

МИСТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ И ЭКЗЕГЕЗА ПРЕОБРАЖЕНИЯ У ПРЕПОДОБНОГО МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

Григорий Исаакович Беневич

кандидат культурологии
свободный исследователь
197101, Санкт-Петербург, до востребования
grbenevitch@gmail.com

Дмитрий Александрович Черноглазов

кандидат филологических наук
доцент кафедры общего языкознания филологического
факультета СПбГУ
199034, Санкт-Петербург, В.О., Университетская наб., д. 11, ауд. 184.
d_chernoglazov@mail.ru

Для цитирования: Беневич Г. И., Черноглазов Д. А. Мистическое богословие и экзегеза Преображения у прп. Максима Исповедника // Библия и христианская древность. 2019. Т. 2. № 2. С. 145-176 doi: 10.31802/2658-4476-2019-2-2-145-176

Аннотация

УДК 248.2 (276)

В статье рассматриваются толкования прп. Максимом Исповедником события Преображения Господня, которые сопоставляются с его учением о мистическом богословии. Доказывается, что Преображение созерцается прп. Максимом как своего рода «эйдос» или парадигма мистического богословия. Проводится сравнение некоторых ключевых понятий мистического богословия прп. Максима, с одной стороны, с «Ареопагитиками», а с другой — с учением свт. Григория Паламы. Сохраняя верность основным моментам учения «Ареопагитик», прп. Максим придаёт ему более отчетливое христологическое и опытно-антропологическое истолкование. Что касается учения свт. Григория Паламы, то, несмотря на некоторые отличия в терминологии (особенно понимания апофатки), экзегеза Преображения прп. Максима и его учение о мистическом богословии в целом могут быть согласованы с основными положениями Паламы. При этом необходимо помнить, что прп. Максим отвечал на иные вопросы, природа и характер восприятия Фаворского света не были в центре его внимания.

Ключевые слова: Преображение, Максим Исповедник, экзегеза, мистическое богословие, Григорий Палама, Псевдо-Дионисий Ареопагит, Фаворский свет.

1. Богословие и единение

Хотя богословие и является для прп. Максима иерархически более высоким, чем делание и созерцание, так как относится к богопознанию, предполагающему просвещение высшей части души, оно не абсолютизируется им и не отрывается от предыдущих этапов подвижнической жизни. Более того, иногда прп. Максим говорит о богословии, специально отличая его от того, что считает ещё более высоким. Так, высшую форму богопознания (называемую им апофатической) он иногда эксплицитно отличает от «богословия». Например, описывая восхождение Моисея с сопровождавшими его на гору Синай в «Вопросах и недоумениях»¹, он пишет, что на предпоследней фазе восхождения Моисей «взял с собою одного Аарона», то есть «слово (или: разум), простое для познания, будто молниями озаряемое Божественными озарениями», но «затем и его оставил снаружи и вошёл во мрак божественного неведения, где всё нерационально и непостижимо»². Далее он называет «тех, кто с Аароном», «познавшими богословие», а «подобных Моисею» — теми, кто «апофатически и в неведении соединился с Богом». Здесь *апофаза* явным образом соотносится с опытом единения с Богом в Его непостижимости. Такое «единение», очевидно, соответствует обожению, которое в иной перспективе — в рамках трёхчленной схемы: делание, созерцание, богословие — является *телосом* богословия и всей подвижнической жизни. Именно так прп. Максим трактует духовный путь Моисея в «Амбигвах»³, впрочем, здесь в рамках трёхчленной схемы говорится как о последнем этапе не просто о богословии, но о «таинственном (то есть мистическом) богословии, которое вверяется одному лишь чистому уму чрез молитву в неизреченном исступлении»⁴. Именно в таком молитвенном экстазе Моисей «безмолвно пребывал с Богом в неведении, словно во тьме (или: мраке)»⁵.

Таким образом, единению с Богом и обожению соответствует не богословие как таковое, а высшая его форма, которую прп. Максим иногда выделяет, специально подчёркивая ее отличие от богословия в том смысле, в каком оно понималось выше применительно к Аарону

1 *Maximus Confessor. Quaestiones et dubia* 73 // CCSG. 10. P. 55–56.

2 Здесь и далее переводы, авторство которых не указано, принадлежат Д. А. Черноглазову (в этом и состоит его вклад в настоящую статью).

3 *Maximus Confessor. Ambigua* 10, 22b // PG. 91. Col. 1149B–1152A.

4 *Ibid.* // PG. 91. Col. 1149B.

5 *Ibid.*

(в отличие от Моисея). Так, в «Вопросах и недоумениях»⁶, толкуя слова мытаря Закхей, обращённые ко Христу — *воздам вчетверо* (Лк. 19, 8), прп. Максим специально отличает богословие от молитвы: «[Закхей] говорит о деятельной, природной, богословской и молитвенной [добродетели или мудрости]. Молитвенная — выше богословской — вторая богословствует о Божественном, исходя из сотворённых [вещей], а первая непознаваемо и неизреченно сочетает душу с Самим Богом».

Из этих цитат (ниже мы приведём и другие, согласные с ними) видно, что прп. Максим устанавливает соответствие характера богословия (с одной стороны, оно может быть озарением разума, с другой — деланием молитвенным, мистическим) с тем, совершается ли познание Бога из сотворённых вещей или же в сочетании души с Самим Богом. Что касается различения единения с Богом и мышления о Нём, то оно у прп. Максима, возможно, восходит к известному месту «Ареопагитик», впоследствии ставшему опорным для свт. Григория Паламы в его полемике с Варлаамом⁷, где различается способность ума мыслить и «превосходящее природу ума единство (ἕνωσις), благодаря которому он прикасается к тому, что выше него»⁸. Именно единство ума, собирающегося в себе по удалении от сущих вещей⁹, является, по Ареопагиту, условием того сочетания его с Богом, единения с Ним как единого с Единым, которое и прп. Максим, вслед за Ареопагитом, считает высшей формой богословия — единения, превосходящего всякое богословие, мыслящее о Боге исходя из творений¹⁰.

6 *Maximus Confessor. Quaestiones et dubia* 46 // CCSG. 10. P. 39.

7 На важность этого места для аргументации свт. Григория указал, в частности, Р. Е. Синкевич (см.: *Sinkewicz R. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas. First Triad in Defense of the Holy Hesychasts* // Христианский Восток. 1999. № 1 (7). С. 380).

8 *Dionysius Areopagita. De divinis nominibus* 7, 1 // PG. 3. Col. 865C. Рус. пер.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник. Сочинения. Толкования* / пер. под ред. Г. М. Прохорова. СПб., 2002. С. 451.

9 См.: *Dionysius Areopagita. De divinis nominibus* 4, 9 // PG. 3. Col. 705AB.

10 Как замечает Синкевич (*Sinkewicz R. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas. С. 382*), сходя 7 к *De divinis nominibus* 7, 1 (PG. 4. Col. 344A), которую фон Х. У фон Бальтазар считает принадлежащей прп. Максиму (см.: *Balthasar H.-U., von. Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus' des Bekenners. Einsiedeln, 1961. S. 660*), развивает мысль Ареопагита; в ней утверждается, что тот, говоря о единстве, «имеет в виду то единство ума, с помощью которого он устремляется к находящемуся выше его, т. е. предаётся созерцанию относящегося к Богу путём полного отказа от воспринимаемого чувствами и мыслимого, а также и от свойственного ему движения, чтобы таким образом воспринять затем луч божественного знания» (*Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник. Цит. соч. С. 451*).

Что удаление от мира в устремленности «единого к Единому» является для прп. Максима условием высшего богопознания, видно, скажем, из «Вопросов и недоумений»¹¹, где он приводит пример Авраама, который «достиг совершенства, поднялся выше явлений и был озарён знанием Святой Троицы и Единицы, а потому и принимает альфу¹² в дополнение к имени, ибо он приблизился по знанию единый к Единому»¹³. Строго говоря, у прп. Максима речь не просто о единстве ума, но о всецелом единстве. Так, в «Амбигвах»¹⁴, объясняя, что означает прибавление буквы «а» к имени Авраам, прп. Максим развивает мысль «Вопросов и недоумений»¹⁵, говоря о благодати обожения, которую Авраам «получил уже прежде, символически (или: образно, τολκῶς), посредством веры таинственно соединённый с логосом Единицы, по которому он стал единовидным (ἑνωεῖδής), а, скорее, единым из многих [частей или сил человеческого устройства], и был только один великолепно и всецело соединён с одним только Богом»¹⁶.

Такое всецелое единство обретается, как видно по одному из важных мест в «Трудностях к Иоанну», когда три движения души — согласно уму, разуму и чувству — святые сводят к одному, когда: «чувствование, обладающее лишь простыми духовными (πνευματικῶς) логосами, они при посредстве разума возвели к уму; разум они единообразно, по единому, простому и неделимому разумению (φρόνησιν), соединили с умом,

11 *Maximus Confessor. Quaestiones et dubia 39 // CCSG. 10. P. 32–33.*

12 Т. е. букву, означающую единицу.

