



> альманах

богословие

философия

естествознание

> метапарадигма выпуск 04 > 2014

«Между Богом и миром» — учение прп. Максима Исповедника о природе человеческой души

Кирилл (Зинковский)

Статья посвящена учению прп. Максима о природе души как составляющей ипостасно-природного иерархического единства человека. Рассматривается предназначение человека как объединителя материального и духовного миров в самом себе и через себя с Богом. Анализируются представления прп. Максима о характере связи нематериальной души с пространством и временем. Обсуждается соотношение понятий ума и ипостаси-личности человека. Иерархическая природа человека включает в себя на высшем уровне нетварные божественные энергии, содержащиеся в божественных логосах.

Человек как связующее звено материального и духовного миров

По учению прп. Максима, человек изначально создан с двумя родовыми логосами, главенствующими в душе и в теле¹. Благодаря таковой своей двусоставности, Адам был поставлен (буквально «введен в мир») «как некое естественное связующее звено (σύνδεσμός τις φυσικός)², посредствующее (μεσιτεύων) [различными] своими частями между [всеми] вообще противоположностями»³, в том числе материального и духов-

¹ Максим Исповедник, прп. Разъяснение некоторых трудностей в Св. Писании, писаниях св. отцов и других вопросов и недоумений 18 // Его же. Вопросы и недоумения / пер. Д. А. Черноглазова. Афон — Москва, 2010. С. 84.

² Ambiguorum Liber. PG 91. 1305 B.

³ Человек находится посередине между [всеми] вообще противоположностями (τοῖς καθόλου... μεσιτεύων ἄκροις — PG 91. 1305 B) — пятью различиями (διαφέρεσι), о которых говорится в этой главе Ambigua, PG 91. 1304 D, 1305 B: между тварным и нетварным, между умопостигаемым и чувственным, на небо и землю, на рай и мир, на мужское и женское. Ср. Вопросыответы 48, PG 90. 436 A B (а в Вопросыответах 60 он употребляет другое деление: Христос осуществил «соединение предела и беспредельности, меры и безмерности, края и бескрайности, Творца и твари, покоя и движения», русский перевод: Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалласию. Вопрос LX / пер. А. И. Сидорова // Альфа и Омега. М., 2000. № 1 (23). С. 40–50, здесь: с. 44).

ного космоса. Именно потому Адам и был создан последним из всех сотворенных неразумных и разумных существей, что через элементы своей собственной природы должен был стать посредником (ὁ μεσίτης), связующим элементом между полюсами двусоставного мира, «словно некая все обобщающая мастерская (τι τῶν ὄλων συνεκτικώτατον ἐργαστήριον)»⁴.

Таким образом, будучи встроенным во внешнюю космическую иерархию, человек, по замыслу Творца, изначально занимает онтологически центральную позицию в мироздании. Его «душа находится посередине между Богом и материей и обладает силой, соединяющей ее и с Тем и с другой»⁵.

Безусловно, прп. Максим ставит телесную природу человека на низшее в антропологической иерархической лестнице место. Так, в самом начале *Глав о любви* он проводит следующую аналогию: «Если душа лучше тела, и несравненно лучше мира создавший его Бог, то предпочитающий душе тело, и Богу созданный от Него мир, ничем не разнится от идолослужительствующих»⁶. Нарушение вышеприведенного порядка иерархии ведет к прямому или духовному идолослужению⁷.

Однако св. богослов неоднократно и достаточно пространно опровергает как представления оригенистов о предсуществовании души⁸, так и мысли их чрезмерно ревностных оппонентов, учивших о появлении души у эмбриона не с самого начала его зарождения⁹. Настаивая на одновременном появлении в бытии души и тела человека, прп. Максим определяет их как части, образующие своим собранием воедино целостный вид-эйдос¹⁰.

Уже в самом внутреннем устройстве человека отражается его всемирная задача и цель. В *Мистагогии* прп. Максим приводит аналогию между всем миром, состоящим «из видимых и невидимых [существ]», и человеком. Здесь говорится также о внутреннем соответствии «умопостигаемых существей» с душой, а для вещей «чувственных» (т. е. материальных предметов мира) устанавливается взаимобратная и взаимообразная зависимость с человеческим телом¹¹. Природа человека, «состоящего из тела и души», есть, по определению прп. Максима, «микрокосмос»¹², который имеет в себе душу, как подобие Единого трансцендентного Бога, в отличие от языческого имманентного панкосмического божества¹³.

Прп. Максим подчеркивает неразрывное родство миров, духовного и телесного, так же, как души и тела: «Непозволительно утверждать, что своеобразные свойства, замыкающие каждый из миров в самом себе и ведущие к разделению и разъедине-

⁴ В. В. Петров останавливается на смысле словосочетания: «τῶν ὄλων συνεκτικώτατον ἐργαστήριον» (PG 91, 1305 A), которое встречается в *Ambigua* 41 в контексте известного учения о преодолении пяти пар оппозиций и человеке как посреднике (Петров В. В. *Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М.*, 2007. С. 48–50), и приходит к следующему его пониманию: «Мастерская, в которой в наибольшей мере осуществляется связывание всего мира» (Там же. С. 50).

⁵ PG 91.1193 D.

⁶ Максим Исповедник, прп. *Главы о любви*. 1. 7 // Его же. *Творения*. В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 97.

⁷ Там же. 1. 17; 2. 31 // Т. 1. С. 98, 111.

⁸ PG 91. 1100 A – 1101 C; 1321D – 1336 B.

⁹ PG 91. 1336 C – 1341 C. Русский перевод: Максим Исповедник, прп. *О различных недоумениях у св. Григория и Дионисия* / пер. архим. Нектария (Яшунского). М., 2006. С. 294–310.

¹⁰ «ὡς μέρη εἶδος ὄλον τῆ συνόδῳ ἀποτελοῦντα», PG 91. 1100 C.

¹¹ *Mystagogia* VII, PG 91 684 D. Русск. пер.: *Творения*. Т. 1. С. 167.

¹² Например, *Epistolae* VI, PG 91. 429 D.

