

УДК 27-1

Г. Ю. Каптен

## **«МИСТАГОГИЯ» ПРЕПОДОБНОГО МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА КАК ФИЛОСОФСКИЙ ТРАКТАТ<sup>1</sup>**

Творчество св. Максима Исповедника все чаще становится сегодня объектом разного рода исследований. Его личность интересует светский и церковных историков Византии, богословов и философов. Пристальный интерес вызывают мысли преподобного, изложенные в его крупных и очень емких в плане насыщенности философскими концептами работах: «Амбигвах», «Вопросоответах», «Главах о богословии и домостроительстве Воплощения», а так же письмам важного богословского содержания.

Менее популярны тексты, посвященные частным вопросам, такие как малые экзегетические трактаты «Толкование на молитву Господню», «Толкование на 59 псалом». Справедливо это и для двух работ, посвященных казалось бы частным проблемам богословия: «Слово о подвижнической жизни» и «Мистагогия». Некоторое пренебрежение ими следует признать ошибочным, и представленное исследование ставит своей целью несколько сгладить такое положение вещей, показав как преп. Максим раскрывает в «Мистагогии» основные концепты своего учения в контексте чинопоследования Литургии.

«Мистагогия» преп. Максима стала одной из первых работ, посвященных толкованию внутреннего смысла хода богослужения,

---

<sup>1</sup> Исследование осуществляется при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект «Александрийская школа Климента и Оригена и ее наследие», №15-03-00813а, рук. проекта канд. филос. наук Г.Ю. Каптен.

став образцом для творчества последующих византийских литургистов. Однако этот сравнительно краткий труд содержит и глубокие размышления, посвященные Церкви вообще, что делает возможным говорить о нем и как об еkkлезиологическом трактате. Это подтверждает и сам св. Максим Исповедник, говоря во введении, что всего лишь продолжает работу «богосвещенного Дионисия», дополняя его труд «О церковной иерархии» (*Mystagogia*, 3, 660d.).

Представляется, что для преподобного такая связь была принципиально важна: не существует ни Евхаристии без Церкви, ни Церкви без Евхаристии. Высочайшее таинство является в его глазах как бы квинтэссенцией всего «относящегося к Церкви», выражением ее богословия, храмовой архитектуры, гимнографии и прочего. Это соображение делает логичным структуру трактата, где толкованию Литургии предшествуют семь глав своего рода философского введения, рассуждающего об особой роли Церкви в мироздании. Максим Исповедник выделяет несколько уровней понимания этой темы, принимая во внимание платонический аспект воспитания [7, с. 125–130; 8, с. 52–58; 9, с. 168–177; 10, с. 80–81].

Во-первых, Церковь есть образ Бога в мире, перенимающее Его действия по хранению бытия мира. «Святая Церковь на первом уровне созерцания носит образ и изображение Божие, вследствие чего и обладает, по подражанию и подобию, таким же действием. Бог же, сотворивший и приведший в бытие всяческая Своей беспредельной силой, связывает, сочетает и ограничивает все, умопостигаемое и чувственное, промыслительно соединяя одно с другим и с Самим Собою. И, будучи Причиной, Началом и Концом, Он удерживает около Себя вещи, по природе отделенные друг от друга, заставляя их соединяться силою одной связи с Собою как с Началом. Благодаря этой силе, все приводится к неуничтожимому и неслиянному тождеству движения и бытия... подобным же образом дело обстоит и со Святой Церковью Божией, поскольку Она, будучи образом

Первообраза, совершает относительно нас действия, подобные делам Божиим» (Mystagogia, 3, 664d-665c).

Фактически, для верных Церковь есть постоянное имперсональное энергийное воплощение Бога в мире, задуманное от сотворения мира, но явным образом показавшееся в день Пятидесятницы. Поскольку для христианского богословия, в том числе и в системе св. Максима Исповедника, личностное понимание Бога является ведущим, то и Церковь признается им как Боговоплощение энергийное, онтологически зависимое от личностного Воплощения Спасителя и ограниченное в мире общиной верных (поскольку далее по тексту преп. Максим говорит именно об общине, не обсуждая тему причастности Церкви не относящихся к ней видимым образом, хотя и такое более широкое осмысление вполне возможно), в отличие от первичного и всеобщего значения пришествия Христа: «Который одной простой и беспредельно мудрой силой Своей Благости всё заключает в Себе, подобно тому, как центр соединяет в себе прямые линии вследствие одной простой и единственной причины и силы. Он не позволяет началам сущих рассыпаться по периферии, но замыкает их центробежные стремления, приводя к Себе многообразные виды сущих, получившие бытие от Него. И это для того, чтобы творения и создания единого Бога не были совершенно чуждыми и враждебными друг другу, чтобы не утратили они предмет и цель проявления своей любви, миролюбия и тождества по отношению друг к другу, и чтобы не подвергались они опасности превратить само бытие свое, отделяющееся от Бога, в небытие» (Mystagogia, 3, 668a-b).