13 Быт. 17, 5. Ср. «Эннеады» Плотина: «бегство единого к единому» (*Plotinus. Enneades VI, 9. Рус. пер.: Плотин. Трактаты 1–11 / ред. греч. текста, пер., вст. прим. Ю. А. Шичалина. М., 2007. С. 309*). Ср. также схолию 24 к *De divinis nominibus 4* об антропологическом и экклезиологическом измерении единства: «Через восхождение к простоте они оказываются благодаря воскресению равными ангелам и имеют уже не душевное тело, но духовное (1 Кор. 15, 44), так как благодаря излианию Духа освобождаются от разнообразных помыслов и чувств и тем самым собираются в единицу (ἑνᾶδα), будучи ведóмы в единство простоты. Ведь у уверовавших *одно сердце и одна душа* (Деян. 4, 32)» (*Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник. Цит. соч. С. 217*). Таким образом, подчёркивается единство всех, имеющих единство и единотворимых Единицей. Эта тема развивается в схолии 28 к *De divinis nominibus 1, 4* и схолии 40 к *De divinis nominibus 1, 4*, где, в частности, говорится, что единовидно единими мы становимся, «освобождаясь от свойственных нам противоположностей, т. е. мирских чувств и пожеланий» (Там же. С. 225). Мысль прп. Максима и мысль схолиаста (если это не одно и то же лицо), судя по всему, совпадает.

14 *Maximus Confessor. Ambigua 10, 45 // PG. 91. Col. 1200AB.*

15 *Maximus Confessor. Quaestiones et dubia 39 // CCSG. 10. P. 32–33.*

16 *Maximus Confessor. Ambigua 10, 45 // PG. 91. Col. 1200B.*

имеющим логосы сущих¹⁷, а ум, начисто отрешённый от движения около всего сущего и покоящийся даже от самого по себе природного действия, они привели к Богу. Посредством ума приведённые целостно к Богу, они удостоились всецело слиться с всецелым Богом»¹⁸. Это сведение трёх движений души к одному служит, очевидно, описанию восхождения от делания к созерцанию творений и, вслед за этим, к единению с Богом.

Собственно, умозрения Преображения прп. Максима, к которым нам ещё предстоит обратиться, и описывают на примере апостолов, восшедших на Фавор со Христом, тех, кто, пройдя всё делание, направленное на обретение бесстрастия в отношении чувственного, и миновав также природное созерцание, сводящее логосы тварного к единому Логосу как Творцу, переходят к последней фазе — единения с Богом. Но прежде чем обратиться к этим умозрениям, отметим одну особенность богословской терминологии прп. Максима, которая делает трудным восприятие его мысли в свете более известной терминологии мистического богословия, развитой во времена исихастских споров.

2. Апофатика

Как мы видели выше, единение с Богом прп. Максим описывает в терминах апофатического богословия, говоря, например, о том, что Моисей «апофатически и в неведении соединился с Богом»¹⁹. Между тем, как известно, для свт. Григория Паламы, спорившего с Варлаамом, «апофатика» и «единение» разнесены²⁰. Приводя примеры описания «единения» с Богом из Ареопагита и других отцов, Палама пишет: «И пусть никто не думает, что великие богословы говорят здесь об апофатическом восхождении, оно доступно всем желающим и не преобразует души в ангельское достоинство, оно освобождает понятие Бога от всего прочего, но само по себе не может принести единения с запредельным»²¹. Здесь под «апофатическим восхождением», очевидно, имеется в виду

17 Фаза, соответствующая, очевидно, восхождению Аарона на Синай вместе с Моисеем (см.: *Maximus Confessor. Quaestiones et dubia* 73 // CCSG. 10. P. 55–56).

18 См.: *Maximus Confessor. Ambigua* 10, 3 // PG. 91. Col. 1113AB.

19 *Maximus Confessor. Quaestiones et dubia* 73 // CCSG. 10. P. 55–56.

20 См.: Мейендорф И., *протопресв.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение / пер. Г. Н. Начинкина, под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье, послесл. и комм. В. М. Лурье. СПб., 1997. С. 278–280.

21 *Gregorius Palamas. Triades* I, 3, 21. Рус. пер.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих / пер. и комм. В. Вениаминова [В. В. Бибихина]. М., 1995. С. 82

очищение понятия Бога в уме, совершаемое при определенном интеллектуальном усилии. Такое усилие отличается от единения с Богом, совершающегося по благодати и предполагающего стяжание бесстрастия страстной части души, а также предание себя Богу в молитве: «Только чистота страстной части души, через бесстрастие действительно отделяет ум от всего в мире, через молитву единит его с духовной благодатью»²². Понятно, что сведённые к одному три действия души у прп. Максима и являются тем путём, о котором говорит свт. Григорий Палама (с тем, может быть, отличием, что у прп. Максима кроме аскетики и молитвы делается не меньший акцент на созерцании²³).

В то же время, как мы уже видели и ещё не раз убедимся, прп. Максим вполне может говорить, что святые «апофатически» соединяются с Богом, имея в виду не столько очищение понятия о Боге в уме, сколько сам опыт единения с Богом. Впрочем, в некоторых контекстах он говорит об «апофазе» в смысле отрицания за Богом предикатов тварного бытия, то есть в смысле определённого рода богомыслия, и в этом контексте, следуя «Ареопагитикам», хотя и несколько в других терминах, прп. Максим вполне определённо утверждает, что «[Бог] обладает бытием простым, неведомым и недоступным для всех, неизреченным и стоящим выше всякого утверждения (*καταφάσεως*) и отрицания (*ἀποφάσεως*)»²⁴ (ср. у Ареопагита: «[Причина сущих] первичней и выше умалений (или: лишений, *στερήσεις*), выше всякого и отрицания (*ἀφαίρεσιν*), и утверждения (*θέσιν*)»²⁵).

Не будем здесь останавливаться на весьма сложном вопросе, решение которого существенно расходится у разных исследователей, о характере усвоения прп. Максимом терминологии и «техники» апофатического богословия «Ареопагитик»²⁶. Существенно прежде всего

22 Там же.

23 Впрочем, Палама тоже упоминает порой о важности умного созерцания (см.: *Мейендорф И., протопресв.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. С. 278), но в полемике с Варлаамом, который весь акцент делал на нём, учитель безмолвия по понятным причинам переносил акцент на другие аспекты духовной жизни — аскетику и молитву.

24 *Maximus Confessor. Mystagogia. Prologus* // PG. 91. Col. 664C. Ср.: *S. Massimo Confessore. La mistagogia ed altri scritti* / a cura di R. Cantarella. Firenze, 1931. Рус. пер.: Творения преподобного Максима Исповедника / пер. С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова, вс. ст. и прим. А. И. Сидорова. М., 1993. Кн. 1. С. 156–157.

25 *Dionysius Areopagita. De mystica theologia* 1, 2 // PG. 3. Col. 1000B. Рус. пер.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник.* Цит. соч. С. 741.

26 Так, Изабель де Андия в своём толковании Преображения у прп. Максима (*Andia Y., de. Transfiguration et théologie négative chez Maxime le Confesseur et Denys l'Aréopagite*

то, что прп. Максим определённо сознавал различие между мышлением о Боге (в какой бы форме оно не протекало) и опытным богопознанием. Наиболее красноречивым местом в этом смысле является один отрывок из «Вопросоответов к Фалассию»²⁷, представляющий интерес и применительно к различению мышления о Боге и опыта богопознания, превышающего то, что постижимо мыслью и умом. Различая две эти формы богопознания, прп. Максим пишет: «Писание знает двоякое ведение Божественного: одно, относительное, как пребывающее в одном только разуме и умозрениях, не обладает деятельным и обретаемым через опыт ощущением (αἴσθησιν) познаваемого — этим ведением мы и управляемся в настоящей жизни. Другое же ведение — подлинно истинное, деятельное и [обретаемое] лишь опытным путем, помимо разума и умозрений, — дарует, по благодати и причастию, цельное ощущение (αἴσθησιν)²⁸ Познаваемого, благодаря которому в будущем [небесном] уделе мы воспримем сверхъестественное обожение, действующее непрерывно. Ведение относительное, пребывающее в разуме и умозрениях, является, как говорят, движущим началом стремления к ведению по причастию и деятельному. А это ведение, дарующее посредством опыта и причастию ощущение (αἴσθησιν) познаваемого, устраняет, в свою очередь, ведение, которое пребывает в разуме и умозрениях. Мудрые [мужи] говорят, что невозможно существовать разумению относительно Бога вместе с опытом Бога, а мышлению относительно Него — с ощущением (αἴσθησιν) Его. Разумением относительно Бога я называю

et sa postérité en Orient et en Occident // Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident / éd. par Y. de Andia. Paris, 1997. P. 291–326) всячески старается подчеркнуть отличие мысли последнего от мысли Ареопагита, и в частности пишет, что «Бог у Максима не превыше отрицания» (выше, см. примеч. 25, мы привели цитату из «Мистагогии», которая, кажется, опровергает это утверждение) и что «сам статус отрицания у него иной, что он не проводит различия между понятиями ἀλόφασις и ἀφαίρεσις, что делает фундаментальным отличие между апофатическим богословием Дионисия и Максима» (Ibid. P. 326). Ж. Вильямс, напротив, считает, что прп. Максим воспринял весь инструментарий апофатического богословия Дионисия, но углубил и развил апофатику последнего в христологическом контексте. Говоря об инструментарии этого богословия, она пишет: «Максим берет у Дионисия, который, в свою очередь, воспринял это от Прокла, трёхчастную таксономию негации. В восходящем порядке богословской значимости находим: лишение (στέρησις), отвлечение (вар.: «абстрагирование» — ἀφαίρεσις) и отрицание (ἀπόφασις)» (Williams J. The Incarnational Apophasis of Maximus the Confessor // Studia patristica. 2001. Vol. 37. P. 631).