¹³ «Для отцов Церкви во взгляде на человека характерна обратная перспектива в сравнении с той, которую мы наблюдаем у языческих мудрецов. Если для последних величие человека заключается в том, что роднит его с космосом, роднит со Вселенной, поскольку сам Космос мыслится как Божественное начало, то отцы Церкви усматривают величие человека в том, что выделяет человека из мира, из природы. А выделяет его, по учению свв. отцов, образ сотворения и существования» (Давыденков О., свящ. *Догматическое богословие*. М., 2005. С. 224).

нию их, обладают большей силой, чем дружественное родство, таинственным образом данное им в единении»¹⁴. После же свершения веков — «тело уподобится душе и чувственное — умопостигаемому»¹⁵.

Множественно св. Исповедник возвращается к теме человека как иерархического «центра вселенной». Определяя природу человека как составную (σύνθετος)¹⁶, Преподобный учит, что благодаря «взаимной природной связи (σχέσεως)» внутреннего состава человека, а также наличию «общих характерных черт» между элементами человеческой природы и другими частями творения, он «объемлетя и объемлет». Человеку «свойственно быть объемлемым умопостигаемыми и чувственными [тварями], как состоящему из души и тела и обнимать их... как разумеющему и чувствующему»¹⁷.

Согласно прп. Максиму, главным назначением человека является «задача объединения в себе как в микрокосмосе всего космоса, через достижение союза с Богом в самом себе»¹⁸. Такая задача ставится перед разумной душой человека Творцом вселенной с самого момента появления человека. В *Главах о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия* прп. Максим говорит о красоте души, ради которой «была произведена всякая сила зримых [тварей] и было дано всякое Божественное слово и всякий Божественный закон»¹⁹. Об антропологии прп. Максима нужно говорить как об антропологии иерархического единства²⁰.

Св. отцы о тонкой телесности ангелов и душ человеческих

Учение о том, что ангелы и души человеческие не имеют «плоти и костей» и сложеного из стихий материального тела, признается всеми отцами Церкви. Но по поводу того, имеют ли души и ангелы какое-либо другое тело, давались разные ответы. Многие отцы Церкви, на которых прп. Максим неоднократно ссылается как на несомненный авторитет, либо прямо говорили о некоторой тонкой телесности ангелов и душ человеческих, либо упоминали о неясности этого вопроса и признавали возможность положительного ответа.

Так, в частности, свт. Григорий Богослов во *Втором слове о богословии*, рассуждая о том, что Бог не имеет тела, замечает в вопросительном тоне: «Откуда известно, что ангелы телесны и какие у них тела?»²¹. Сомневаясь, свт. Григорий, однако, не дает строго отрицательного ответа, утверждая с уверенностью совершенную бестелесность Бога. Свт. Мефодий Патарский и Василий Великий прямо учили о некоей, конечно, отличной от грубой земной материи, но, тем не менее, тонкой вещественности природ небесных сил и человеческих душ. Свт. Мефодий признает сущность телесной ангельской природы сродной природе огня и воздуха²², а также души

¹⁴ Mystagogia VII, PG 91 684 A В. Русский перевод: Творения. Т. 1. С. 168.

¹⁵ Там же, PG 91 684 В С. Там же.

¹⁶ Epistolae XII, PG 91. 488 C–489 В.

¹⁷ Ambiguorum Liber, PG 91. 1153 A В.

¹⁸ Nellas P. Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the nature of the Human Person. N.Y., 1987. P. 54.

¹⁹ Максим Исповедник, прп. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия. 2. 42 // Творения. Т. 1. С. 242.

²⁰ Kyrril and Methody (Zinkovskiy), hieromonk Hierarchic Anthropology of Saint Maximus the Confessor // International Journal of Orthodox Theology 2:42011. P. 48–51. URL: <http://www.orthodox-theology.com/> (дата обращения: 08. 05. 2013).

²¹ «εἰ μὲν ἀγγελικόν πόθειν ὅτι ἀγγελοὶ σώματα, καὶ τίνα ταῦτα», PG 36. 36 В; Григорий Богослов, свт. Слово о богословии второе // Его же. Творения. В 2 т. Изд. Сойкина П. П., б. г. Т. 1. С. 396.

²² «Всякий состав, говорится (у св. Мефодия), состоящий из чистого воздуха и чистого огня и имеющий однородность с ангельскими существами, не может иметь свойств земли и воды; иначе он сам будет земляным», Мефодий Патарский, свт. О воскресении (продолжение) X // Мефодий Патарский, свт. Григорий Чудотворец, свт. Творения. М., 1996. С. 263.

человеческие, имеющие «вид тела», «духовными телами», которые устроены «Создателем и Творцом всего с членами, созерцаемыми умом»²³.

Свт. Василий Великий учит, что «в небесных силах сущность их составляет воздушный, если можно так сказать, дух или невестественный огонь... (они) ограничены местом и бывают видимы, являясь святым в образе собственных своих тел»²⁴. Правда, при этом мы опять встречаемся с некоторой неуверенностью Святителя в выражении своей мысли. Свт. Василий не сомневается в том, что ангелы имеют некие свои собственные духовные тела и что они характеризуются привязанностью к конкретному месту в пространстве, но затрудняется в выборе подходящего выражения для описания природы этих тел. Использованные св. богословом термины «воздушный дух» (ἀέριον πνεῦμα) и «невещественный огонь» (ἡ πῦρ αἴθλον) отражают его попытку передать приближенными к человеческому уму понятиями тайну тварной духовной природы.

Прп. Максим о зависимости души от времени и пространства

Мнение о тонких телах душ и ангелов позже получило поддержку прп. Иоанна Дамаскина и VII Вселенского Собора²⁵, однако прп. Максим посвятил целое письмо (*Письмо VI*) доказательству того, что душа совершенно бестелесна и невестественна. Интересным представляется разобраться в вопросе — какую богословскую цель преследовал Преподобный, и каким языком он пользовался для описания умной, духовной природы?