Из-за того, что развитие этой темы увело бы за рамки трактата, св. Максим не говорит подробно о «механике» Божественного поддержания мира в состоянии бытия. Изучение этого вопроса содержится в других работах преподобного в рамках учения о Божественном Логосе и логосах вещей [9, с. 133–140; 10, с. 432–438].

Даже сам термин «логос» у него чрезвычайно многозначен. В. В. Петров считает, что «Максим намеренно свел лексически и терминологически различные реалии философии и богословия в одно понятие» [6, с. 19]. Прежде всего, логосы есть энергетические и смыслообразующие элементы всех вещей [1, р. 107]. Они причастны Божественному Логосу, Второй Ипостаси Троицы, так, что по сути своей «многие логосы, есть один Логос» (*Ambiquogum Liber, 3, 1081b* – «Πόλλοι λόγοι ο εἰς λόγος ἐστι»). По сути, Божественный Логос и есть онтологический субъект всех малых логосов, собственного существования не имеющих.

Их определенность дает существованию вещей «естественную устойчивость», т. е. удерживает конкретное бытие от самораспада и трансформации. Бытие, словно переплетенное ими, обладает целостностью и непротиворечивостью. Эти «логосы сущих», или мысли-идеи Бога о мире были предуготовлены еще до начала творения. Преподобный пишет: «мы суть и называемся частицей Бога по причине предсуществования в Боге логосов нашего бытия» (*Ambiquogum Liber, 3, 1081c*).

Их созерцание дает философу познание мира, но такое знание не может быть совершенным само по себе. Отчасти логосы познаваемы «научным» методом, поэтому любой мыслитель, без разницы язычник он или христианин, обладает знанием о мире. Однако такое знание слишком поверхностно. В «Главах о богословии и домостроительстве Воплощения», Максим Исповедник использует тот же образ, что и приведенный выше фрагмент «Мистагогии» – логосы суть прямые линии, исходящие от единого центра (См. *Capita Theologiae, 2, 1126d-1128a*). Именно посредством их, Бог удерживает мир в бытии, соответственно и истинное познание вещей возможно только через обращение к их источнику – Божественному Логосу.

Во-вторых, Церковь есть образ мира и человека в их совершенном состоянии. Преп. Максим уподобляет даже само здание храма различным планам бытия: алтарную часть – миру ангелов и

бесплотных сил, неф – миру материальных существ (См. *Mistagogia*, 3, 668d-672a). Космос пребывает в гармоничном сочетании этих реальностей, но еще не достиг совершенства. В жизни же будущего века весь космос станет храмом Бога, соединяя Его сущность с природой всех сотворенных существ.

Учение о мире тесно связано с антропологическими воззрениями преподобного, поскольку человек, по его мысли, есть гармоничное единство материального и умопостигаемого, своего рода модель мира, микрокосмос, о котором Максим пишет в длинном рассуждении «Амбигв», что он «вводится последним в число сущих, словно некое естественное связующее звено (συνδέσμος τις φυσικὸς), посредствующее различными своими частями между всеми вообще противоположностями» (*Ambiguum Liber*, 3, 1305b).

Преодолевая собственные разделения, он достигает совершенства в себе самом. Затем «рай и мир объединив посредством своего святолепного жития, сотворил бы единую землю» (*Ambiguum Liber*, 3, 1305d), трактуемую преподобным как нечто единое и однородное, без различия разнесенных в пространстве частей. Вероятно, это следует понимать и в буквальном, «географическом плане», как преодоление пространственной протяженности, вплоть до связанных с ней различий в рельефе, климате и т. п.

«Затем, объединив небо и землю, по причине тождества по добродетели во всей (πάντι τὸν κατ' ἀρετήν) своей жизни с ангелами, насколько это возможно человеку, он соделал бы единой и совершенно нераздельной по отношению к самой себе чувственную тварь, совершенно не разделяемой им пространственно расстоянием» (*Ambiguum Liber*, 3, 1308a), – этим он совершенно преодолел бы всякую материальную ограниченность, «телесную тяжесть» по выражению св. Максима. Это означает не просто снятие «Адамовых риз», которые исчезают уже при первом шаге, а именно полный отказ

от материальной ограниченности и временности, вступление в тварную вечность, став на один уровень с ангелами.