27 *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium* 60 // PG. 90. Col. 620B–625D.

28 О понятии αἴσθησιν в мистическом богословии прп. Максима нам ещё предстоит говорить ниже в связи с умозрением Преображения.

соразмерность (букв. аналогию), [происходящую] из сущих, знающего созерцания Его; ощущением — опыт сверхъестественных благ, зависящий от причастия [им]; мышлением — [происходящее] из сущих простое и единственное ведение относительно Бога»²⁹.

Комментируя это место, Изабель де Андия заключает: «Таким образом, существует два рода познания — через слово и аналогию и через опыт и ощущение, которое превышает всякого слова и разумения»³⁰, и соотносит это описание двух типов опыта с одним из мест из умозрения прп. Максима о Преображении, где говорится о том, что виденное апостолами на Фаворе может быть понято как символы двух способов богословия: «Я полагаю, боголепные действия (θεολρητῆ δραματουρηματα)³¹, [произошедшие] на горе во время Преображения, таинственно указывают на два способа богословия: я имею в виду, шествующий в начале, простой и беспричинный (ἀναίτιον), поистине утверждающий Божество единственно и всецело путём отрицания (διὰ... ἀποφάσεως τὸ θεῖον ὡς ἀληθῶς καταφάσκοντα) и должным образом почитающий Его превосходство посредством замолкания (δι' ἀφασίας), и [второй способ], следующий за первым, сложный, величественно описывающий путём утверждения (т. е. катафатически), исходя из [вещей,] обусловленных причинами (ἐκ τῶν αἰτιατῶν)»³².

Имея в виду слова о «замолкании»³³, можно заметить известный парадокс, что апофатическое богословие, которое в привычном нам смысле является дискурсом, то есть словесно, символизируется «замолканием» апостолов перед лицом высшего Богооткровения. Очевидно, это отражает тот факт, что на своей вершине апофатическое богословие для прп. Максима соответствует опыту апофатического единения с Богом, выражает в слове именно эту тайну — познания

29 *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium* 60 // PG. 90. Col. 621C. Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Вопросы-ответы к Фалассию. Вопрос LX / пер. А. И. Сидорова // Альфа и Омега. 2000. № 1 (23). С. 46–47.

30 *Andia Y., de. Transfiguration et théologie négative.* P. 308.

31 Или: «богоприличные сплетения событий». Употребляя слово δραματουρηματα прп. Максим, возможно, хотел подчеркнуть важность последовательности событий в боголепной «постановке» тайноводства Преображения.

32 *Maximus Confessor. Ambigua* 10, 31b // PG. 91. Col. 1165BD.

33 Здесь не просто безмолвие, но, скорее, утрата речи; ἀφασία — утрата речи, онемение. Прп. Максим, вероятно, хотел подчеркнуть утрату речи, бывающую при поражении, ошеломлении, отсылая тем самым к Мф. 17, 6, к описанию того, как были ошеломлены апостолы при свидетельстве Отца о Богосыновстве Христа.

Бога в неведении, соединения с Молчанием³⁴. Так и в умозрении о Преображении, говоря о «замолкании», прп. Максим мог иметь в виду, что замолкание апостолов на Фаворе было образом «благости молчания, царящего в неприступном святилище», которую «неизбынно излучает» душа, становясь чистейшим зеркалом «незримого Света»³⁵. Наблюдается совпадение в терминологии у прп. Максима, который пишет о «почитающих превосходство Бога посредством замолкания (δι' ἀφασίας)», с Иоанном Скифопольским, который в схолии к трактату «О божественных именах» говорит о познании Бога в неведении, в котором пребывают, «утвердившись в немоте (ἐν ἀφασίᾳ), лучшей всякой речи»³⁶.

Нам ещё предстоит вернуться к приведённому выше отрывку из «Амбигв»³⁷, пока же отметим, что на языке апофатического богословия «Ареопагитик» «отрицание», о котором говорит здесь прп. Максим, называется «превосходящим». Это понятие встречается в «Трудностях к Иоанну», например, в «Амбигвах»³⁸, относящихся к толкованию слов свт. Григория Богослова: «Ибо нет ничего выше, [чем Он], и даже вообще не будет»³⁹. Прп. Максим объясняет, что эти слова не следует понимать в «любом отношении (συχέσεως), сравнительном (συγκριτικῆς), различительном (διακριτικῆς) или называемом как-либо ещё», то есть в смысле какого-либо отношения Бога к тварному. И дальше он говорит, что такое выражение «искусные в этой науке называют безотносительным (ἄσχετον) — оно означает то же самое, как сказать: “[Бог] есть несравненно превыше всего”, ибо имеет ”значение

34 Это соединение прп. Максим описывает, например, в «Мистагогии», когда говорит, что тот, в ком совершается литургия, «умом, словно жертвенником, призывает при помощи возвышающегося над многословием и многозвучием молчания многовоспеваемое в Святая святых Молчание незримой и неведомой велеречивости Божества. И, насколько это возможно человеку, он соединяется в таинственном богословии с этим Молчанием, делаясь таким, каким поистине должен быть тот, кто удостоился пребывания с Богом и запечатлен Его всесветлыми лучами» (*Maximus Confessor. Mystagogia*, 4. Цит. по: Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. С. 161). О встречающейся здесь мистике света см. ниже.

35 *Maximus Confessor. Mystagogia* 23 // PG. 91. Col. 701C. Рус. пер.: Цит. соч. Кн. 1. С. 176–177).

36 *Dionysius Areopagita. De divinis nominibus* 2, 4 // PG. 4. Col. 217B. Рус. пер.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник*. Цит. соч. С. 253.

37 *Maximus Confessor. Ambigua* 10, 31b // PG. 91. Col. 1165BD.

38 *Ibid.* 9 // PG. 91. Col. 1105C.

39 *Gregorius Nazianzenus. Oratio* 21, 1 // PG. 35. Col. 1084B.

превосходящего отрицания» (δύναμιν... ὑπεροχικῆς ἀποφάσεως)»⁴⁰. В данном случае выражение «имеющее значение (или: силу) превосходящего отрицания» прп. Максим понимает в том смысле, что цитата из свт. Григория не есть утверждение, что Бог выше всех тварей, но подразумевает такое превосходство, которое отрицает даже утверждение о Боге как самом возвышенном из всего (так как такое утверждение означало бы сравнение и различие). Превосходство, таким образом, утверждается как безотносительное и превосходящее всякое сравнение⁴¹.

3. Апофатика и единение

Именно превосходство Бога в смысле не просто отрицания за Ним тех или иных предикатов тварного, а в смысле превосходящего отрицания будет впоследствии отстаивать свт. Григорий Палама в споре с Варлаамом о природе Фаворского света: «Божественная сущность превыше даже того, что недостижимо ни для какого чувства, потому что Сущий над всем сущим есть не только Бог, но и Сверхбог; и не только над всяким полаганием, но и над всяким отрицанием возвышается величие Запредельного, превосходя всякое величие, мыслимое умом»⁴². Кроме очевидной отсылки к Ареопагиту, можно вспомнить, что у прп. Максима уже в «Вопросах и недоумениях»⁴³ говорится, причём как раз применительно к толкованию Преображения, что «Слово восходит на гору богословия вместе с теми, которые обрели веру, надежду и любовь, и перед ними преобразуется, наделяя Себя уже не катафатическими (утвердительными) определениями — Бог, Святой, Царь и другими подобными — но апофатическими (отрицательными), то есть Сверхбог, Сверхсвятой и всеми [определениями, выражающими] превосходство».

40 Выражение встречается в знаменитом «Письме к Гайю» из «Ареопагитик» (*Dionysius Areopagita*. Epistula 4, 1, 15), где оно относится к утверждениям об Иисусе Христе. Смысл этого выражения в «Ареопагитиках» толкуется в схолии 7 (см.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник*. Цит. соч. С. 777). Прп. Максим разбирает это место в «Амбигвах» (см.: *Maximus Confessor*. Ambigua 5 // PG. 91. Col. 1055 et al.).

41 В «Ареопагитиках» говорится, что «богоначальная сверхсущественность» «превосходительно запредельная» (или: «превосходительно изъятая» ὑπεροχικῶς ἀφηρημένην) по отношению ко всему, что существует (*Dionysius Areopagita*. De divinis nominibus 1, 5; цит. по: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник*. Цит. соч. С. 233).

42 *Gregorius Palamas*. Triades II, 3, 8. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт.* Указ. соч. С. 197.

43 *Maximus Confessor*. Quaestiones et dubia 191 // CCSG. 10. P. 133–134.

Что свет Преображения соотносится прп. Максимом именно с такой апофатикой «превосходящего отрицания», видно и из толкования просиявшего лика Христа в «Трудностях к Иоанну»: «Итак, свет лица Господня, победивший энергию человеческого чувствования, запечатлил (διετύλου) для блаженных апостолов⁴⁴ способ таинственного апофатического богословия⁴⁵, согласно каковому [способу] блаженное и святое Божество по сущности сверхнеизреченно, сверхневедомо и беспредельное множество раз удалено⁴⁶ из всякой беспредельности⁴⁷».

