует не его преступную порочность, а твое пристрастие к земным вещам. Или, другими словами, прощают обиды только те, кто победил свою собственную страстную привязанность к плотским вещам: «... кто добровольно не тяготеет к зримым вещам и потому не уступает случающимся с ним телесным печалям, — тот действительно прощает бесстрастно согрешающим против него. Ведь того блага, которое он с любовью и тщанием сохраняет в себе, никто не может отобрать, ибо оно, как то удостоверяется верой, по природе [своей] неотъемлемо»<sup>6</sup>. И тогда место агрессии и раздражения занимает смирение и любовь: «Бог, освободив нас от мучительного рабства тиранствующих бесов, даровал человеколюбивое бремя — смирение, посредством которого укрощается всякая диавольская сила. Для избирающих это смирение все делается благим и сохраняет свою нерушимость»<sup>7</sup>. При этом не следует забывать, что проще-

<sup>4</sup> Максим Исповедник. Главы о любви. Вторая сотница о любви. Стих 7 // Там же. С. 108.

<sup>5</sup> Максим Исповедник. Главы о любви. Четвертая сотница о любви. Стих 98 // Там же. С. 144.

<sup>6</sup> Максим Исповедник. Толкование на молитву Господню // Там же. С. 198.

<sup>7</sup> Максим Исповедник. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия. Первая сотница. Стих 15 // Там же. С. 217.

ние — это не согласие и не принятие греховного поведения ближнего, это отказ от желания отомстить и передача правосудия в руки Божии.

Греховную борьбу за излишества не следует путать с зарабатыванием «в поте лица хлеба своего» (*Быт 3:19*). Провести четкую грань между этими двумя противоположными схемами поведения порой бывает очень трудно, и, помогая нам, преп. Максим приводит три основных соблазна внешнего мира: деньги, власть и славу. Нет ничего плохого в деньгах, власти и славе, когда они служат одной цели — прославлению Бога; но когда они становятся единственной целью деятельности, то превращаются в идолов.

Но что же такое греховная страсть? Как она в нас рождается? Чем питается? Почему она так привлекательна? И как от нее можно избавиться? Следует отметить, что преп. Максим считал рассуждения о страстях неприятной обязанностью, которой нужно заниматься для пользы других, нежели тем, чем бы он согласился заниматься по своему желанию. Вот что он про это пишет: «Заметить надо, что никто из святых добровольно не отходил в Вавилон: ибо неуместно и неразумно любящим Бога вместо того, что благо, избрать то, что худо. Если же некоторые из них невольно были отведены туда вместе с народом, то под ними разумеем мы тех, кои не сами от себя, а по особому обстоятельству ради спасения нуждающихся в руководстве, оставя высокое слово ведения, переходят к учению о страстях»<sup>8</sup>.

Для начала хочется обратить внимание на одну очень важную отличительную черту духовных и плотских наслаждений. Вот что мы читаем у преп. Максима: «Те вещи, которые сотворены во времени и соответственно временны, становятся совершенными, когда прекращают свой естественный рост. А те вещи, которые созидает, сообразно добродетели, знание Божие, продолжают возрастать и став совершенными. Ибо конец одних становится здесь началом других»<sup>9</sup>. Это означает, что духовная радость не только не ограничена во времени, но она также не ограничена и в интенсивности. На пути духовного роста человек переходит из силы в силу, из славы в славу, и никогда не перестает удивляться тем Божественным дарам, которые ожидают его впереди. Тогда как временные плотские наслаждения имеют свой предел и во времени, и в силе. Поэтому, для того чтобы создать иллюзию преодоления этой ограниченности, страсти используют различные ухищрения.

«Не пища — зло, но чревоугодие; не деторождение, а блуд; не материальные блага, а сребролюбие; не слава, а тщеславие. Если же так, то в сущих нет никакого зла; оно — лишь в злоупотреблении [вещами], которое происходит от небрежения ума о естественном возделывании [сил души]»<sup>10</sup>. Как мы уже говорили выше, отказавшись от Бога и от истинного духовного наслаждения в богообщении, человек обращает свое внимание на доступные ему радости и смысл своей жизни превращает в удовлетворение потребностей плоти. Для примера рассмотрим потребность в принятии пищи. При ощущении голода или жажды человек ощущает дискомфорт (страдание), который устраняется после еды или питья. Таким образом, страсть проявляется в том, что ощущение удовольствия достигается через устранение дискомфорта. Чем больше дискомфорт, тем больше и удовольствие от его устранения. Это приводит к парадоксальному и неизбежному результату служения страстям: стремясь к увеличению удовольствия через усиление дискомфорта, страсть рано или поздно приводит к разрушению плоти, ибо предел дискомфорта — это смерть и разрушение. В буквальном понимании страсть означает страдание, а служение

<sup>8</sup> Добротолюбие: Умозрительные и деятельные главы, выбранные из семисот глав греческого Добротолюбия. Стих 46 // Добротолюбие: в 5 т. Т. 3. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. С. 237–238.