Письмо VI было написано в поддержку архиеп. Иоанна Кизического, спорившего с некими анонимными оппонентами, учившими о телесности души. Однако, судя по концовке письма, эти богословы подняли спорную тему не ради самой по себе, но использовали учение о телесности души для неверного учения о Боге. Прп. Максим пишет своему адресату: «Скажи, пожалуйста, этим болтунам: “Не смейте больше сопоставлять Бога и творение!”. Поскольку Божество в собственном смысле не есть ни тело, ни нечто бестелесное, ни сущность, да и ничто вообще из мыслимого или выразимого словами, чтоб мне не перечислять все одно за другим; но и мыслимое пребывает непостижимым, и называемое — неизреченным»²⁶. Именно в полемике с таким учением прп. Максим отрицает наличие даже самого тонкого (λεπτομερέστατον)²⁷ тела у духовной сущности человеческой души.

По всей видимости, оппоненты архиеп. Иоанна и прп. Максима использовали учение о телесности души как аналогию для учения о духовном теле Бога, наполняющего мир, как душа — тело человека. Признавая человеческую душу главным носителем образа Божия, называя ее «подобием архетипа»²⁸, прп. Максим видит в ее бестелесности одно из важнейших качеств подобия бестелесному Творцу. Однако Исповедник находит необходимым заметить, что душа «есть нечто иное, нежели первообраз, по свойству своей природы. Иначе было бы уже не подобие по образу, а неизменное тождество»²⁹. Душа, в отличие от «нетварной, неизменной и безначальной»

²³ Мефодий Патарский, свт. О воскресении (продолжение) XI, XVI. С. 263, 269.

²⁴ Василий Великий, свт. О Святом Духе 16 // Его же. Творения. В 7 ч. М., 1993. Ч. 3. С. 289, PG 32. 137 А.

²⁵ Это учение нашло отражение в творениях прп. Иоанна Дамаскина (*De fide orth.* II. 3 (17)) и на VII Вселенском Соборе: «Что касается ангелов и архангелов и других святых сил, высших их, — присовокуплю к этому и наши человеческие души, — то кафолическая Церковь признает их разумными, но не совершенно бестелесными... только имеющими тела тонкие, воздухообразные и огнеобразные», Деяния Вселенских Соборов. СПб., 1996. Т. 4. С. 494.

²⁶ Максим Исповедник, прп. Письма. СПб., 2007. С. 112.

²⁷ PG 91. 425 В.

²⁸ «τὸ ἀρχέτυπον ὁμοιότητα», PG 91. 429 В.

²⁹ Максим Исповедник, прп. Письма. С. 111; «ἀπαράλλακτος ταυτότης», PG 91. 429 В.

природы Творца, проявляется в подобии, но как тварная разумная природа, и «не тем же образом, а как бы в последних отголосках, доносящих до нас смысл речи»³⁰. Проводя аналогию между Божественным Умом, «наполняющим все сущее», и человеческой душой, наполняющей микрокосмос человеческого тела, прп. Максим называет душу движущей причиной³¹, отмечая ее свойства цельности и единства³². Пожалуй, единственным отличием тварной духовной природы от нетварной Божественной, явно обозначенной прп. Максимом, является нравственная изменчивость человеческой души. Ее изменение и движение усматриваются «не в природе, а в суждении»³³.

В то же время в *Письме* осталось нераскрытым то учение прп. Максима, которое мы находим в его *Амбигвах*, где прп. Максим учит о зависимости всего тварного от категории пространства. Если мысль о том, что всем конечным, ограниченным предметам свойственно подчиняться категории времени, находится и существовать внутри него, быть укорененными, ограниченными и как бы «пойманными во времени»³⁴, нашла в *Письме* свое отражение в учении о нравственной изменчивости души, то о зависимости от пространства здесь нет никакого упоминания. Более того, здесь же душа признается «неограниченной»³⁵ и ускользающей «от измерения по протяженности»³⁶.

Однако в своем рассуждении в *Амбигве* прп. Максим говорит: «Кто не знает, что для всего, каким бы то ни было образом, сущего, за исключением Божественного и Единого, поистине сущего превыше самого [понятия] бытия, предполагается пространственная характеристика (τὸ ποῦ), которому всегда и всячески по необходимости сопрягается временная (τὸ πότε)»³⁷. Все тварное не может быть бескачественным и безотносительным³⁸ и подлежит пространственным и временной характеристикам³⁹.

Конечно, пространство и время для прп. Максима — это, прежде всего, онтологические категории, богословски и философски неизбежные выражения тварной ограниченности. Но, несомненно, это также и вполне конкретные физические параметры и системы координат бытия тварного мира. Так, например, в *Главах богословских* говорится, что сам космос, «определяемый границами своих собственных логосов, называется и местом и временем»⁴⁰.

В *Амбигвах* мы находим ясное указание на то, что «душа... существует вечно, но не отвлеченно... в связи с категориями времени, места и отношения»⁴¹. Кроме того, о зависимости души от времени прп. Максим дает уточнение, что «душа, будучи вневременной и бестелесной... не приемлет ни приращения, ни конца с течением времени... и изменения [нравственного] расположения производит вне времени»⁴².

³⁰ Там же.

³¹ «κίνητικὸν αἴτιον», PG 91. 429 D.

³² «ἀπλοῦν καὶ ἐνιαῖον», PG 91. 432 A.

³³ «οὐ τὴν φύσιν... ἀλλὰ τὴν κρίσιν», PG 91. 432 A.

³⁴ «τῶν ἐν αἰῶνι συνοραμένων», PG 90. 1085 A.

³⁵ «ἀόριστον», PG 91. 432 A.

³⁶ «πᾶσαν ὁμοίως διαφεύγουσαν διασηματικὴν καταμέτρησιν», PG 91. 429 B.

³⁷ PG 91. 1180 B. Максим Исповедник, прп. О различных недоумениях у свв. Григория и Дионисия. С. 157–158.

³⁸ Соответственно — ἄποιον и ἄσχετον, PG 91. 1073 B.

³⁹ PG 91. 1180C, 1181 A.