Познанию Бога в неведении у прп. Максима соответствует не только апофатика «превосходящего отрицания» (в смысле приведённых выше примеров познания сверхнеизреченности и сверхнепознаваемости Бога), но и апофатика «превосходящего лишения», что видно, например, из следующего отрывка из «Вопросоответов к Фалассию»⁴⁸, где говорится о том, что ум, посвящаемый в таинства мистического богословия, «должен незряче зреть Самого истинного Бога Слово, обнажённого от всяких [покровов] мысли и ведения, ясно познавая, каким образом лучше соответствуют действительности (букв. истинствуют, — ἀληθεύουσι) прилагаемые к Богу лишения по превосходству (αἱ καθ' ὑπεροχὴν στέρησεις)»⁴⁹. В качестве примера такого «лишения» Жанет Вильямс⁵⁰ приводит, ссылаясь на «Амбигвы»⁵¹, приложение к Богу в контексте толкования слов ап. Павла: *Безумное Божие мудрее человеков* (1 Кор. 1, 25) — божественного имени «Глупый» (вариант: Безумный). Речь, очевидно, о том, что, когда мы говорим о Боге, то «лишённость» не следует понимать как отсутствие каких-либо качеств, а в превосходном смысле. Как по превосходящему отрицанию Бог

44 Читаем как у Н. Констаса (*Maximos the Confessor. On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua* / ed., trans. by N. Constat. Cambridge; London, 2014. Vol. 1. P. 270). Чтение отличается от Миня. Констас переводит: «formed within the blessed apostles (образовывал в блаженных апостолах)». Возможен и другой перевод: «запечатлил (или: отобразил) (διετύλου) для блаженных апостолов».

45 Иначе: «богословия по отрицанию».

46 Или: «изъято». Констас переводит в том смысле, что Божество по сущности «превосходит» всякую беспредельность («transcends all infinity»: *Maximos the Confessor. On Difficulties in the Church Fathers. Vol. 1. P. 271*), но у прп. Максима мысль сильнее. Он использует причастие от глагола ἐξαιρέω (вынимать, извлекать), а не активную форму глагола ἐξαιρῶ (поднимать, возвеличивать).

47 *Maximus Confessor. Ambigua* 10, 31d // PG. 91. Col. 1168AB.

48 *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium* 25 // PG. 90. Col. 333D.

49 Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 2. С. 71.

50 См.: *Williams J. The Incarnational Apophasis of Maximus the Confessor. P. 632.*

51 *Maximus Confessor. Ambigua* 71 // PG. 91. Col. 1409BC.

не просто безначален (в смысле отсутствия у Него начала во времени), но пре- или сверхбезначален, то есть превышает всякого представления о начале и конце во времени и самого времени, так и в смысле лишённости по превосхождению, Бог не просто «безумен», в смысле отсутствия ума, а превышает безумия и мудрости, в нашем, тварном смысле⁵².

Впрочем, дело не только в логике превосходящего «отрицания» или «лишения», разработанной уже в «Ареопагитиках», но в первую очередь в том, что прп. Максим говорит, что все эти суждения о Боге «истинствуют», то есть соответствуют действительности, когда ум «незряче зрит Самого истинного Бога Слово, обнажённого от всяких [покровов] мысли и ведения»⁵³. Речь, таким образом, не столько об интеллектуальной или «медитативной» технике очищения понятия о Боге в уме (хотя и его прп. Максим тоже может иметь в виду), сколько о том опыте приобщения по благодати Богу, в котором подтверждаются и открываются в своей истине все подводящие к этому познанию «имена Божии».

Тема Божественных имён, однако, если и интересует прп. Максима, то явно вторична для него по сравнению с самим мистическим богопознанием, его предпосылками и духовным содержанием. Именно в своей разработке учения о таком богопознании, придании ему более отчётливого христологического и опытно-антропологического содержания прп. Максим продолжает и развивает Ареопагита. Приведём несколько примеров, чтобы проиллюстрировать эту мысль и предварить разговор об умозрении Преображения. В трактате «О божественных именах» в контексте разбора имён Божиих говорится, что «Богоначалие... воспевается или как Монада и Единица,... или как Троица»⁵⁴, однако именно с Единицей Ареопагит связывает «собрание» человека в монаду, подобную Божественной: «Богоначалие воспевается как Монада

52 Толкование слов ап. Павла в контексте проблематики апофатического богословия впервые встречается, вероятно, в *De divinis nominibus* 7, 1, где сначала различается познание Бога из творений и с помощью мышления, а с другой стороны «превосходящее природу ума единство, благодаря которому он прикасается к тому, что выше его». Далее Ареопагит говорит, что именно в соответствии с таким единством, исступая из самих себя и обращением в Боге надлежит постигать Божественное. Сказав об этом исступлении, он тут же говорит о воспевании «бессловесной, безумной и глупой Премудрости» (*Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник*. Цит. соч. С. 451). Схолия 8 к этому месту развивает мысль Ареопагита: «Он назвал Премудрость глупой потому, что никакая премудрость не может ее понять» (там же).

53 *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium* 25 // PG. 90. Col. 333D.

54 *Dionysius Areopagita. De divinis nominibus* 1, 4. Рус. пер.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник*. Цит. соч. С. 219.

и Единица — по причине простоты и единства сверхъестественной неделимости, коей как единой силой мы соединяемся... и собираемся в боговидную монаду (εἰς θεοειδῆ μονάδα συναγόμεθα) и богоподобное единство»⁵⁵. Прп. Максим, как было отмечено выше, тоже придаёт важное значение этому «собираению в монаду» и обретению единства (что и неудивительно, поскольку он скорее всего воспринял от Ареопагита, что само имя «монах», которое он носил, соответствует «неделимой и цельной жизни, как единотворящей [монахов] в священных свитях делимого — т. е. житейских заботах — в боговидную монаду»⁵⁶, однако прп. Максим говорит об обретении этого единства не просто в отношении Бога как Единицы, но в триадологическом и христологическом контексте, приводя антропологическое измерение мистического богословия через христологию в соответствие с триадологией.

Так, в «Вопросоответах к Фалассию»⁵⁷, толкуя 1 Кор. 11, 3–5, он, вслед за ап. Павлом, устанавливает определённый параллелизм: ум «внутри таинственного богословия» подвизается в отречении (στέρησις) от всего (мысленного и чувственного) и является «главой» мысли (διάνοια), сообщая ей превышающие мышление догматы. Этой антропологической паре соответствует диада: Отец (Ум) — Сын (Слово). И если ум в мистическом богословии отрекается от всего чувственного и мысленного, от самих чувственного и мысленного познания и устремляется (речь, вероятнее всего, о молитве) к Одному Богу, то Божественный Ум и является «беспредельно удалённым от всего»; восхождение к этой трансценденции совершается через Слово, именно «умозрение Слова становится ясным ведением породившего Его Ума», в силу их единосущия; на этом пути возводимый Словом к Уму-Отцу человеческий ум, «устремляющийся к тождеству по благодати с Богом, освободившийся в умозрении от различия и множественной количественности сущих», и оказывается по благодати «соединённым с боговидной Единицей»⁵⁸ (вариант: собранным в боговидную монаду (εἰς θεοειδῆ μονάδα συναχθέντα⁵⁹) в тождестве и простоте устойчивого

55 Там же.

56 *Dionysius Areopagita. De ecclesiastica hierarchia* 6, 3. Рус. пер.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник*. Цит. соч. С. 697.

57 *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium* 25 // PG. 90. Col. 329B–340C.

58 Здесь и выше используется следующий перевод: Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 2. С. 70.

59 Перевод, который тоже весьма вероятен не только грамматически, но и имея в виду, что прп. Максим мог повторять приведенную выше мысль Ареопагита из *De divinis nominibus* 1, 4, практически дословно повторяя его фразу.

приснодвижения окрест Бога», того движения, в котором познаётся не Бог по сущности, но то, что «окрест Него»⁶⁰.

Как можно предположить, ведение того, что окрест Бога и есть те «превышающие мышление догматы», которые апофатически немолчающий в Единиче ум «передаёт» своей «жене» — разумению (*διάνοια*), но как эту передачу понимать, то есть как участвует разумение в мистическом богопознании, прп. Максим в данном месте не пишет, и можно только догадываться, что речь идёт о богопознании, о котором говорится в тех же «Вопросоответах к Фалассию»⁶¹, а именно, познании того, «каким образом истинствуют прилагаемые к Богу лишения по превосхождению (*αἰ καθ' ὑπεροχὴν στέρησεις*)»⁶², то есть как на опыте познается сверхбезначальность и сверхбожественность пресущественного Бога.

Другой пример на ту же тему соединения с Троицей как Единичей и обретения единовидности находим «Трудностях к Иоанну». Толкуя слова свт. Григория Богослова о святых, которые стали выше «вещественной двоицы по причине (или: ради) единства, умопостигаемого в Троице»⁶³, прп. Максим говорит о тех, кто «сократился до одного только, единственного из многих, чистого, простого и неделимого движения мощнейшей силы устремления, по каковой он любознательно укрепил себе нескончаемое прочное пребывание (*μονιμότητα*) вместе с Богом, в тождестве вечного движения по устремлению (*κατ' ἔφεσιν ἀεκίνησις*)»; таковой, по слову прп. Максима, «поистине блажен, ибо он достиг не только истинного и блаженного единения (*ἐνώσεως*) со Святой Троицей, но и "единства, умопостигаемого в Троице", поскольку, будучи простым, неделимым и единовидным (*μονοειδής*) по способности, он приблизился к простому и неделимому по сущности»⁶⁴.