<sup>9</sup> Максим Исповедник. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия. Первая сотница. Стих 15 // Максим Исповедник. Творения. Кн.1. Богословские и аскетические трактаты. М.: Мартикс. С. 221.

<sup>10</sup> Максим Исповедник. Главы о любви. Третья сотница о любви. Стих 4 // Там же. С. 121.

страстям — служение страданию, которое в пределе превращается в служение смерти. «Изначала похищенные прелестью наслаждения, мы предпочли смерть подлинно сущей жизни»<sup>11</sup>.

Вся индустрия рекламы сосредоточена на достижении этой цели. Желание плотских удовольствий разжигается и нагнетается на грани массового психоза. Однако, проблема заключается в том, что после устранения этого самого дискомфорта, после удовлетворения безмерно преувеличенного желания, человек ничего не приобретает; он, в лучшем случае, просто возвращается в свое естественное состояние (в случае чревоугодия — в состоянии сытости). В отличие от благодати и духовных благ, которые приносят в человека нечто новое, возвышают его над естественным состоянием, наполняют его, удовлетворение страстей лишь на какое-то время приближает человека к своему естественному состоянию, и именно это он находит приятным.

Принцип всех страстей строится на чрезмерном усилении желания удовлетворения естественных потребностей через всевозможные запреты, соблазны и препятствия, или, что то же самое, все страсти выражаются в неестественном удовлетворении естественных потребностей. Преп. Максим называет страсти неестественными движениями души<sup>12</sup> и безрассудным желанием чего-либо<sup>13</sup> и призывает: «Будем молить Бога, как научились, о том, чтобы душе нашей не впасть в рабство и не подпасть, ради тела, под иго зримых [вещей]. Тогда ясно будет, что мы едим для того, чтобы жить, а не живем для того, чтобы есть»<sup>14</sup>.

Страсти, по мнению преп. Максима, это неправильно понятый закон естества: «А [человеку] должно познать, что такое закон естества и что такое тирания страстей, не естественным, а случайным образом вторгшаяся в него по причине его свободного согласия. И этот [закон естества] он должен сберечь, блюдя его созвучной с природой деятельностью, а тиранию страстей изгнать из своей воли, и [силой] разума сохранить [непорочной] свою природу, саму по себе чистую, незапятнанную и свободную от ненависти и раздора. Затем волю свою, которая не должна приносить ничего такого, чего не дарует логос природы, он обязан сделать спутницей естеству»<sup>15</sup>.

Полное удовлетворение страсти может оказаться для нее губительным, так как человеку может открыться ее обманчивая природа и, поэтому, он удерживается в неудовлетворенном состоянии при помощи либо тех же препятствий, либо постоянного предложения новых, более труднодоступных и более дорогостоящих форм удовлетворения. Эта ситуация хорошо описана в притче о блудном сыне: «он рад был наполнить чрево свое рожками, которые ели свиньи, **но никто не давал ему**» (Лк. 15:16).

Во-первых, период разжигания противоестественно раздутого желания может длиться годами, давая человеку возможность наслаждаться фантазиями удовлетворения. Знаменательно, что когда давняя плотская мечта наконец-то исполнится, вместо радости и удовлетворения приходят разочарование и депрессия. Человек как бы думает: «Все оказалось не так, как представлялось; мечтать и стремиться, оказывается, больше не к чему; смысл жизни утерян...».

<sup>11</sup> Максим Исповедник. Десять глав о добродетели и пороке. Глава 3 // Там же. — С. 261.

<sup>12</sup> Максим Исповедник. Четыре сотни глав о любви. Первая сотница о любви. Стих 35; Вторая сотница о любви. Стих 16 // Добротолюбие: в 5 т. Т. 3. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. Соответственно с. 167 и 179.

<sup>13</sup> Максим Исповедник. Вторая сотница о любви. Стих 33 // Там же. С. 182–183.

<sup>14</sup> Максим Исповедник. Толкование на молитву Господню // Максим Исповедник. Творения. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты. М.: Мартис. С. 197–198.

<sup>15</sup> Максим Исповедник. Толкование на молитву Господню // Там же. С. 200.



Во-вторых, под воздействием СМИ воображение, пораженное страстью, поработается более новыми, ранее неизвестными, способами удовлетворения страсти, отодвигая, таким образом, все дальше и дальше осуществление мечты и сохраняя смысл существования; не жизни, а именно существования. В примере с едой, таким образом, чревоугодие может перейти в гортанобесие.

В-третьих, изысканные блюда, модная одежда, суперсовременные машины, престижные дома, — все это стоит больших денег и используется цивилизацией для мотивации ленивых слугителей плоти. Приходится прилагать дополнительные усилия для зарабатывания необходимых средств или получать такие средства в легальной и нелегальной борьбе с ближними.