⁴⁰ «καὶ τόπος λέγεται καὶ αἰών», Caputum theologiae et oeconomiae, centuria I. 70, PG 90. 1109 A.

⁴¹ «μετὰ τῆς σχέσεως τοῦ ποτε καὶ που καὶ πρὸς τι», Ambiguorum liber. PG 91. 1101 A–1101B.

⁴² Разъяснение некоторых трудностей в Св. Писании... 127. С. 156.

Эти фразы, рассмотренные совместно, могут быть поняты так, что зависимость души от времени существует, но не жесткая. Душа обладает, так сказать, большей степенью свободы, чем все материальное.

Видимые противоречия в учении о зависимости души от категории пространства в сочинениях прп. Максима можно объяснить, с одной стороны, полемическими целями *Письма VI*, в котором тезис о полной независимости души от пространства использован без учета противоположных суждений для убедительности и доказательности использованной аналогии. С другой стороны, можно говорить о неспособности человеческого, даже весьма обогащенного, философского языка полноценно отобразить реалии бытия тварных духовных сущностей в силу их особенного, уникально-отличного от материального мира типа связи с категориями времени и пространства.

Можно также утверждать, что тема зависимости души от пространства практически не была раскрыта прп. Максимом и в других его сочинениях в силу занятости более насущными вопросами христологии и созерцательного богословия, разрешению которых он и посвятил всю свою жизнь. Главная богословская мотивация рассуждений Исповедника о душе концентрировалась вокруг желания доказать высоту и достоинство ее природы, близость ее к Богу и соответствие задаче подражания душе Богочеловека Христа, как Нового Адама, подвигом воли в жизни Своей сохранившего «навсегда Свое произволение нетленным и непреложным»⁴³.

Состав и свойства души

Настаивая на единстве природы души⁴⁴, прп. Максим все-таки выделяет в ней две части — «словесную» и «бессловесную»⁴⁵. Бессловесная часть души признается через близость с телом причастной материи⁴⁶. В силу падшего состояния природы человека зачастую словесная часть души попадает во власть бессловесной, «соглашается с бессловесной, так что ни порывов ее сдержать не может»⁴⁷. Рассуждает Преподобный и о демонах и страстях, нападающих на душу извне и налагающих «на нее сложный облик», «прилепляя к ней вид воспринятой в представлении материи»⁴⁸.

Душа, согласно прп. Максиму, «самодвижна»: «ἡ ψυχὴ αὐτοκίνητος ἐστίν»⁴⁹. Рассуждая об изменчивости души, прп. Максим учит, что «душе присуще по свободной воле становиться либо, как боголюбивой, воском, либо, как испытывающей склонность к материи, грязью»⁵⁰.

Преподобный также выделяет две силы человеческой души — разумную и чувствительную, которые предназначены для познания Бога и материального мира и соответствуют словесной и бессловесной частям, соответственно. Разумная, или созерцательная, сила соответствует уму, о котором, как об аналоге словесной части души,

⁴³ Епифанович С. Л. Прп. Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 90. См. также *Quaestiones ad Thalassium* XLII, PG 90. 408 A B.

⁴⁴ В 54 главе «К Фалассию» прп. Максим говорит, что «душа по превосходству сущности отличается от тела... а ум, защищающий простую (ἀπλῆς, PG 90.513 A) по сущности душу, будучи единым, носит образ нераздельной Единицы, с которой смерть вообще не соприкасается». То же свойство души отмечено и в кратком сочинении «О душе» (*Opusculum de anima*, PG 91. 357 B), которое, правда, относится некоторыми учеными к неаутентичным, хотя и не выражает какого-либо иного учения о душе, чем в рассматриваемых нами и признаваемых за аутентичные.

⁴⁵ S. Maximī scholia in librum de divinis nominibus, 4.20, 4.28, 5.6, PG 4. 280 A, 281 A, 300 C.

⁴⁶ «Μετέχοντος ὕλης διὰ τοῦ σώματος», PG 4. 277 B.

⁴⁷ Дионисий Ареопагит, свт. Сочинения. Максим Исповедник, прп. Толкования. СПб., 2002. С. 359.

⁴⁸ Максима монаха к Фалассию, благочестивейшему пресвитеру и игумену, о различных затруднительных местах Священного Писания // Максим Исповедник, прп. Творения. Т. 2. С. 21.

⁴⁹ *Opusculum de anima*, PG 91. 357 D.

⁵⁰ Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия 1.12 // Творения. Т. 1. С. 217.

мы будем говорить отдельно. Чувству же сопоставляется жизненная сила, которая делится, в свою очередь, на пожелательную и гневную⁵¹.

Понятие ума весьма близко у прп. Максима к понятию человеческого духа (τὸ πνεῦμα). Этот термин обозначает иногда «умные силы»⁵², а иногда высшую часть человеческой души⁵³.

Душа при создании человека получила свойство бессмертия⁵⁴, а также дары нетленности и невидимости, владычества и самовластия, которые особенно «отображают Божество». Эти качества, по мысли прп. Максима, являются отображениями Божией сущности и составляют образ Божий в человеке. Вместе с этим душа, по мысли Преподобного, получила свойства подобия Божия. Под последними понимаются «бесстрастие, кротость, великодушие и остальные черты Божией доброты, которые все являются составляющими Божией энергии». Причем «то, что относится к Его сущности — то, что обозначают [слова] по образу, — это Он естественным образом передал душе. То же, что относится к Божией энергии, — [это] то, что отображается [словами] по подобию, — это Он оставил нашему самовластному разуму, ожидая конца человека: сделает ли он себя подобным Богу, воспроизводя в себе богоугодные черты добродетели?»⁵⁵.

Наиболее подробное обсуждение сил и способностей человеческой души находим в V гл. *Мистагогии*. Сама способность души к нравственному изменению отражается прп. Максимом с помощью разных аллегорий, а также с помощью терминов «μορφή» и «εἶδος»⁵⁶.