Что такое «единовидность», узнаём из другого отрывка из прп. Максима: «Когда душа становится единовидной, соединившись сама с собой и с Богом, и когда глава [души] увенчивается первым, единым и единственным Словом и Богом, то не будет существовать и разум, в [своём] помышлении разделяющий её на многие части (*οὐκ ἔσται ὁ εἰς πολλὰ κατ' ἐπίνοιαν αὐτὴν ἔτι διαίρων λόγος*)»⁶⁵. Глава души — это,

60 См., например: *Maximus Confessor. Capita de caritate* I, 100 // PG. 90. Col. 981D, 984A.

61 *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium* 25 // PG. 90. Col. 329B–340C.

62 Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 2. С. 71.

63 *Gregorius Nazianzenus. Oratio* 21, 2 // PG. 35. Col. 1084C.

64 *Maximus Confessor. Ambigua* 10, 43 // PG. 91. Col. 1196B.

65 *Maximus Confessor. Mystagogia* 23 // PG. 91. Col. 681B. Рус. пер.: Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. С. 165.

конечно, ум, к которому в нераздельном единстве прилепляется (очевидно, не исчезая, но упраздняясь в своей активности, разделяющей душу многими помышлениями) разум (то есть логос). В мистическом единстве с Богом человеческий ум, увенчанный Логосом, то есть единосущным Отцу Сыном Божиим и Богом, имеет в нераздельном единстве с собой разум (логос), таким образом человек в устройении своей души уподобляется нераздельному Богу, то есть оказывается не только соединённым с Богом, но и обретает «единство, умопостигаемое во Святой Троице»⁶⁶. В «Амбигвах» прп. Максим со ссылкой на свт. Григория Богослова говорит, что в конечном состоянии обожения и упокоения в Боге происходит подтверждение того, что человек создан по образу Божию, то есть святые своим умом-разумом (логосом) и духом «вплотную придвигаются» к Божественному Уму, Логосу и Духу, как прообразующему Образу⁶⁷.

4. Преображение и мистическое богословие

Возведение ума, пребывающего «внутри мистического богословия», во Христе через восхождение от плоти к Духу, то есть от Христа, познаваемого лишь в зраке рабьем, к познанию Его как Бога-Слова, единосущного Отцу, и свидетельство о единой славе Сына с Отцом и составляет, по прп. Максиму, главное таинство умозрения Преображения, разбираемого им в «Трудностях к Иоанну» («Амбигвы»⁶⁸), а до этого в «Вопросах и недоумениях»⁶⁹. Однако в евангельском рассказе о Преображении прп. Максима, как всегда, интересует не столько то, что произошло некогда с апостолами на Фаворе, сколько духовный смысл происшедшего, имеющий непреходящее значение для всех. В этой перспективе Преображение созерцается им как своего рода «эйдос» или парадигма мистического богословия, то есть прп. Максим, как это свойственно и другим его умозрениям Писания, преобразует саму букву евангельского повествования и созерцает «логос Преображения», а не просто анализирует

66 *Maximus Confessor. Ambigua* 10, 43 // PG. 91. Col. 1196B.

67 *Ibid.* 7 // PG. 91. Col. 1088A.

68 *Ibid.* 10, 17 et 10, 31.

69 *Maximus Confessor. Quaestiones et dubia* 190–192 // CCSG. 10. P. 131–135. После «Трудностей к Иоанну» прп. Максим вновь прибегает к темам Преображения в «*Capita theologica et oecumenica*» (см.: *Maximus Confessor. Capita theologica et oecumenica* I, 97; II, 13–16 // PG. 90. Col. 1121CD, 1124A, 1129CD, 1132AD).

евангельскую историю или рассматривает её как подтверждение православной догматики⁷⁰.

Мы не сможем здесь подробно разбирать все аспекты умозрений Преображения прп. Максима, которым уже было посвящено несколько работ⁷¹, отметим лишь то, что имеет непосредственное отношение к созерцанию евангельской истории о Преображении как образа мистического богословия, поскольку это позволит нам лучше понять учение прп. Максима о последнем. Важно помнить, что первое умозрение Преображения в «Трудностях к Иоанну» является толкованием слов свт. Григория Богослова: «У кого получилось, посредством и разума (λόγου) и созерцания (θεωρίας) расторгнув вещество и сие плотское,... оказаться вместе с Богом, слиться с чистейшим светом, насколько возможно для человеческой природы; тот блажен по причине восхождения (ἀναβάσεως)»⁷². Если тема «света», безусловно, перекликается со светом, которым просиял Лик Христа, то последнее слово этой фразы свт. Григория очевидным образом подхватывается началом «Амбигв»: «некоторые из учеников Христа, которым было дозволено за их заботу о добродетели (ἀρετῆς ἐπιμέλειαν)⁷³ взойти и подняться вместе с Ним (συναναβῆναι) на гору Его явления (φανερώσεως)...»⁷⁴. Речь о важнейшем в богословии прп. Максима понятии *анабасиса* — восхождения,

70 Такой подход в известной мере характерен для прп. Иоанна Дамаскина (см.: *Ioannes Damascenus. Homilia in Transfigurationem Domini* // PG. 96. Col. 545 et al.).

71 См. статьи Изабель де Андия (*Andia Y., de. Transfiguration et théologie négative*) и Эндрю Лаута (*Louth A. From Doctrine of Christ to Icon of Christ: St. Maximus the Confessor on the Transfiguration of Christ* // *In the Shadow of the Incarnation: Essays on Jesus Christ in the Early Church in Honor of Brian E. Daley, S.J. Notre Dame, 2008. P. 260–275*). Отметим, что в обеих работах заметна тенденция (более явная у И. де Андия) противопоставить понимание мистического богословия, и особенно апофатики у прп. Максима и в «Ареопагитиках». Такое противопоставление, может быть, и имеет некоторые основания (впрочем, их следует тщательно проверить), однако говорить о нём можно лишь тогда, когда во всей полноте будет исследовано, в какой степени мысль прп. Максима укоренена в «Ареопагитиках», что, на наш взгляд, оба автора не в достаточной степени подчеркнули. Из сравнительно недавних работ тема Преображения у прп. Максима обсуждается также Адамом Купером (*Cooper A. The Body in St. Maximus the Confessor: Holy Flesh, Wholly Deified. Oxford, 2005*).

72 *Gregorius Nazianzenus. Oratio 21, 2* // PG. 35. Col. 1084C. Ср. с другим переводом на рус. яз.: Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. Ч. 1: Слова. М., 1889. С. 144.

73 Выражение «забота о добродетели» есть у Платона (см., например: *Plato. Euthydem* 275a, 2; *Timaeus* 18b, 6), из античной философии оно перешло в святоотеческую литературу и особенно часто встречается у Каппадокийцев.

74 *Maximus Confessor. Ambigua* 10, 17 // PG. 91. Col. 1125D.

в качестве примера которого приводится восхождение учеников со Христом на Фавор. Взойти на гору Преображения позволяют добродетели апостолов, которые, однако, соответствуют лишь воплощению Христа, как об этом говорится в «Главах о богословии и домостроительстве»: «Слово [Божие], уплотняясь способами [осуществления] добродетелей, становится плотью»⁷⁵. Богоявление на Фаворе подразумевает нечто превышающее, то есть оставляющее позади как состояние борьбы со страстями, так и стадию созерцания творения, возводящего к Творцу. В самом деле, в «Вопросах и недоумениях»⁷⁶ прп. Максим пишет, разъясняя выражение: *не вкусят смерти* (Мк. 9, 1), с которого начинается евангельский рассказ о Преображении:

«Разуму ведомы разные виды смерти — ведь и умерщвление страстей тоже именуется смертью; но [ведущий] деятельную [жизнь], когда завершает борьбу со страстями и переходит к естественному созерцанию, в прежнем состоянии умирает, ибо, упразднившись от напряжённой деятельной битвы со страстями, предаётся созерцанию сущего; но и тот, кто превзошёл естественное созерцание, оставил всё имеющее причину и посредством богословского отрицания (апофазы) пришёл к Причине — и он умирает [в отношении] прежнего состояния, ибо более не движется среди сотворённых вещей, а переносит всё движение к Творцу всего».

В «Трудностях к Иоанну» прп. Максим уточняет, что на Фаворе апостолы были не просто приведены к Причине всего, то есть Богу как Творцу. Этот аспект мистического богопознания тоже упоминается, но он оказывается вторичным по отношению к другому, более высокому, состоящему в переходе от познания Христа в зраке рабьем, то есть по человеческой природе, к познанию Его Божественности. Взойдя со Христом на гору и перейдя от плоти к Духу, апостолы были «руководимы к понятию о том, что Он прекрасен красотой превыше сынов человеческих (Пс. 44, 3 (LXX)) и что Он был в начале, был у Бога и был Бог (ср. Ин. 1, 1), и посредством совершенно никому не доступного богословского отрицания (θεολογικῆς ἀποφάσεως), Его восславляющего⁷⁷, познавательного возводимы к [Его] славе полного благодати и истины, как Единородного от Отца (ср.: Ин. 1, 14)»⁷⁸. Очевидно, речь идёт

75 Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. С. 241.