В-четвертых, человек, имея одну доминирующую страсть, может находиться под влиянием нескольких страстей, и тогда по насыщении одной страсти он сразу оказывается под воздействием другой. Получается, что страсти как бы перебрасывают человека между собой, или же действуют одновременно, не давая человеку опомниться и доводя его до полного духовного истощения, которое, в свою очередь, ведет либо к гордости, либо к самоубийству.

Действие любой страсти начинается с помысла. «Одни из помыслов просты, а другие сложны. Просты — бесстрастные; а сложны — страстные, как из страсти и помышления сложны»<sup>16</sup>. Помысел поесть при чувстве голода — прост и бесстрастен. Размышления же о том, как бы максимально насладиться едой — сложны и страстны. Страстные мысли возникают из простых мыслей, связанных друг с другом при помощи ложных суждений о мире и нарушения законов логики и здравого смысла. «Зло есть погрешительное суждение о познанных вещах, сопровождаемое неправильным их употреблением»<sup>17</sup>. Мысли как бы укладываются в цепочку, в начале которой находится простой естественный помысел, а в конце — мы уже видим принятое решение грешить. Если смотреть только на начало и на конец такой цепочки (или страстного помысла), а, как правило, мы только это и замечаем (центральная часть незаметно пронесется в нашем подсознании), то складывается впечатление, что желание грешить — естественно, так как оно берет свое начало в естественном желании.

Например, давайте рассмотрим одну из самых простых цепочек, приводящих от простого естественного чувства голода (простого помысла) к страстному (сложному) помыслу чревоугодия. Предположим, в детстве, всякий раз, когда ребенок был чем-то расстроен, родители для того, чтобы его утешить, предлагали ему различные виды еды: конфеты, мороженое, торт или другие деликатесы. Ребенок принимает решение, что лучший способ отвлечься от проблем — это еда. Теперь, во взрослом возрасте, обычное чувство голода напоминает ему о том, что пришло время самоутешения или самопоощрения, ибо это именно то, что должна делать еда. И человек, вспоминая всевозможные рекламы, начинает представлять себе, какими именно блюдами он порадует себя в этот раз.

Страстные помыслы формируются в процессе осмысления и адаптации жизненного опыта. Психологические исследования показали, что основа человеческого характера закладывается в детстве, когда у ребенка еще не сформировалось умение различать добро и зло. Значит, и основные страстные помыслы также формируются в раннем детстве, в обход сознания, используя его ограниченность и неразвитость. С годами может лишь меняться предмет страсти.

<sup>16</sup> Максим Исповедник. Четыре сотни глав о любви. Вторая сотница о любви. Стих 84 // Добротолюбие: в 5 т. Т. 3. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. С. 191.

<sup>17</sup> Максим Исповедник. Вторая сотница. Стих 17 // Там же. С. 179.

Преп. Максим также обращает наше внимание на то, что страстные помыслы формируются в раннем возрасте: «Если теперь Творец всех доброт лучше всего сотворенного; то по какой причине ум, оставив лучшее всего, занимается всего худшим, то есть плотскими страстями? Не явно ли оттого, что к этому привык, **от рождения** общаясь с ним, а того, что лучше и выше всего, совсем еще не испытал?»<sup>18</sup>. «Нечистота ума состоит, во-первых, в ложном знании; во-вторых, в неведении чего-либо всеобщего; ... в-третьих, в страстных помыслах; в-четвертых, в соизволении на грех»<sup>19</sup>. Несмотря на невинность детей, состояние их ума подпадает под первое и второе определения нечистоты, из которых со временем формируются третья и четвертая составляющие. (В этом проявляется падшесть человеческой природы и ее предрасположенность ко греху.) Хочется верить, что при должном воспитании детей недостаток знания и ложное представление о мире могут быть компенсированы заботой и любовью родителей, учителей и воспитателей, при условии, конечно, что они уже успели избавиться от всех своих страстей и не передают их детям через собственный пример. А это, к сожалению, встречается крайне редко.

К сожалению, большинство из нас не могут похвастаться такими идеальными условиями воспитания<sup>20</sup>. Скорее наоборот, каждый приобретает свой собственный, уникальный набор страстей, формирующийся в результате приспособления к тем условиям, в которых он оказался. При таком взгляде становится понятным сравнение детства с пребыванием в Ветхом Завете, когда ребенок вынужден, в какой-то степени, бездумно слушаться своих родителей. Такое внешнее послушание не приводит к святости и часто заканчивается подростковым бунтарством, которое, в свою очередь, можно сравнить с поведением младшего сына в притче о блудном сыне. Даже если в подростковый период удастся избежать такого драматического поворота событий, переосмысление ценностей, так или иначе, все равно происходит в тот момент, когда человек начинает ощущать ответственность за свою собственную жизнь, и тогда, если происходит личная встреча со Христом, личное принятие решения подражать Христу, то происходит и личный переход в Новый Завет. Хронологически такая встреча может произойти в любой момент нашей жизни, но именно она становится началом нашей настоящей христианской жизни. Все представляется в совершенно другом свете и многое хочется в себе изменить.