Здесь он уже призван объединить все мироздание воедино, преодолев различие в «гносеологическом опыте» (γνωστικῆς ἐπιστημῆς) ангельских чинов. Следуя традиции «небесной иерархии» псевдо-Дионисия, св. Максим не останавливается на ней, как на чем-то законченном и совершенном, а стремится возвыситься и над этой различенностью [11, с.166–187].

Теперь уже остается лишь единственное препятствие на пути к Богу – граница тварности. «И, в конце концов, после всего этого, любовью соединив и тварное естество с нетварным (о, чудо Божьего к нам человеколюбия!) он явил бы их по дару благодать одним и тем же, весь всецело облекшись (περιχωρήσας) всем Богом и став всем, чем только является Бог, кроме тождества по сущности» (Ambiguum Liber, 1308b). Приведенная мысль св. Максима ставит высшую цель для человека и не нуждается в комментировании. Следует отметить лишь употребление в ней термина περιχωρήσις, который обычно употребляется для обозначения взаимопроникновения Лиц внутри Троицы. Стало быть, преподобный говорит о максимально тесном сближении с Богом, даже остающееся различие сущностей не становится препятствием, по образу пребывания человеческого естества во славе Троицы по ипостаси Сына.

Однако Адам ошибся и добровольно злоупотребил данной ему силой: «первый человек, получив бытие от Бога и произойдя [от Него], по самому происхождению [своего] бытия был свободен от тления и греха, ибо они не были созданы вместе с ним, то когда он, преступив заповедь, согрешил, то вследствие этого и был осужден на рождение, возникшее через страсть и грех. А потому грех в [явившейся] из-за него страстности имел происхождение уже как бы по закону природы. В силу этой страстности никто не безгрешен, ибо [всякий] по природе подлежит закону рождения, введенного по

причине греха после [первоначального] происхождения» (Quaestiones, 2, 312с-313а) – пишет св. Максим.

Катастрофа произошла в тот момент, когда он находился на пороге вечности, т. е. в состоянии близком к настоящему. Эту же ошибку совершают люди и теперь при попытках найти в материи онтологическую основу бытия. Бог же из милости не дает человеку укорениться в своей ошибке и предоставляет возможность «передумать», увидеть к чему приводит предпочтение материи (а именно весь существующий миропорядок). Для того чтобы оказавшись вновь перед выбором (т. е. перед лицом смерти), он смог поступить правильно.

Свободный выбор зла привел не к порче сущности человека в собственном смысле этого слова, а к дурной привычке неправильно использовать данные от Бога силы. Тем не менее, эта привычка настолько укоренилась, что возвращение к совершенству стало уже не по силам. Смерть, буквально «тление творения» (φθόρα γενεσέως), не дает возможности для человека измениться самому. Он становится единственным «мутным пятном» в совершенном мироздании. Лишь жертва Самого Бога способна восстановить первоначальное совершенство, исправив совершенное Адамом и вернуть человека на путь «возрастающего единения» с Богом.

В терминологии Максима эта причастность (μετοχή) трактуется как причастность логосам. Преподобный выделяет два ее типа – индивидуальная (ипостасная) и природная. Например, все люди существуют по причастности человеческой природы логосу бытия, но конкретный святой, достигнув обожения, причастует логосу вечного благобытия только своей ипостасью. Сейчас только святые обладают логосом вечного благобытия и причастны Богу через свою индивидуальную ипостась, но в жизни будущего века Ему будут причастны все люди по природе. Различие святых и грешников при этом заключается в том, что первые причастны этому логосу и природно и ипостасно, а вторые – только природно. Максим не

поясняет, насколько это различие будет иметь значение в их судьбе, отмечая лишь, что вся тварь причастна Богу в той или иной степени [См. аналогии с Оригеном 8, с. 120–134].

Приведенные выше замечания делают чрезвычайно важным мысль преп. Максима Исповедника о Церкви как образе мира и человека. Поскольку именно через нее человечество обретает внутреннее единство и может выполнить еще более возвышенную задачу объединения материального мира и предстояния перед Богом от имени всего тварного.