76 *Maximus Confessor. Quaestiones et dubia* 190 // CCSG. 10. P. 131–132.

77 *Dionysius Areopagita. De divinis nominibus* 13, 1 // PG. 3. Col. 977BC.

78 *Maximus Confessor. Ambigua* 10, 17 // PG. 91. Col. 1128B.

не только о том моменте, когда просиял Лик Христов, чей свет, «победивший энергию человеческого чувствования», по слову прп. Максима, «запечатлил (διετύλω) для блаженных апостолов способ таинственного апофатического богословия, согласно каковому [способу] блаженное и святое Божество по сущности сверхнеизреченно, сверхневедомо и беспредельное множество раз удалено из всякой беспредельности»⁷⁹, но и о том моменте Преображения, когда глас Отца, от которого апостолы повергаются ниц, не в силах его вынести, удостоверяет Богосыновство Сына, то есть то, что просиявший Ликом Христос действительно Единородный Сын, единосущный Отцу по невместимому и совершенно непостижимому Божеству.

Только после описания этого момента прп. Максим обращается к тайноводческому толкованию Богоявления на Фаворе, различая в богопознании, с одной стороны, то, что относится к собственно Божеству и откровению Троического Богоединства, безотносительно творения, и, с другой — то, что относится к логосам Божиим, открывающимся в речениях Св. Писания и в творении. Согласно прп. Максиму, в богоявлении на Фаворе апостолы таинственно учатся, что «лучезарно светящее всеславное сияние лица — ибо оно превосходит всякое действие глаз — есть символ (σύμβολον) Его Божества, Которое превыше ума, чувствования, сущности и ведения», а «ставшие белыми одежды символизируют (φέρειν σύμβολον) речения Святого Писания, которые тогда [только] стали им ясны, прозрачны и “светлы”... или же [одежды символизируют] само творение... и посредством премудрого разнообразия видов, его составляющих, наподобие одежд, [означающих] достоинство того, кто их носит, возвещают о силе Создателя [Бога] Слова»⁸⁰.

Ниже мы ещё обратимся к понятию символа, которое встречается в этих отрывках, пока же подчеркнём то различие, которое во втором умозрении о Преображении в «Трудностях к Иоанну» описывается ещё более рельефно, так, что воссияние Лица Христа и умолкание апостолов пред явлением невместимого Божества соотносится с апофатическим познанием Бога безотносительно творения, а белые, преображённые ризы — с катафатическим познанием Бога как Причины творения: «Два способа богословия: я имею в виду, шествующий в начале, простой и беспричинный (ἀναίτιον), поистине утверждающий Божество единственно и всецело путём отрицания (διὰ... ἀποφάσεως τὸ θεῖον ὡς ἀληθῶς

79 Ibid. 10, 31d // PG. 91. Col. 1168AB.

80 Ibid. 10, 17 // PG. 91. Col. 1128BC.

катаφάσκοντα) и должным образом почитающий Его превосходство посредством замолкания (δι' ἀφασίας), и [второй способ], следующий за первым, сложный, величественно описывающий путём утверждения, исходя из [вещей,] обусловленных причинами (ἐκ τῶν αἰτιατῶν)»⁸¹.

Трудно сказать, идёт ли в данном месте применительно к апофатике и катафатике речь о дискурсах, о чём как будто говорит и параллельное место из «Глав о богословии и домостроительстве»: «Богословствующий катафатически, исходя из [утвердительных] положений, делает Слово плотью, ибо он может познать Бога как Причину [всего] исходя только из [вещей] зримых и осязаемых. Богословствующий же апофатически, исходя из суждений отрицательных, делает Слово Духом, как сущего в начале Бога и сущего у Бога (Ин. 1, 1); он подлинно познаёт Сверхпознаваемого не исходя из чего-либо доступного познанию»⁸². В любом случае, следует помнить то, что богословский дискурс у прп. Максима, если он подлинный, а в умозрении «эйдоса» мистического богословия говорится, разумеется, именно о нём, всегда предполагает соответствующий опыт, исходит из него.

В конечном счёте, прп. Максима интересует именно этот опыт, то есть таинственное богопознание, происходящее в душе человека, а события евангельской истории обретают для него свой истинный смысл лишь в этом самом, анагогическом смысле⁸³, когда они рассматриваются как символы и образы происходящего в душе. Так и символически усматриваемые в умозрениях Преображения два способа богословствования следует соотносить с тем, как мистическое богопознание описывается прп. Максимом безотносительно евангельского рассказа, в контексте сугубо мистагогическом. В самом деле, в «Мистагогии» мы находим несколько пассажей, которые соответствуют отдельным местам умозрения Преображения. В частности, это уже приведенное выше описание из «Мистагогии»⁸⁴ того, как душа соединяется с Богом при том, что глава души — ум — увенчивается Логосом, а разум уже не разделяет душу многими помыслами, всецело прилепляясь к уму. Это состояние соответствует тому, что в «Амбигвах»⁸⁵ называется простым и беспричинным способом богословствования,

81 Ibid. 10, 31b // PG. 91. Col. 1165BD.

82 Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. С. 242.

83 Это отметил, комментируя данное место, и свт. Григорий Палама. См.: *Gregorius Palamas. Triades II*, 3, 21–22 и III, 1, 13.

84 *Maximus Confessor. Mystagogia 5* // PG. 91. Col. 681B.

85 *Maximus Confessor. Ambigua 10*, 31b // PG. 91. Col. 1165BD.

то есть апофатическим единением с Богом. В «Мистагогии» прп. Максим не называет это познание апофатическим единением с Богом, но предваряющее его описание того, как душа «выходит и за пределы (если так позволительно сказать) самой добродетели и ведения, истины и благодати, установленных для нас, и почивает неизреченным и неведомым образом в сверхистинном и сверхблагое покое Божиим»⁸⁶, не оставляет сомнений, что речь идёт именно об этом роде богопознания.

В этом состоянии, то есть соединившись с Самим Богом в неведении, она, как это описывает прп. Максим в «Мистагогии», взирая на Логос, «пребывающий уже не вне души, но всецело в ней», будет «непосредственно созерцать логосы и причины сущих»⁸⁷. При такой последовательности, а мы видим, что прп. Максим сохраняет её и в умозрениях о Преображении в «Трудностях к Иоанну», познание Бога как Сверхсущественной Причины творения и в отношении творения находит своё истинное место в горизонте апофатического соединения с Богом или совмещается с ним. В «Ареопагитиках» тоже не раз говорится о двух родах богословия, в частности, в «О божественных именах» Ареопагит, сказав о «божественном познании Бога, осуществляемом через незнание путём превосходящего ум единения, когда ум, отступив от всего сущего, оставив затем и самого себя, соединившись с пресветлыми лучами, оттуда и там освещается недоступной исследованию глубиной Премудрости», добавляет: «Подобает Её познавать и во всём, ибо она согласно Речениям, создательница всего, постоянно всем управляющая, и причина несокрушимого соответствия и порядка»⁸⁸. Тем не менее, именно у прп. Максима мы находим, как он в рамках мистического богословия понимает внутреннее соотношение этих двух родов богопознания — апофатического и того, что он называет утвердительным, катафатическим, то есть познания Бога как Причины творения и Промыслителя о нём. Образно и символически это соотношение представлено в умозрениях о Преображении, а в антропологическом контексте применительно к душе, например, в «Мистагогии».

Лучше всего это соотношение видно из того места в «Мистагогии», где противопоставляется познание Бога из творения, когда душа «до своего обручения с Богом медленно продвигалась [к Нему] путями

86 *Maximus Confessor. Mystagogia* 5 // PG. 91. Col. 680D. Рус. пер.: Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. С. 165.

87 Там же.

88 *Dionysius Areopagita. De divinis nominibus* 7, 3. Рус. пер.: Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник. Цит. соч. С. 465.

классификаций и членений (διαρρηκτικῆς)»⁸⁹, с тем родом познания Бога как Причины, о котором мы уже упоминали выше, когда душа, уже соединившаяся с Божественным Логосом, «взирая на Него, пребывающего уже не вне души, но всецело в ней», «будет непосредственно созерцать логосы и причины сущих, благодаря которым, вероятно, она до своего обручения со Словом и Богом»⁹⁰ медленно продвигалась по пути восхождения к Нему через созерцание творений и восхождения от логосов творения к Единому Логосу.

В том, что Преображение в «Трудностях к Иоанну» созерцается как образ именно этого опыта мистического богопознания, не приходится сомневаться. Прп. Максим, впрочем, не говорит в этих умозрениях буквально о том, что апостолы созерцали Христа, «пребывающего уже не вне души», а в ней, и кажется, что в этом пункте имеется серьёзное отличие, однако он говорит, что апостолы «перешли (μετέβησαν) от плоти в д/Дух»⁹¹, прежде чем отложить жизнь по плоти, путём изменения (ἐναλλαγῆ) энергий чувствования (τῶν κατ' αἰσθησίν ἐνεργειῶν), каковое в них исполнил Дух»⁹². Иными словами, как это потом будет говорить и свт. Григорий Палама⁹³, Богоявление на Фаворе воспринималось преображёнными Духом умом и чувствами. Под таким преображением, очевидно, следует понимать прекращение их обычного действия, состоящего в восприятии материальных объектов чувств в качестве внешних, или же состоящего в мышлении полагаемых самим умом объектов мысли. А значит, говорить о внешнем характере восприятия Богоявления и откровения его таинств, наподобие некоего «спектакля», нельзя⁹⁴.