Преп. Максим приводит еще одно следствие воздействия греха на человеческую личность — изменение воли: «Отклонив с прямого пути [человека, лукавый] разделил образ бытия естества его, расчленив его на множество мнений и представлений; со временем он учредил в качестве закона поиск и нахождение всякого зла, используя для этого силы нашей души, и для постоянного пребывания зла во всех [людях] заложил лукавое основание — неуступчивость воли. Благодаря ей [диавол] сразу убедил человека отвлечься от соответствующего естеству движения и направить свое желание от дозволенного к запретному»<sup>21</sup>. Неуступчивая, греховная, бунтарская воля совершенно заглушает слабые призывы сохранившегося разума, заставляет действовать наперекор умирающему голосу совести и, как уже говорилось выше, приводит к «подростковому» бунтарству. Проблема заключается в том, что чувство недовольства вынужденным послушанием родителям, учителям, воспитателям может превратиться в привычку и быть направлено на исполнение любых правил. Без осознания бессмысленности и детскости такого поведения не-

<sup>18</sup> Максим Исповедник. Третья сотница о любви. Стих 17 // Там же. С. 206.

<sup>19</sup> Максим Исповедник. Третья сотница о любви. Стих 34 // Там же. С. 200.

<sup>20</sup> Константи́н и Софи́я Литви́ненко. Откуда возникают внутренние проблемы и как их преодолеть. С. Решма (Ивановская область): Свет Православия, 2005. 361 с.

<sup>21</sup> Максим Исповедник. Послание к Иоанну Кубикулярию о любви // Максим Исповедник. Творения. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты. М.: Мартис. С. 148.

уступчивость воли может перерасти в горделивое и ложное представление о независимости, влекущее человека к всевозможным личным трагедиям.

Итак, или в детстве, или во взрослом возрасте страсти как стремление к сверхъестественным, а на самом деле, к противоестественным удовольствиям формируются из погрешительного суждения разума в виде сложных помыслов, хранятся в подсознании, опираясь не на уступчивость воли, и наполняют смыслом существование плотского человека. «Не злоупотребляй мыслями, чтоб по необходимости не злоупотребить и вещами: ибо если прежде не согрешишь мысленно, то никогда не согрешишь делом»<sup>22</sup>.

Не все живущие в нас страсти постоянно активны. «Много страстей кроется в душах наших; обнаруживаются же они, когда появляются предметы их»<sup>23</sup>. Если, например, все в жизни происходит в согласии со всеми нашими желаниями, то у раздражительности нет повода проявлять себя. В таком случае раздражительный человек может искренне считать себя спокойным и миролюбивым. Для того, чтобы разбудить спящие страсти, на помощь приходят искушения. «Искушения наводятся на одних для изглаждения грехов, прежде бывших, на других — для прекращения теперь деемых, а на иных — для предотвращения имеющих быть содеянными; кроме тех, кои бывают для испытания человека, как то было со Иовом»<sup>24</sup>. «Если придет на тебя нечаянное искушение, не вини того, через кого оно пришло, а ищи, для чего оно пришло; и обретешь исправление»<sup>25</sup>.

Добровольный отказ от привычного поведения во время поста приносит определенный дополнительный элемент неудобства, который также стимулирует активизацию страстей. Поэтому и говорят, что во время поста увеличиваются искушения, хотя на самом деле искушения не изменяются, изменяется лишь наша реакция на них. Дополнительные, добровольные неудобства повышают чувствительность к искушениям и позволяют обнаружить страсти, насыщение которых в обычное время происходит незамеченным. Пост — благодатное время, и для того, чтобы не упустить его преимущества, нужно проявлять к себе особое внимание, наблюдая за движением страстей. Преп. Максим выделяет три способа активизации страстных помыслов: «Через чувства — когда производящие на них впечатление вещи, как такие, к которым ми имеем страсть, возбуждают в уме страстные помыслы; через состояние тела — когда несоблюдением воздержания в питании или действием демонов, или какою-нибудь болезнью изменившееся состояние тела побуждает его к страстным помыслам, или к восстанию на Промысл; через воспоминания — когда память возобновляет помышления о вещах, к коим мы пристрастны и возбуждает в уме сим образом страстные помыслы»<sup>26</sup>.

Нечистые духи, со своей стороны, также стараются ввести нас в искушения и подвигнуть на совершение грехов. Подробное рассмотрение данного вопроса выходит за рамки предлагаемого обсуждения. Приведем лишь одну цитату из творений преп. Максима, кратко затрагивающую данный вопрос: «Пяти ради причин, говорят, от Бога попускается нам быть боримыми от демонов: первая причина сего та, чтобы мы, будучи боримы и противоборствуя, дошли до умения различать добродетель от греха; вторая та, чтобы мы, борьбою и трудом снискав добродетель, имели

<sup>22</sup> Максим Исповедник. Четыре сотни глав о любви. Вторая сотница о любви. Стих 78 // Добротолюбие: в 5 т. Т. 3. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. С. 190.