Имея в виду вышеизложенное учение Исповедника о зависимости всего тварного от времени и пространства⁵⁷, можно сказать, что прп. Максим настаивал на некотором постоянном роде отношения, связи души и тела. Бестелесная душа даже и после смерти, согласно прп. Максиму, сохраняет свою связь с телом. Она бестелесна как таковая, но, так сказать, со-ипостасна (т. е. принадлежит одной ипостаси или составляет одну ипостась) со своим телом. Тем более душа связана с телом при жизни, хотя прп. Максим всячески подчеркивает, как и многие другие св. отцы, необходимость для души встать в свободное отношение к своему телу, но он же настаивает на том, что тело — «ближний» для души, что душу с телом связывают и единство природы, и заповедь любви. Но любовь эту он понимает не как потакание телу и плотским страстям, но его приобщение к добродетели и разумности, как восстановление разрушенной в грехопадении иерархии.

Понятие ума

В целом прп. Максим, как и большинство отцов Церкви, придерживается дихотомии, сравнивая душу и тело с двумя частями тварного мира (видимой и невидимой)⁵⁸.

⁵¹ Разъяснение некоторых трудностей в Св. Писании... 3, 8, 17, 41 // Вопросы и недоумения. С. 71, 75–76, 80–83, 100–101; *Mystagogia V*; Творения. Т. 1. С. 161–166.

⁵² PG 91. 108 A B.

⁵³ «Πνεύματι μὲν γὰρ ἀγιάζει τοῦ ἀνθρώπου τὸ πνεῦμα», PG 91. 104 B; «Ὅμοια ἀσχημάτιστος, πάσης κινήσεως προηομιμένη» (существо без-образное, предводительствующее всякому движению), PG 91. 361 B.

⁵⁴ PG 91. 20 B.

⁵⁵ Из писаний преп. отца нашего Максима Исповедника III. 1 // Вопросы и недоумения. С. 220.

⁵⁶ Разъяснение некоторых трудностей в Св. Писании... 12 // Вопросы и недоумения. С. 78, PG 90. 249 D.

⁵⁷ «Душа... существует вечно, но не отвлеченно, а в связи с категориями времени, места и отношения — по причине сотворения» — *Ambiguum Liber*, PG 91. 1101 A–1101 B. Максим Исповедник, прп. О различных недоумениях у св. Григория и Дионисия. М., 2006. С. 84.

⁵⁸ *Mystagogia VII*. «The nature of human being is seen to mirror the ontological distinction in the created world between the intelligible and physical», Telepneff G., rev. The Concept of the Person in the Christian Hellenism of the Greek Church Fathers: A study of Origen, st. Gregory the theologian, St. Maximos the Confessor. Berkeley, California, 1991. P. 31.

Однако в богословии этого св. отца особенное место уделяется уму как высшей части души, обладающей особенными функциями⁵⁹. Разумная нематериальная душа называется храмом чувств, а ум — «мысленным архиереем» этого храма⁶⁰.

Для прп. Максима предельно важна идея ума как интегрирующего начала в человеке. Кроме того, ум представлен в его богословии как несущий ответственность за падение в страсти⁶¹, так как он «проникает» даже до самых низких, грубых чувств (страсть «преклоняет ум к соизволению»⁶²; страсти и ум описываются через образ птицы, за веревку стягиваемой на землю)⁶³.

Ум способен и призван достигать высоты Богообщения⁶⁴, «может он и в Боге быть и молиться, как должно»⁶⁵, «ум, нагим беседа с Богом, становится боговидным (θεοειδής)»⁶⁶, он может быть причастен познанию Св. Троицы⁶⁷. Как наиболее близкое к Богу начало, ум в человеке несет и большую ответственность по сравнению с телесной природой. Так, наглядное распространение греха вниз по иерархической лестнице передано в *Книге аскетической*: «ум [начинает] пренебрегать Богом, душа, мысленно совершая блуд, призывает и тело к незаконному деянию»⁶⁸.

Естество ума таково, что он призван повелевать движениями плоти⁶⁹, но в нынешнем веке это господство ума в человеке нарушено. Преподобный много рассуждает о связи ума и различных добродетелей, которые отрешают его от страстей⁷⁰, о неспособности ума своими силами служить Богу⁷¹. Более всего Исповедник отмечает необходимость добродетели любви, которая «сохраняет ум во всем невредимым»⁷².

Ум человека подвержен постоянным изменениям, степень которых увеличивается при рассмотрении тварных вещей и уменьшается при приближении ума к Богу⁷³. Во многих аспектах у прп. Максима наблюдается противопоставление ума и природы

⁵⁹ По истории дихо- и трихотомии до прп. Максима, о влиянии Евагрия на последнего см.: Thunberg L. *Microcosm and Mediator*. Chicago, 1995. P. 217–218.

⁶⁰ «Τῆς λογικῆς ψυχῆς, αὐτὴ μὲν ἡ αἰσθησις· ναὸς δὲ, ἡ διάνοια· ἀρχιερεὺς δὲ, ὁ νοῦς», PG 90. 1437 B.

⁶¹ Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию 16 // Творения. Т. 2. С. 51–53; Ambigua ad Thomam en Epistula secunda ad eundem 2. 2 — страсти «изобрел ум, двигаясь [т. е. действуя] вопреки природе» (приводится по изд.: О различных недоумениях у св. Григория и Дионисия. С. 46).

⁶² См. также: Максим Исповедник, прп. Главы о любви. 3. 92 // Творения. Т. 1. С. 133; 1. 84. С. 105 (PG 90. 980 C).

⁶³ Главы о любви. 1. 85 // Творения. Т. 1. С. 105. См. также 2. 73; 2. 48. С. 117, 114.

⁶⁴ Главы о любви. 1. 50 // Творения. Т. 1. С. 101; о «дерзновении (παρρησία) ума» к Богу см.: Главы о любви. 1. 68, С. 103, Capita de charitate, PG 90. 969 C; 976 A.

⁶⁵ Главы о любви. 3. 97 // Творения. Т. 1. С. 133; 2. 100, С. 121; Liber asceticus 24, PG 90. 1017 A; 1072 C.

⁶⁶ PG 90. 929 C.