Особое значение в этом «служении единству» играет, по мысли преп. Максима, таинство Евхаристии. «Святая Церковь Божия... сводит все воедино в таинстве, совершаемом на божественном жертвеннике. И кто благоразумно смог, посредством [богослужения], происходящего в Церкви, быть посвященным [в это таинство], тот подлинно соделал свою душу Церковью Божией и божественной» (*Mystagogia*, 3, 681d). Церковное богослужение вообще связывает алтарь и неф, клириков и народ, разум и чувственную сторону человека. Евхаристия же осуществляет связь с Богом, как индивидуального человека, так и народ в целом.

В контексте учения о логосах, можно истолковать Евхаристию следующим образом: необходимость таинства Причастия для пути к обожению включена в каждый индивидуальный логос человека, (но не, например, животного, который приобретает обожение вместе со всем миром через предстательство человека). Содействие ему не только приводит к единству не только внутренних сил, обычно описываемые в аскетике как успокоение помыслов, пребывание в божественном покое и пр., но и соединяет верных друг с другом.

«Устраняя помыслы, еще тяготеющие к земле, Оно [чтение Евангелия] возводит ревнителей веры, уже затворивших свои чувства, через закрытие врат и вход святых даров, к созерцанию умопостигаемых логосов и вещей. Затем Слово научает их, оказавшихся вне плоти и мира, уже связанных друг с другом и с Ним



через лобзание, неизреченным тайнам; они же признательно возносят Ему взамен, за великое благодеяние и спасение их, благодарственное исповедание, выражающееся в божественном символе веры. Потом, причислив их к сонму ангелов через Трисвятое и даровав им такое же ведение священнейшего богословия, [Слово] приводит их, усыновленных Духом через молитву, посредством которой они удостоились называть Бога Отцом [своим], к Богу и Отцу. А вслед за этим [Слово] неведомым образом ведет их, уже познавших все логосы сущего, посредством пения «Един свят» и последующего, к непознаваемой Единице, обожив их благодатию и, вследствие сопричастия с Ней, сообщив им, по возможности, подобие нераздельного тождества» (Mystagogia, 3, 692b-c).

В приведенной цитате следует особо отметить гносеологический аспект Литургии, которая представляется св. Максиму и как мистическое деятельное познание. Возникает своего рода параллелизм – уподобление ангельскому богослужению, выражаемому в пении Трисвятого, приводит к равенству ангелам в познании. Это так же находит свое объяснение в учение о логосах, поскольку уподобление деятельности (энергии) небесных сил приводит к уподоблению им и по сущностным характеристикам, в том числе и гносеологическому статусу (для учения преп. Максима уровень богопознания не только тесно связан с онтологическим статусом, но и, фактически, определяет его. [См. 4; 5]).

Эта тема находит свое отражение и в толковании конкретных священнодействий, так Великий Вход есть, по мысли преп. Максима, «начало и прелюдия новому обучению, которое свершится на небесах, о Домостроительстве Божиим касательно нас и откровение тайны спасения нашего, сущей в святилищах божественной сокровенности» (Mystagogia, 3, 693d).

«Служение единству» не только объединяет верных, но и имеет чрезвычайно важное значение для всего мироздания. Как было уже сказано выше, человек призван привести к Богу весь материальный

мир и это предназначение осталось и после грехопадения, исправленного жертвой Христа. «Бог становится человеком, дабы спасти погибающего человека и сообразно природе соединив Собою разрывы всеобщего естества всего» (*Ambiquorum Liber*, 3, 1308d).

В «Мистагогии» повествование преп. Максима согласует изложение этих аспектов с ходом Литургии до и после анафоры. Лобзание мира прообразует всеобщее единомыслие и «разумное тождества по вере и любви всех между собой, которое осуществится во время будущих неизреченных благ и посредством которого усвоятся Слово и Богу достойно принимающие их» (*Mystagogia*, 3, 696a.). Сама анафоральная молитва, по мнению св. Максима, читается в эсхатологической перспективе, от имени людей и ангелов: «троекратное возгласение «Святый» указывает на наше единение и равночестность с бесплотными умными силами, которое будет явлено в будущем, когда естество человеков, вследствие тождества неизменного и присносущего движения окрест Бога, научится, в полном созвучии с горними силами, воспевать и освящать единое триипостасное Божество» (*Mystagogia*, 3, 696c).

Своеобразной мистической кульминацией становится пение «Отче наш», есть что «символ воипостасного и реального усыновления [людей] по дару и благодати Святого Духа. Вследствие этого усыновления, когда с пришествием благодати побеждается и скрывается всякая человеческая самость, сынами Божиими нарекутся все святые, которые уже в здешней жизни через добродетели светло и преславно украсили себя божественной красотой благодати» (*Mystagogia*, 3, 696d).