<sup>23</sup> Максим Исповедник. Четвертая сотница о любви. Стих 52 // Там же. С. 218.

<sup>24</sup> Максим Исповедник. Вторая сотница о любви. Стих 45 // Там же. С. 184.

<sup>25</sup> Максим Исповедник. Вторая сотница о любви. Стих 42 // Там же.

<sup>26</sup> Максим Исповедник. Вторая сотница о любви. Стих 74 // Там же. С. 189.

ее твердою и неизменною; третья, чтобы, преуспевая в добродетели, мы не высоко о себе мудрствовали, но научились смиренномудрию»<sup>27</sup>.

Ложь страстных помыслов проявляется еще и в том, что не только явно греховные дела, но и внешне добродетельные поступки могут совершаться в результате действия страстей. «Между человеческими действиями многие добры сами по себе, но бывают недобрыми по какой-либо причине. Например — пост и бдение, молитва и псалмопение, милостыня и странноприимство сами по себе суть дела добрые, но когда делаются из тщеславия, тогда они уже не добры»<sup>28</sup>. Обман может быть настолько сильным, что порой самому человеку бывает трудно определить, по каким мотивам он совершает тот или иной поступок. Для определения мотива можно воспользоваться тестом, предложенным в Евангелии: «По плодам их узнаете их» (Мат. 7:16), где одним из самых заметных и легко обнаруживаемых плодов является наше отношение к другим людям. Если в результате какого-либо нашего, даже внешне благовидного, поступка мы ощущаем раздражение и неприязнь к ближним — это свидетельствует о значительной доле самолюбия и самоугождения в мотиве поведения; если же усиливается ощущение любви и сострадания, значит и мотивом была любовь к Богу и ближним. Я бы предложил всегда оценивать свое поведение по этому критерию, чтобы не оказаться на месте лицемера, описываемого преп. Максимом: «Лицемер не испытывает волнения до тех пор, пока считает, что его лицемерие не обнаружено; он стремится к славе, пытаясь показать свою праведность. Когда же его изобличают, то он изрыгает смертоносные речи, полагая, что поношением других он скрывает собственное бесстыдство»<sup>29</sup>. Причем речь здесь идет не только о закоренелом негодяе, пытающемся обмануть окружающих, но и о людях, которые не замечают лицемерности своего поведения.

Одним из примеров проявления скрытых страстных мотивов поведения может быть и чтение молитв и исполнения религиозных ритуалов. Как уже отмечалось выше, трудности и несчастья, случающиеся с нами в жизни, могут помочь обратиться к Богу, к вере, особенно в ситуациях, в которых кроме Бога нам никто не в состоянии помочь. Однако если по получении просимого мы сразу (или постепенно) забываем о Боге, то мотивом такого поведения было самолюбие и самоугождение. «Всякий сребролюбец, симулирующий добродетель ради предосторожности, когда обретает вожделенный металл, отказывается от того образа [жизни], согласно которому ранее считал себя учеником Слова»<sup>30</sup>.

В приведенном примере проявляется концентрация внимания человека на самом себе, а точнее на своей плотской, временной выгоде, на самолюбии. Поэтому — «во всех наших делах Бог смотрит на намерение, для Него ли мы делаем их, или ради иной причины»<sup>31</sup>. «Иная причина» только одна — греховное самолюбие. При этом не следует путать самолюбие с любовью к себе. Первая является проявлением греховности, а вторая заповедана Господом («возлюби ближнего как самого себя»).

Предвидя такие недоразумения, преп. Максим вводит определение самолюбия как концентрации внимания только на своей плоти и показывает, что именно самолюбие лежит в основании всякого греха. «*Берегись матери зол — самолюбия, которое*

<sup>27</sup> Максим Исповедник. Вторая сотница о любви. Стих 67 // Там же. С. 188.

<sup>28</sup> Максим Исповедник. Вторая сотница о любви. Стих 35 // Там же. С. 183.

<sup>29</sup> Максим Исповедник. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия. Первая сотница. Стих 23 // Максим Исповедник. Творения. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты. М.: Мартис. С. 219.

<sup>30</sup> Максим Исповедник. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия. Первая сотница. Стих 64 // Там же. С. 225–226.

<sup>31</sup> Максим Исповедник. Четыре сотни глав о любви. Вторая сотница о любви. Стих 36 // Там же. С. 183.

есть неразумная (страстная<sup>32</sup>) любовь к телу. Ибо от него, с кажущейся благословенностью рождаются три первые и родовые страстные и неистовые помыслы, а именно: чревоугодие, сребролюбие и тщеславие, заимствуя поводы от необходимой потребности телесной; а от этих рождается все племя страстей»<sup>33</sup>. «Кто мать страстей — самолюбие — отвергнет, тот, при помощи Божией, удобно отложит и все другие страсти... Кто одержим первым, тот, хотя бы не хотел, уязвляется и последними»<sup>34</sup> (см. также<sup>35</sup>).