89 *Maximus Confessor. Mystagogia 5 // PG. 91. Col. 681B.* Речь, очевидно, о родо-видовых и категориальных членениях при созерцании сущего, которые можно найти и у самого прп. Максима в «Трудностях к Иоанну». А. И. Сидоров переводит: «по пути рассудочного познания» (Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. С. 166), оговаривая в примечании к этому месту, что речь о дискурсивном, логическом познании (Там же. С. 305. Примеч. 50).

90 *Maximus Confessor. Mystagogia 5 // PG. 91. Col. 681B.* Рус. пер.: Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. С. 166.

91 Или: «к д/Духу».

92 *Maximus Confessor. Ambigua 10, 17 // PG. 91. Col. 1128A.*

93 См.: *Gregorius Palamas. Triades II, 3, 22.*

94 Интересно отметить полемику по этому вопросу о. Иоанна Романидиса с о. Иоанном Мейендорфом. Ссылаясь на место из 1-го письма Паламы к Варлааму (текст опубликован *Εκκλησιαστικὸς Φάρος*. 1964. Т. 13. Σ. 42–52, 245–255, 464–476), где написано: «Ложный свет отступничества всегда виден как внешний» (*Ibid.* P. 467), Романидис критикует мнение Мейендорфа, что в отличие от исихастов апостолы ещё искали божественный свет «вне себя». Как отмечает Романидис, опираясь на 1-е письмо Паламы Варлааму,

Преображение, виденное апостолами на Фаворе и воспринимаемое ими в Духе, понимается прп. Максимом как образ, несущий в себе реальность первообраза, единения с Богом, происходящего в душе человека, пребывающего «внутри мистического богословия».

Не случайно в одном месте «Амбигв»⁹⁵, подготавливающим переход к повторному обращению к теме Преображения в том же сочинении, прп. Максим говорит, бросая взгляд на естественный и писанный законы из «обратной перспективы» явления в душе Солнца правды — Христа, что «как с восходом чувственного солнца отчётливо выявляются все телесные [предметы], так и Богу, умопостигаемому солнцу правды⁹⁶, когда Он восходит в уме... свойственно вместе с Собой выявлять истинные логосы умопостигаемых и чувственных [вещей]», и что «об этом свидетельствует и то, что, когда Господь преобразился на горе, Его одежды были явлены блистающими вместе со светом лица Его; каковое явление вводит с Богом ведение того, что после Него и окрест Него»⁹⁷. Здесь мы видим ту же мысль, что и в приведенных выше цитатах из «Мистагогии»⁹⁸, но явление в душе Бога и совокупности Божественных логосов уже напрямую соотносится с явленным апостолам на Фаворе.

«внешний свет» для Паламы скорее свет демонический, чем божественный. Романидис пишет далее: «Никто бы так не согласился с утверждением Мейендорфа, что апостолы искали на Фаворе Бога вовне, как Варлаам, поскольку это бы подтверждало, что Фаворский свет тварный». Сам Романидис считает, что «тело Христа просвещало [светом] апостолов извне, только потому тот же свет Его тела уже просвещал их изнутри» (*Romanides J. Notes on the Palamite Controversy and Related Topics // The Greek Orthodox Theological Review. 1963-1964. Vol. 9. P. 225-270*). Таким образом, можно сказать, что во Святом Духе само разделение на «внешнее» и «внутреннее» как нечто противоположное друг другу упраздняется, и нельзя сказать, что только искупление нас Христом (Крестная Жертва) сделало доступным просвещение «изнутри» (как утверждает Мейендорф). Уже все пророки имели в себе Св. Духа, и откровение им Бога было всегда и, прежде всего, внутренним (подразумевающим действие Св. Духа на их дух). Особенностью просвещения апостолов на Фаворе было то, что действие Духа в них было не только внутренним, но и посредством тела Христова, воспринимаемого преобразенными Духом чувствами. У христиан в причастии это действие — вследствие вкушения Св. Даров — осуществляется, кроме того, посредством тела. В целом, можно, видимо, признать правоту Романидиса практически по всем основным вопросам его полемики с Мейендорфом.

95 *Maximus Confessor. Ambigua* 10, 27 // PG. 91. Col. 1156B.

96 Мал. 4, 2. В «Ареопагитиках» это именование Бога разбирается среди прочих «образных» имён (см.: *Dionysius Areopagita. De divinis nominibus* 2, 5).

97 *Maximus Confessor. Ambigua* 10, 27 // PG. 91. Col. 1156B.

98 *Maximus Confessor. Mystagogia* 5 // PG. 91. Col. 681AB.

Корреляцию учения прп. Максима о мистическом богословии с толкованием им Преображения можно показать и на примере употребления им такого важного концепта мистического богословия, как «сокровенность Божия». Согласно одному месту из «Мистагогии» на высшей стадии богопознания душа «достигает сокровенности (κρυφίότηα) Божией»⁹⁹. Но уже в умозрении Преображения в «Вопросах и недоумениях»¹⁰⁰ прп. Максим говорит: «Лице Слова, которое *просияло, как солнце* — это сокровенность (κρυφίότης), отличающая Его Сущность, Которую невозможно рассмотреть мысленным изъяснением, подобно тому, как невозможно [рассмотреть] яркое солнце, даже если у человека очищенная зрительная способность». Слово κρυφίότης, которое употребляется в этом отрывке, встречается у прп. Максима и ещё в одном месте «Мистагогии»: «Исступая из всего, душа соединяется с Единством сокровенности Его [то есть Бога как своего “единственного... по благодати Отца”]»¹⁰¹. Наконец, в «Амбигвах»¹⁰² прп. Максим снова прибегает к толкованию света лица Христова и говорит, что «световидным сиянием (φωτοειδοῦς λαμπρότητος) лица Господня (см.: Мф. 17, 1–9; Мк. 9, 2–9; Лк. 9, 28–36), совершившимся на горе, трижды блаженные апостолы были таинственно, неизреченным и неведомым способом руководимы к Божией силе и славе, для всех сущих совершенно непостижимой, научаясь, что явленный им... свет есть символ неявной сокровенности (τῆς ἀφανοῦς κρυφίότητος) [Божией]»¹⁰³.

Употребление прп. Максимом перенятого, очевидно, из «Ареопагитик»¹⁰⁴, термина «сокровенность» или «сокрытость»

99 Ibid. // PG. 91. Col. 680D.

100 *Maximus Confessor. Quaestiones et dubia* 191 // CCSG. 10. P. 132–133.

101 *Maximus Confessor. Mystagoga* 23. Рус. пер.: Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. С. 176. Ср. толкование Рим. 10, 6–7: *Maximus Confessor. Capita theologica et oecumenica* II, 36: «“Небо” же есть естественная сокрытость (κρυφίότηα) Божия, [пробывая] в которой Он непостижим для всех» (Цит. по рус. пер.: Там же. С. 241).

102 *Maximus Confessor. Ambigua* 10, 31a // PG. 91. Col. 1160CD.

103 *Maximus Confessor. Ambigua* 10, 31a // PG. 91. Col. 1160C.

104 Ср. о «богоначальной сокровенности»: *Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia* 4, 2 // PG. 3. Col. 180A и о «сверхсущественной сокровенности Бога»: *De divinis nominibus* 2, 6 // PG. 3. 645A. Ср. также схолию 2 к *Epistula* 3 Ареопагита на слова: «Но Он — Сокрытый и после явления»; схолиаст пишет: «Сокрытый (κρυφίος) он часто говорит вместо “Бог” и “сокрытость (κρυφίότηα)” вместо “божественность”» (*Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник*. Цит. соч. С. 775). В трактате «О небесной иерархии» Ареопагит говорит о Божественной сокрытости в связи с обожением: «богоначальная Сокрытость (κρυφίότητος) сверхсущественно устранена от всего и превыше всего, и по-настоящему и вполне называться подобно Ей ничто из сущего не может. Однако, когда какое-либо из умственных и разумных [существ] полностью, сколько есть сил, обращается ввысь

и сравнение его использования у Ареопагита требует, отдельного исследования. В частности, не вполне ясно, имеет ли прп. Максим под «сокровенностью» в виду Божественную сущность или же то, что окрест Бога; несомненно, однако, что, говоря о соединении с «Единством сокровенности» в «Мистагогии», как и об откровении этой сокровенности в сиянии Лица Христа на Фаворе, прп. Максим подчёркивает, что на высшей стадии мистического богопознания происходит познание в неведении сверхнепознаваемости Троицы и причастие Ее боготворящим благам¹⁰⁵, а не просто тем Ее действиям, которые направлены на творение мира, Промысл и Суд в отношении него¹⁰⁶; последние, в свою очередь, соответствуют катафатике, находящей свое правильное место в порядке мистического богопознания в горизонте апофатики.