⁶⁷ Главы о любви. 1. 86 // Творения. Т. 1. С. 105, PG 90. 980 C. Nous is considered in st. Maximus «the highest faculty of the soul», «the most direct and primary faculty for communion with God», Telepneff G., rev. The Concept of the Person in the Christian Hellenism of the Greek Church Fathers... P. 319.

⁶⁸ Liber asceticus 23, PG 90. 929 B.

⁶⁹ Главы о любви. 4. 45 // Творения. Т. 1. С. 139: «Ум действует по естеству своему, когда содержит страсти в покорности, созерцает значение всего сущего, и пребывает с Богом», PG 90. 1057 C.

⁷⁰ Главы о любви. 3. 44 // Творения. Т. 1. С. 126, PG 90. 1029 B.

⁷¹ Ум «имеет нужду в блаженной приверженности (πάθος) святой любви, связующей ум с духовными созерцаниями и убеждающей предпочитать вещественному невещественное, чувственному мысленное и Божественное», Главы о любви. 3. 67 // Творения. Т. 1. С. 129, PG 90. 1037 A B; см. также: Главы о любви. 3. 66 // Творения. Т. 1. С. 129; 1. 10. С. 97; 1. 6. С. 97; 4. 61. С. 140; Liber asceticus 19.

⁷² Главы о любви. 4. 61.

⁷³ «Ум, приемля помышления о вещах, обыкновенно соответственно каждому помышлению вновь изменяет вид свой; созерцая же оные духовно, различно преобразуется соответственно каждому созерцанию. Но, быв в Боге, бывает совершенно безобразен и безвиден. Ибо, созерцая единовидного, и сам единовиден и весь световиден делается», Главы о любви. 3. 97 // Творения. Т. 1. С. 133 (1045 D); ум «бывает или скотен или зверск, воюя с людьми», там же, 2. 52, С. 114. 1001B. См. также: 2. 4, С. 107.

человека⁷⁴. Этот факт подтверждает вывод В. Н. Лосского, утверждавшего, что у святых отцов понятие «ума» зачастую использовалось как наиболее близкое по смысловой нагрузке к концепту «личности»⁷⁵, хотя, безусловно, ум никогда не отождествлялся с последней.

Прп. Максим, несомненно, рассматривает человеческий ум как часть его сложной иерархически устроенной природы. Замечательным подтверждением этому служит следующая характеристика, данная Исповедником природе ума: «Страсти связуют ум предметами вещественными и клонят его к земле, налегая на него, подобно тягчайшему камню, тогда как ум по природе *легче и тоньше* огня» — «φύσει ὄντα αὐτὸν πρὸς κουφότερον καὶ ὀξύτερον»⁷⁶. Сама возможность сравнения природы ума, как высшей части души, с природой огня дает намек на неполную абсолютность утверждений прп. Максима о бестелесности души.

Понятие ипостаси

Человек, по мысли Исповедника, — это сложная ипостась, отмеченная «суммой отличительных черт, характерных для каждой природы, входящей в единение». То есть ипостась вбирает в себя сумму свойств обеих природ, включая высшую составляющую души — ум. Можно утверждать, что прп. Максим Исповедник видит в человеке по аналогии с Христом единство ипостаси и различие природ, одно лицо и отличные по сущности душу и тело. Христос, «будучи простым и не составным по природе, стал составным по ипостаси»⁷⁷. Если, согласно св. Максиму, «во Владыке Христе одно и то же Лицо, различны же сущности, едино Лицо или Ипостась, но одна сущность Божества, а другая человечества»⁷⁸, то в человеке «две природы (душа и тело) объединены онтологически, бытийно, но без смешения, и составляют единую личность»⁷⁹. Вещи, «соединяющиеся по одной и той же ипостаси», называются гомо-ипостасными — ὁμοῦπόστατα⁸⁰ и при этом «находятся в нераздельном единении... сохраняя различие природ»⁸¹. И если только «в динамике тайны сложной ипостаси мы должны рассматривать общение свойств природ во Христе»⁸², то лишь в динамике сложной ипостаси человека возможно адекватно описывать переплетение свойств души и тела и их составляющих в единой иерархии природы человека.

Отождествляя понятия «Лица» и «ипостаси» во Христе, как интегрирующего начала в Богочеловеке, прп. Максим также дает высший иерархический приоритет понятию «лица», или «ипостаси», в человеке. Πρόσωπον или ὑπόστασις определяются, таким образом, как высшее и интегрирующее начало, объединяющее человеческие тело и душу в единое целое. В умозрении прп. Максима ипостась человека есть основание (или созидание — σύστασις) бытия его природы, придающее этой природе самостоятельность, целостность, индивидуальность и уникальность⁸³. Ум, как высшая часть души, составляет для Преподобного, несомненно, вершину иерархии

⁷⁴ Thunberg L. Microcosm and Mediator. P. 119.

⁷⁵ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 152.

⁷⁶ Главы о любви. З. 56 // Творения. Т. 1. С. 128, Capita de charitate, PG 90. 1033 С. См.: Massimo Confessore. Capitoli sulla carita. Aldo Ceresa, Castaldo, Roma, 1963. P. 170 (критическое издание текста Глав о любви).

⁷⁷ Madden N. Composite Hypostasis in Maximus Confessor // Studia Patristica. 1991. XXVII. P. 175–197, here: p. 188.

⁷⁸ Opuscula theologica et polemica, PG 91. 145 C–148 A.

⁷⁹ Madden N. Composite Hypostasis... P. 175.

⁸⁰ Epistolae XV, PG 91. 552 C.

⁸¹ Madden N. Composite Hypostasis... P. 187.

⁸² Ibidem. P. 191.

⁸³ Stead D. J. The Meaning of Hypostasis in Some Texts of the «Ambigua» of St Maximus the Confessor. The Patristic and Byzantine Review. 1989. V. 8 (1). P. 25–33, here: p. 32.

в природе человеческого естества. Именно поэтому ум несет в себе наиболее ярко выраженный отпечаток характерных свойств человеческой ипостаси, понимаемой именно как личность и являющейся образом Божественных Личностей. Тем не менее, прп. Максим, неоднократно высказывавшийся против ереси Аполлинария, никогда не отождествлял понятия «ум» и «ипостась».