Приведем также определение праведной любви, данное преп. Максимом: «Любовь есть благое расположение души, по которому она ничего из существующего не предпочитает познанию Бога. Но в такое любительное настроение невозможно прийти тому, кто имеет пристрастие к чему-либо земному»<sup>36</sup>. Любовь к себе, таким образом, отличается от самолюбия тем, что направлена на всю личность человека, которая является Образом Божиим, отдавая предпочтение более значимому, духовному, и относясь к плотскому как к способу поддержания дарованной нам Богом земной жизни. «Когда ум к Богу клонится; тогда имеет тело рабом и ничего более не дает ему, кроме необходимого для жизни, а когда клонится к плоти, то порабощается ее страстям, и попечение о ней всегда творит в похоти»<sup>37</sup>.

Наша жизнь на Земле скоротечна, и надо успеть, вопреки протестам и противодействию плоти, из состояния плотского человека переродиться в человека духовного: «поскольку невозможно одновременно быть приверженным к материи и любить Бога»<sup>38</sup>. Не надо расстраиваться от того, что плотской человек постоянно дает о себе знать. Даже апостол Павел пишет об этой борьбе: «Ибо знаю, что не живет во мне, то есть в плоти моей, доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю» (1 Рим. 7, 15–19). Расстраиваться и каяться нужно тогда, когда по нашему нерадению плотской человек побеждает, и чтобы этого не происходило, нужно постоянно внимательно к себе относиться: «... те, которые радеют о нем (о естественной деятельности ума. — К.Л.), всегда делают добро, а зла никогда. Итак, если и ты сего же хочешь, то отжени нерадение, и с тем вместе отженешь и зло, которое есть погрешительное употребление мыслей, сопровождаемое злоупотреблением и вещами»<sup>39</sup>.

Страстные помыслы через привычку настолько сильно укореняются в человеческой личности, что становятся частью характера. Секулярная психология и современная культура, в основном, предлагают человеку смириться со своим набором страстей — «принять себя таким, какой ты есть» — и удовлетворять свои страсти социально приемлемым способом. Это и понятно. Экономика построена на приобретении товаров и услуг потребителем. Страстным потребителем намного легче манипулировать, и потребляет он неестественно больше, чем ему необходимо. По-другому относятся к своему характеру те, кто преобразует его в соответствии с Божественной истиной, кто пытается отказаться от привычки грешить, от привычки безрассудно использовать вещи. «Таким образом, если долговременным воздержан-

32 Вторая сотница о любви. Стих 8 // Там же. С. 177.

33 Вторая сотница о любви. Стих 59 // Там же. С. 187.

34 Вторая сотница о любви. Стих 8 // Там же. С. 177.

35 Третья сотница о любви. Стих 8 // Там же. С. 195.

36 Первая сотница о любви. Стих 1 // Там же. С. 163.

37 Третья сотница о любви. Стих 12 // Там же. С. 196.

38 Максим Исповедник. Слово о подвижнической жизни. Стих 6 // Максим Исповедник. Творения. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты. М.: Мартис. С. 77.

39 Максим Исповедник. Четыре сотни глав о любви. Вторая сотница о любви. Стих 82 // Там же. С. 191.

нием от чувственных удовольствий и поучением в Божественном, мало-помалу мы отторгнем его (ум. — К. Л.) от такой привычки, то он, понемногу преуспевая в сем, расположится к Божественному и собственное свое познает достоинство, а наконец и всю приверженность свою перенесет к Богу»<sup>40</sup>.

Первым шагом борьбы со страстями, конечно, после их обнаружения, является стремление не доводить страстные помыслы до совершения грехов делом. «В начале обучения людей ко благочестию дело обыкновенно идет так, как бы оно относилось только к телу. И беседуем мы на первых порах приступления к Богочеству более по букве, нежели по духу. Потом мало-помалу приступая ближе к духу и плотность речений утончая духовными созерцаниями, в чистом чисто бываем уже мы Христе, сколько это возможно людям; так что можем говорить по Апостолу: *еще и разумехом по плоти Христа, но ныне ктому не разумеем (II Кор. 5:16)*. Это по причине простого (или чистого) приступания ума к Слову без покровов на Нем, так как мы преуспели уже от плотского разумения Слова взойти к узрению славы Его, яко Единороднаго от Отца»<sup>41</sup>.

Существует большой соблазн остановиться на этой начальной «телесной» стадии развития, и свое духовное преуспевание измерять знанием о деталях правил поведения в православном храме и ограничениях в еде на каждый день года. В этом случае мы уподобляемся ветхозаветным фарисеям и с негодованием и раздражением обращаем внимание на «недопустимые» ошибки других. Обратите внимание на то, что, как уже говорилось выше, наши чувства по отношению к ошибкам другим являются как бы лакмусовой бумажкой нашего внутреннего состояния: раздражение и неприязнь свидетельствуют о нашей страстности; в то время как сочувствие и забота выражают нашу любовь к себе и к ближнему.