Усыновление же Богом к преодолению самой границы тварности: «Исповедание, совершаемое всем верующим народом в конце таинственного священнодействия произнесением «Един Свят» и последующего, показывает сокровенные, превышающие ум и разум, связь и соединение с единством Божественной Простоты, которых сподобятся – по Богу премудро и таинственно – совершенные в

нетленном духовном веке. Там, созерцая свет незримой и сверхизреченной славы, они вместе с горными силами становятся вместилищем блаженной чистоты... Поэтому и они могут, по усыновлению и благодати, быть и называться богами, поскольку весь Бог всецело наполнил их, не оставив в них ничего, что было бы лишено Его присутствия» (*Mystagogia*, 3, 696d-697a).

Таким образом, можно заключить, что в «Мистагогии», при всей ее краткости и обращенности к конкретной теме богослужения, находят свое отражение основные концепты учения преп. Максима. Это связано, во-первых, с глубиной самой Литургии, выражающего главные аспекты восточно-христианского учения. Во-вторых, здесь проявляется и характерная черта творчества самого Максима Исповедника, так и не написавшего фундаментальный труд, но выразив в каждом частном трактате свою богословскую систему.

В «Мистагогии» преподобный строит свою мысль согласно антропологическим воззрениям, считая именно Литургию выражением истинного призвания человека в мире. Через язык богослужения он раскрывает основную проблематику своего учения: представление о логосах, пути спасения и пр., В то же время, только в этом трактате встречается концепция Церкви, перенимающей миродержительные логосы или энергии Творца. Все это делает данный трактат чрезвычайно интересным для понимания всей глубины учения преп. Максима Исповедника.

#### **БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК:**

- 1. Blowers P.M.** Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor. A Investigation of the Quastiones ad Thalassium // *Christianity and Judaism in Antiquity*. Notre-Dame IN University of Notre Dame Press, 1991.
- 2. Migne J.-P.** *Patrologia Graecorum* Vol. 90, 1865.
- 3. Migne J.-P.** *Patrologia Graecorum* Vol., 91, 1865.
- 4. Каптен Г.Ю.** Заметки по гносеологии св. Максима Исповедника // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2007. Т. 8. № 1. С. 18-26.

5. **Каптен Г.Ю.** Гносеологическое значение учения об обожении в критике оригенизма Максимом Исповедником // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2010. Т. 2. № 1. С. 16-23.
6. **Петров В.В.** Максим Исповедник: Онтология и метод в византийской философии VII века. М., 2007.
7. **Соколова М.И.** Пайдейя в платоновском «Государстве»: социальное и абсолютное // ΠΛΑΤΩΝΟΠΟΛΙΣ: философское антиковедение как междисциплинарный синтез философских, исторических и филологических исследований Материалы 5-7 летних молодежных научных школ 2008–2010 г., научные отчеты Санкт-Петербургского Платоновского философского общества. СПб. СКИФИЯ-ПРИНТ. – 2012, С.125–130.
8. **Соколова М.И.** Гносеологические и этические основания понимания символизма в «Строматах» Климента Александрийского // Материалы IV Летней международной молодежной научной школы PLATONOPOLIS: философское антиковедение как междисциплинарный синтез философских, исторических и филологических исследований. Отв. ред. А.В. Цыб. – СПб. – 2005 – С. 52-58.
9. **Соколова М.И.** Бытие как φύσις и бытие как ἰδέα (М. Хайдеггер Введение в метафизику) и Строматы Климента Александрийского. Δόξα и τέλος // «Универсум платоновской мысли. Платоновская и аристотелевская традиции в античности и в европейской философии: Материалы XIII международной историко-философской конф. Отв. ред. А.В. Цыб. –СПб. – 2005/ С. 168–177
10. **Соколова М.И.** Естество и образ. Образование в Средние века и в Новое время // Научная сессия ГУАП: Сб. в 4-х ч. Ч. III. Гуманитарные науки. – 2009. – С. 80–81
11. **Цыб А.В.** Использование платоновских и аристотелевских концептов в сочинении Оригена «О началах» // ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ: материалы и исследования по истории платонизма, Вып. 1. – СПб., Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1997 – С. 120–134
12. **Цыб А.В.** Учение Климента Александрийского о Логосе и традиция античной логософии // Универсум Платоновской мысли: Вопросы познания. Процедуры правильного мышления. Докса и нозсис. Материалы 5-й Платоновской конф. 26-29 мая 1997 г. СПб., Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1997 – С. 133–140.