В сочинениях прп. Максима в антропологической плоскости чаще всего рассуждения ведутся о душе и уме, а не об ипостаси-личности. С нашей точки зрения, этот факт объясняется тем, что понятие «ипостась-личность» принципиально отличается от природы человека. Ипостась-личность не имеет иной, своей собственной природы, но проявляет себя исключительно через составную природу души и тела.

Ипостасно-природное единство человека как ключевая особенность его «со-образности» Богу

В святоотеческом наследии существуют разные толкования и уровни понимания понятия «образ Божий». Согласно Св. Писанию и Преданию, очевидна исключительность образа Божия в человеке по отношению ко всей тварной вселенной. Как отмечает св. Епифаний Кипрский, церковная «традиция гласит, что каждый человек существует в образе Божиим, но не определяет точно, в чем этот образ состоит»⁸⁴. По этому вопросу среди отцов Церкви нет очевидного консенсуса. Большинство, например, утверждает, что образ Божий нужно ассоциировать исключительно с душой, а не с телом⁸⁵. «Существует, однако, значительное меньшинство, которое придерживается более целостного подхода, утверждая, что образ Божий охватывает всего человека: его тело, душу и дух»⁸⁶.

Мы считаем, что вполне адекватно антропологическое наследие прп. Максима толковать таким образом, что ключевой особенностью человеческой «сообразности» Богу является именно ипостасно-природное единство бытия человека. Это бытийное единство ипостаси и природы, которое можно выразить словами прп. Максима Исповедника: «Состояние сущих в сущности и ипостаси созерцается»⁸⁷.

Однако самой высшей частью, не принадлежащей человеку как таковому, но существенно необходимой для полноценной гармонии его естества, является дар нетварных божественных энергий. Св. Максим применяет термин «περιχώρησις»⁸⁸, свойственный христологии, для описания общения нетварной энергии, обоживающей человека, с его тварной природой⁸⁹.

Прп. Максим указывает на эту составляющую как на «сверхсущую силу, как единственную, способную производить обожение, и по благодати ставшую принадлежностью обоженных»⁹⁰. Это не что иное, как высшие божественные логосы Промысла и предназначения человека.

⁸⁴ «τῆς κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν ὑπόθεσιν παραδόσεως, τῆς πιστευούσης κατ' εἰκόνα μὲν εἶναι πάντα ἀνθρώπων, μὴ οὐρίζειν δὲ ἐν ποίῳ τέτακται τὸ κατ' εἰκόνα», S. Epiphanius Constantiensis in Cypro Episcopus. Adversus haereses. III. I. LXX. Contra audianos, PG 42. 341 D, русский перевод: Епифаний Кипрский, свт. О расколе авдиан // Творения св. отцев в русском переводе, изд. МДА. М., 1880. Т. 48. С. 243.

⁸⁵ Наглядные примеры представлены в издании: Lampe G. W. H. (ред.) A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961. Часть III. В. 1. Р. 413.

⁸⁶ Каллист (Уэр Тимоти), митр. Богословские ресурсы для понимания христианской антропологии в православной традиции. Доклад, представленный на заседании Международной комиссии по англиканско-православному богословскому диалогу на о. Крит 14–21 сентября 2009 г. // URL: <http://www.bogoslov.ru/text/554858.html> (дата обращения: 05.03.2012).

⁸⁷ «τῶν ὄντων σύστασις ἐν οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσει θεωρεῖται», Opuscula theologica et polemica, PG 91 272 B.

⁸⁸ «ὡς ὅλον ὅλοις τοῖς ἀξίοις ἀγαθοπρεπῶς περιχωρήσαντος», PG 91. 1076 C.

⁸⁹ Telepneff G., rev. The Concept of the Person in the Christian Hellenism of the Greek Church Fathers... P. 372.

⁹⁰ PG 91. 33 D — 36 A.

Иерархическая природа человека включает в себя на высшем уровне нетварные божественные энергии, содержащиеся в божественных логосах. Эти иерархически взаимосвязанные божественные логосы задают иерархический строй человека, поддерживают его бытие на уровне низшей природы (как душевной, так и телесной). Одновременно логосы просвещают высшие уровни человека, его ум и ипостась (личность), и обогащают их причастием нетварным божественным энергиям, которые подают этим высшим частям человека силу иерархического гармоничного господства над всем человеческим естеством.

Заключение

Учение о человеке прп. Максима можно вполне обоснованно толковать таким образом, что ключевой особенностью человеческой «со-образности» Богу является ипостасно-природное единство человеческого бытия. В то же время двусоставная природа человека, как изначальное единство невидимой, бестелесной души и материального тела, не только отражает двусоставную природу тварного космоса, но и изначально призвана быть онтологическим центром созданного в гармонии невидимого и видимого мира. Бестелесная душа не может существовать совершенно безотносительно по отношению к категории пространства. В том числе, она даже и после смерти, согласно прп. Максиму, сохраняет некоторую связь и соипостасность со своим телом.

После грехопадения, понимаемого как нарушение гармонически заданной иерархии человеческого бытия, главная ответственность за ее восстановление остается на высшей части человеческой природы — его душе, но особенно на ее высшей части — уме. Одновременно низшая часть души, посредством которой она соединена с телом и материальным миром, имеет перед собой свою аскетическую задачу. Через элементы своей собственной природы человек должен стать посредником, связующим элементом между полюсами двусоставного мироздания.

Путь спасения для человека начертан, как пример, в жизни Христа, как аскетическое выстраивание сил и частей души и тела в согласии с иерархической гармонией в человеческой природе Богочеловека. Однако учение о синергии Бога и человека для спасения души, понимаемого как восстановление ее иерархического достоинства, включает в себя тезис о недостаточности человеческих аскетических усилий. Душа, находясь в подвиге борьбы по преодолению страстей и по соединению с Богом в чистом созерцании, имеет Самого Бога выходящим ей навстречу. «Когда душа становится боговидной... получает доступ к неприступному Свету, тогда и умственные энергии излишни, равно как и чувственные, поскольку душа помышляет высшее такового»⁹¹. Совершается это посредством причастия логосам, происходящим от Единого Логоса — ставшего воплощенным Сыном Божиим, по образу Которого устрояется новое человечество.