Не следует останавливаться на этой начальной стадии, а, как и ожидается от нас, стараться переходить из силы в силу. У преп. Максима читаем: «Три главнейших нравственных состояния бывает у монахов: первое, когда кто ни в чем не грешит делом; второе, когда кто не дает замедлять в душе страстным помыслам; третье, когда кто бесстрастно взирает в мыслях на образ жен и обидящих»<sup>42</sup>. То есть недостаточно усилием воли подавлять желание грешить. Надо стремиться к тому, чтобы это желание вообще не возникало; чтобы грех не казался привлекательным, сладостным, запретным плодом, а чем-то противоестественным, противным, болезнетворным, разрушительным, вредным.

Вторая стадия борьбы со страстями — это очищение сознания от неправды и лжи страстных помыслов, которые отображают искаженную грехом картину мира и направляют волю человека по заведомо тупиковому пути. Вот что пишет про это преп. Максим: «Вся брань монаха против демонов состоит в том, чтобы отделить страсти от мыслей; ибо иначе невозможно ему бесстрастно смотреть на вещи»<sup>43</sup> и «Отгоняются страстные помыслы или псалмопением, или молитвою, или Богомыслием, или иным каким уместным занятием; отсекаются же страсти презрением тех вещей, к которым кто страстен»<sup>44</sup>. Чтение Св. Писания, просветление в молитве и размышление о Боге и Его творении очищают наш разум от мусора ложных идей и суждений, дают возможность реально взглянуть на окружающий нас мир. «Нечистота души состоит в том, что она не действует по естеству; ибо от сего рождаются

<sup>40</sup> Третья сотница о любви. Стих 72 // Там же. С. 206–207.

<sup>41</sup> Преподобный Максим Исповедник. Умозрительные и деятельные главы, выбранные из семисот глав греческого Добротолюбия. Стих 56 // Добротолюбие: в 5 т. Т. 3. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. С. 238–239.

<sup>42</sup> Максим Исповедник. Четыре сотни глав о любви. Вторая сотница о любви. Стих 87 // Там же. С. 192.

<sup>43</sup> Третья сотница о любви. Стих 41 // Там же. С. 201.

<sup>44</sup> Четвертая сотница о любви. Стих 48 // Там же. С. 217.

в уме страстные помыслы. Действует же душа по естеству тогда, когда страстные силы ее, то есть раздражительная и вожделевательная, во время воздействия на них вещей и помышлений по поводу их, остаются бесстрастными»<sup>45</sup>. «Предающийся благочестивому любомудрию и приготавлившийся к брани против незримых сил пусть вознесет к Богу молитвы, дабы пребывала всегда с ним естественная способность различения, обладающая соразмерным светом, и просвещающая благодать Святого Духа. Ибо первая ведет плоть, посредством духовного делания, к добродетели, а вторая просвещает ум для того, чтобы человек мог предпочесть всему прочему сожитие с Премудростью Божией, согласно Которой разрушаются твердыни зла и всякое превозношение, восстающее против познания Божия (II Кор.10:4–5)»<sup>46</sup>.

Ведя греховный образ жизни на протяжении многих лет, страстное поведение внедряется в наши привычки и может активизироваться без участия помыслов. «Если плоть благоденствует, то обычно приумножается сила греха. А поэтому, ясно, что когда плоть страдает, добродетели, естественно присуще возрастать»<sup>47</sup>. Для избавления от такой привычки на помощь приходит воздержание. «Воздержание учит воздерживаться от всего, что не необходимой потребности удовлетворяет, а только доставляет удовольствие, не позволяет касаться ничего, кроме необходимого для жизни, не дает гоняться за приятным, а велит искать лишь полезного, и пищу и питье соразмерять с нуждой, не допускать собираться излишней мокротности, и только жизнь тела поддерживать, соблюдая его свободным от похотных стремлений»<sup>48</sup>.

Воздержание может даваться с большим трудом; расслабленная пресыщением плоть может отвоевать свои былые привилегии, изображая страдания и мучения. Преп. Максим называет мучения плоти — лекарством исцеления: «Возлюбим же и мы мучение плоти и возненавидим ее наслаждение. Ибо мучения вводит и восстанавливает нас в божественных благах, а наслаждение выводит и удаляет от них»<sup>49</sup>. Обратите внимание, что отказ от плотских наслаждений — это не обречение себя на постоянные мучения, а начало переживания наслаждений значительно больших, превышающих наше воображение, духовных наслаждений — божественных благ. Но для того, чтобы получить истинное и большее — божественные блага, — нам нужно иметь мужество сначала отказаться от меньшего и иллюзорного, от ориентации на плотские наслаждения. Такое мужество проявил младший сын в притче о блудном сыне, когда ему пришлось отказаться от свиных рожков, для того, чтобы пировать в доме отца своего. Наверняка такими же свиными рожками питались свиньи в доме отца его, но я сомневаюсь, что для сына они будут казаться хоть сколько-то привлекательными по сравнению с человеческой пищей.

По большому счету, вся наша борьба с грехами начинается и заканчивается исполнением всего одной заповеди: «Возлюби Господа Бога Твоего всем сердцем твоим, и всей душою твоей, и всем разумением твоим. Сия есть первая и наибольшая заповедь. Вторая подобная ей: возлюби ближнего как самого себя» (Мф. 22:37–39). «Итак, любовь есть великое благо, первое и исключительное из [всех] благ; она сочетает собою Бога и обладающих ею людей, позволяя Творцу человекoв являться, как человеку, через полное подобие в благе, [которого достигает] обоженный, насколько то доступно человеку. Данное подобие осуществляется, я думаю, тогда, когда любят Господа Бога от всего сердца, души и силы, и когда [любят] ближнего, как самого себя. Это есть, если попытаться объять [любовь] определением, всецелая

<sup>45</sup> Третья сотница о любви. Стих 35 // Там же. С. 200.

<sup>46</sup> Максим Исповедник. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия. Вторая сотница. Стих 23 // Максим Исповедник. Творения. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты. М.: Мартис. С. 238.

<sup>47</sup> Максим Исповедник. Десять глав о добродетели и пороке // Там же. С. 261.

<sup>48</sup> Максим Исповедник. Слово о подвижнической жизни. Стих 23 // Там же. С. 83.

<sup>49</sup> Максим Исповедник. Десять глав о добродетели и пороке. Глава 8 // Там же. С. 262.

внутренняя связь с Первым Благом и с всеобщим Промыслом о естестве всего рода [человеческого]. Выше этого нельзя подняться боголюбцу, прошедшему через все образы благочестия. Эту связь мы знаем как любовь и именуем любовью, не считая любовь к Богу и любовь к ближнему за нечто раздельное, но признавая ее всю целиком за единую и ту же самую, ибо ею мы обязаны Богу и она сочетает людей друг с другом»<sup>50</sup>.

Мы не получим никакой пользы от любых невероятных подвижнических и аскетических трудов, если все эти труды не будут совершены ради Бога, для Бога. Как говорит апостол Павел: «Все что не по вере, грех» (*Рим. 14:23*), и поэтому борьба с грехом — это борьба за веру, за мотивы нашего поведения, которых, как говорил преп. Максим, всего два (любовь к Богу и любовь к миру). Духовный человек все делает ради любви к Богу и поэтому не согрешает; плотской человек руководствуется любовью к миру, а, значит, не может не грешить. Вся наша подвижническая жизнь, таким образом, заключается в необходимости перерождения, в необходимости второго духовного рождения. Недостаточно умертвлять плотского человека в себе, нужно, чтобы на его месте рождался человек духовный.

А закончить хотелось бы следующей цитатой: «Невозможно уму совершенно посвятить себя Богу, если он не стяжал трех добродетелей: любви, воздержания и молитвы. Ибо любовь укрощает ярость, воздержание истощает желание, а молитва отделяет ум от всех помыслов и представляет его нагим Самому Богу. Таковы суть три добродетели, которые объемлют собой все добродетели, и без них уму невозможно посвятить себя Богу»<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> Максим Исповедник. Послание к Иоанну Кубикуларию о любви // Там же. С. 150–151.

<sup>51</sup> Максим Исповедник. Слово о подвижнической жизни. Стих 19 // Там же. С. 82.



# мет парадигма

> альманах > богословие / философия / естествознание

**Выпуск 10 / 2016**

*При реализации проекта используются средства государственной поддержки, выделенные в качестве гранта в соответствии с распоряжением Президента Российской Федерации № 79-рп от 01.04.2015 и на основании конкурса, проведенного Общероссийской общественной организацией «Союз пенсионеров России».*

## **Редакционная коллегия альманаха «Метапарадигма»:**

Волобуев Сергей Григорьевич,  
философ, политолог

Казин Александр Леонидович,  
доктор философских наук, профессор

Кимелев Юрий Анатольевич,  
доктор философских наук, профессор,  
заслуженный деятель науки РФ,  
главный научный сотрудник ИНИОН РАН,  
декан факультета религиоведения РПУ

Нестерук  
Алексей Всеволодович,  
диакон, кандидат физико-математических наук,  
профессор

Посадский Сергей Владимирович,  
кандидат философских наук,  
главный редактор альманаха

Посадский Александр Владимирович,  
кандидат философских наук

Аркадий Северюхин, иерей,  
кандидат богословия, учредитель и проректор  
Санкт-Петербургской Академии Теологии и Искусств

Соловьев Никита Александрович,  
кандидат физико-математических наук

Оригинал-макет подготовлен  
АНО «Духовное наследие»

Подписано в печать 20.06.2016.  
Формат 70 × 100 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>