⁹¹ Максим Исповедник, прп. Комментарий 64 к сочинению свт. Дионисия Ареопагита «О Божественных именах» 4. 11 // Дионисий Ареопагит, свт. О Божественных именах. О мистическом богословии / пер. Г. М. Прохорова. СПб.: Глагол, 1994. С. 121.

Библиография

Источники

1. S. Basilius Caesariensis. Liber de Spiritu Sancto. PG 32.
2. S. Gregorius Theologus. Oratio XXVIII — Theologica II. PG 36.
3. S. Dionysius Areopagita. De divinis nominibus. PG 3.
4. S. Epiphanius Constantiensis in Cypro Episcopus. Adversus haereses. III. I. LXX. Contra audianos. PG 42.
5. S. Maximus Confessor. Ambiguorum liber. PG 91.
6. S. Maximus Confessor. Capita de charitate. PG 90.
7. Massimo Confessore. Capitoli sulla carita. Aldo Ceresa, Castaldo, Roma, 1963.
8. S. Maximus Confessor. Capitul theologiae et oeconomiae, centuria I. PG 90.
9. S. Maximus Confessor. Epistolae. PG 91.
10. S. Maximus Confessor. Liber asceticus. PG 90.
11. S. Maximus Confessor. Mystagogia. PG 91.
12. S. Maximus Confessor. Opusculum de anima. PG 91.
13. S. Maximus Confessor. Opuscula theologica et polemica. PG 91.
14. S. Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium. PG 90.
15. S. Maximus Confessor. S. Maximi scholia in librum de Divinis nominibus. PG 4.
16. Василий Великий, свт. О Святом Духе // Его же. Творения. В 7 ч. М., 1993. Ч. 3.
17. Григорий Богослов, свт. Слово о богословии второе // Его же. Творения. В 2 т. Изд. Сойкина П. П., б. г. Т. 1.
18. Деяния Вселенских Соборов. СПб., 1996. Изд. 5. Т. 4.
19. Дионисий Ареопагит, свт. О Божественных именах. О мистическом богословии / пер. Г. М. Прохорова. М.: Глагол, 1994.
20. Дионисий Ареопагит, прп. Сочинения. Максим Исповедник, прп. Толкования. СПб.: Алетейа, изд. О. Абышко, 2002.
21. Епифаний Кипрский, свт. О расколе авдиан // Творения св. отцев в русском переводе, изд. при Московской Духовной Академии. М., 1880. Т. 48.
22. Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию / пер. С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова // Его же. Творения. В 2 т. М.: Мартис, 1993. Т. 2.
23. Максим Исповедник, прп. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия / Пер. А. И. Сидорова // Там же. Т. 1.
24. Максим Исповедник, прп. Главы о любви / пер. А. И. Сидорова // Там же. Т. 1.
25. Максим Исповедник, прп. Мистагогия / Пер. А. И. Сидорова // Там же. Т. 1.
26. Максим Исповедник, прп. Максима монаха к Фалассию, благочестивейшему пресвитеру и игумену, о различных затруднительных местах священного писания / пер. А. И. Сидорова // Там же. Т. 2.
27. Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию / пер. А. И. Сидорова // Альфа и Омега. М., 2000. № 1 (23). С. 40–50.
28. Максим Исповедник, прп. Вопросы и недоумения / пер. Д. А. Черноглазова. Святая гора Афон — Москва: издание пустыни Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2010.
29. Максим Исповедник, прп. Комментарии к сочинению свт. Дионисия Ареопагита «О Божественных именах» // Дионисий Ареопагит, свт. О Божественных именах. О мистическом богословии / пер. Г. М. Прохорова. М.: Глагол, 1994.
30. Максим Исповедник, прп. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия / пер. архим. Нектария (Яшунского). М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.
31. Максим Исповедник, прп. Письма. СПб.: изд. СПбГУ, РХГА, 2007.
32. Мефодий Патарский, свт. О воскресении (продолжение) // Мефодий Патарский, свт. Григорий Чудотворец, свт. Творения. Паломник, 1996.

Литература

1. Давыденков О., свящ. Догматическое богословие. М.: ПСТГУ, 2005.
2. Епифанович С. Л. Прп. Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996.
3. Лосский В. Н. Очерк Мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
4. Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М.: ИФ РАН, 2007.
5. Lampe G. W. H. (ред.). A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1961.
6. Madden N. Composite Hypostasis in Maximus Confessor // *Studia Patristica*. 1991. XXVII. P. 175–197.
7. Nellas P. Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the nature of the Human Person. N.Y., 1987.
8. Telepneff G., rev. The Concept of the Person in the Christian Hellenism of the Greek Church Fathers: A study of Origen, st. Gregory the theologian, St. Maximos the Confessor. Berkeley, California, 1991.
9. Stead D. J. The Meaning of Hypostasis in Some Texts of the «Ambigua» of St Maximus the Confessor. *The Patristic and Byzantine Review*. 1989. V. 8 (1). Pp. 25–33, here: p. 32.
10. Thunberg L. *Microcosm and Mediator*. Chicago, 1995.
11. Каллист (Уэр Тимоти), митр. Богословские ресурсы для понимания христианской антропологии в православной традиции. Доклад, представленный на заседании Международной комиссии по англиканско-православному богословскому диалогу на о. Крит 14–21 сентября 2009 г. // URL: <http://www.bogoslov.ru/text/554858.html> (дата обращения: 05. 03. 2012).
12. Kyrill and Methody (Zinkovskiy), hieromonk *Hierarchic Anthropology of Saint Maximus the Confessor* // *International Journal of Orthodox Theology* 2:4 2011. P. 48-51 // URL: <http://www.orthodox-theology.com/> (дата обращения: 08. 05. 2013).