5. Умозрение Преображения и природа Фаворского света

Наконец, следует сказать и о месте из «Амбигв»¹⁰⁷, уже процитированном выше, в котором нами специально была выпущена одна фраза; обращение к нему позволит завершить разговор о Преображении той темой, которая стала главной в контексте паламитских споров — о природе Фаворского света и характере восприятия его апостолами. В той редакции «Трудностей к Иоанну», которую воспроизводят, согласно Греческой патрологии Миня, все издатели и переводчики, в этом месте говорится, что «апостолы были... руководимы к Божией силе и славе ... научаясь, что явленный им [доступный] чувствованию (πρὸς τὴν αἰσθησιν) свет есть символ неявной сокровенности (τῆς ἀφανοῦς

к соединению с Ней и насколько возможно непрестанно устремляется ввысь к Ее божественным осияниям, то сподобляется по мере сил, если так можно сказать, богоподобия и божественной омонимии» (*Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia* 12, 3. Рус. пер.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник*. Цит. соч. С. 159).

- 105 Характерно в этом смысле различие, проведённое в «Capita theologica et oecumenica» (*Maximus Confessor. Capita theologica et oecumenica* II, 90): «Царство Небесное есть постижение чистого и предвечного ведения сущих согласно логосам их, [пребывающим] в Боге. А Царствие Божие есть обретение по благодати благ, которые естественным образом свойственны Богу. Первое [обретается] при конце сущих, а второе [обретается] мысленно после этого конца» (Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. С. 253).
- 106 Изображаемым, согласно умозрению Преображения, соответственно — побелевшими ризами Христа, Моисеем и Ильёй (см.: *Maximus Confessor. Ambigua* 10, 31 // PG. 91. Col. 1168BD).
- 107 *Maximus Confessor. Ambigua* 10, 31a // PG. 91. Col. 1160CD.

κρυφίότητος) [Божией]» (курсив наш). В этом отрывке привлекает внимание не только обсуждавшееся выше понятие «сокровенности» Божией и пререкаемое в период паламитских споров слово «символ», но не в меньшей степени то, что прп. Максим говорит, что свет на Фаворе был явлен апостолам «πρὸς τὴν αἴσθησιν».

Употребляемое здесь слово αἴσθησιν обычно означает чувственное восприятие, чувство. Если выражение πρὸς τὴν αἴσθησιν перевести так, как это сделал Р. В. Яшунский: «являемый им чувственно свет»¹⁰⁸ — это наведёт на мысль, что Фаворский свет понимается прп. Максимом как чувственный и подаваемый для чувственного восприятия «символ» Божества, то есть именно так, как трактовали его противники Паламы¹⁰⁹. Но даже если перевести это выражение: «для чувственного восприятия» (сходным образом его переводят авторы французского, английского и итальянского переводов¹¹⁰), вопрос остаётся открытым. Ещё более остро он встаёт, если иметь в виду, что в «Ареопагитиках» в единственном месте, посвящённом Преображению, говорится, что «ученики (Христа) во время божественного Преображения бесстрастным и нематериальным умом причащались Его умственного светодаяния и превосходящего ум соединения»¹¹¹. Таким образом, получается как будто, что прп. Максим говорит о том, что свет, который созерцали апостолы на Фаворе, был чувственным и воспринимался чувствами, а Ареопагит — что он воспринимался умом, хотя и превосходил ум.

Эти противоречия, в принципе, можно устранить, если иметь в виду более широкий контекст мысли прп. Максима. В самом деле, во-первых, если бы свет был просто чувственным и воспринимался чувствами, то какой смысл могли бы иметь слова, непосредственно предшествующие интересующему нас месту: «трижды блаженные

108 *Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / пер. и прим. арх. Нектария (Яшунского). М., 2006. С. 139.

109 См.: *Мейендорф И., протопресв.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. С. 266–268.

110 Ср. в переводе Э. Понсуа: «la lumière apparente à leur sens» (*Maxime le Confesseur*. Ambigua / trad. par E. Ponsoye, intr. par J.-C. Larchet avec commentaires de D. Staniloae. Paris, 1994. P. 192); в переводе Э. Лаута: «the light that appeared to their senses» (*Louth A. Maximus the Confessor*. London; New York, 1996. P. 128); в переводе К. Морескини: «la luce che appariva ai loro sensi» (*Massimo il Confessore*. Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita / introduzione, traduzione, note e apparati di C. Moreschini. Milano, 2003. P. 301).

111 *Dionysius Areopagita*. De divinis nominibus 1, 4. Рус. пер.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник*. Цит. соч. С. 225.

апостолы были таинственно, неизреченным и неведомым способом руководимы к Божией силе и славе, для всех сущих совершенно не постижимой»¹¹², о какой неизреченности и непознаваемости можно было бы говорить, если бы свет был просто чувственным и предназначенным лишь для чувств? Кроме того, как заметил ещё свт. Григорий Палама, в первом толковании Преображения в «Трудностях» прп. Максим говорил, что апостолы на горе Преображения (повторим снова эту цитату): «перешли (μετέβησαν) от плоти в д/Дух, прежде чем отложить жизнь по плоти, путём изменения (ἐναλλαγῆ) энергий чувствования (τῶν κατ' αἴσθησιν ἐνεργειῶν), каковое в них исполнил Дух»¹¹³, из чего Палама выводил, что Фаворский свет, согласно прп. Максиму, воспринимался духовно, что не исключало участия в этом восприятии преобразённых и очищенных Духом чувства и ума.

Таким образом, выражение πρὸς τὴν αἴσθησιν, встречающееся в редакции Patrologia graeca, можно истолковать в том смысле, что свет, которым просиял лик Христов, был явлен апостолам для восприятия его чувствами, очищенными и преобразёнными Святым Духом, а уже через такое восприятие посредством явления его чувствам он воспринимался и умом, очищенным и преобразённым тем же Духом¹¹⁴. Именно так истолковал Преображение свт. Григорий Палама (у которого, впрочем, толкования самого выражения πρὸς τὴν αἴσθησιν нет):

112 *Maximus Confessor*. Ambigua 10, 31a // PG. 91. Col. 1160C.

113 *Ibid.* 10, 17 // PG. 91. Col. 1128A.

114 Следует отметить и тот смысл, в каком прп. Максим употребляет слово αἴσθησιν позднее в «Вопросоответах к Фалассию» (*Maximus Confessor*. Quaestiones ad Thalassium 60): «ощущением (αἴσθησιν) [я называю] опыт сверхъестественных благ, зависящий от причастия [им]». Речь тут об «ощущении», про которое прп. Максим в том же «Вопросоответе к Фалассию» говорит, что оно характерно для «ведения, ...[обретаемого] лишь опытным путем помимо разума и умозрений, [которое] дарует, по благодати и причастию, цельное ощущение (αἴσθησιν) Познаваемого, благодаря которому в будущем [небесном] уделе мы воспримем сверхъестественное обожение, действующее непрерывно». Вряд ли в приведенном выше месте из Ambigua 10, 31a прп. Максим использует αἴσθησιν именно в этом необычном смысле «духовного чувства» (специально этого не оговорив), однако можно предположить, что и в том, и в другом случае, если считать чтение πρὸς τὴν αἴσθησιν (*Maximus Confessor*. Ambigua // PG. 91. Col. 1160C) верным, использование термина αἴσθησιν направлено на то, чтобы подчеркнуть реальность и опытную достоверность как откровения, бывшего апостолам на Фаворе, так и мистического богопознания в целом. Как известно, свт. Григорий Палама будет использовать понятие «умное (вариант: духовное) чувство» (νοερὴ αἴσθησις), объясняя характер восприятия Божественного света в своём споре с Варлаамом и отвергая, что свет этот был чувственным (см.: *Sinkewicz R.* The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas. С. 374–390).

«Тогда Господне тело, ещё не смешавшееся с нашими телами¹¹⁵» и носившее в себе источник благодатного света, внешне освещало окружающих его достойных учеников и внедряло в их душу просвещение через чувственные глаза¹¹⁶. В «Ареопагитиках» же, в приведенной выше цитате, очевидно, говорится о конечной инстанции восприятия Фаворского сияния, а именно, об уме; вопрос же, посредством чего ум воспринял этот свет, просто не рассматривается. Итак, на Фаворе, как пишет свт. Григорий Палама, апостолы воспринимали божественное сияние через чувства умом («душа через тело смотрела на свет Божества»¹¹⁷).

Такая пропаламитская апологетика этого выражения прп. Максима, впрочем, может оказаться излишней, если иметь в виду один факт, кажется, до сих пор не принимавшийся во внимание исследователями прп. Максима. В самом деле, чтение в указанном месте «Греческой патрологии»¹¹⁸ «πρὸς τὴν αἴσθησιν», несомненно, должно было привлечь внимание антипаламитов и стать одним из веских аргументов в их споре с Паламой. Тем не менее, нам не приходилось встречать такой аргументации в антипаламитской полемике о природе Фаворского света. Более того, в «Ромейской истории» одного из противников паламизма, Никифора Григоры, в цитате из этого места «Трудностей к Иоанну» мы находим, при том, что все остальные слова цитаты совпадают с версией «Patrologia graeca», совершенно другое чтение: τὸ φανὲν αὐτοῖς ὑπὲρ τὴν αἴσθησιν φῶς, то есть «явленный им *сверх* чувственного восприятия свет (вариант: свет, превосходивший их способность чувственного восприятия)»¹¹⁹. Не исключено, что именно такое, на первый взгляд, невыгодное для антипаламитов чтение является аутентичным. Выяснение подлинного чтения этого места следует, конечно, отложить до появления критического издания «Трудностей к Иоанну» (да и критического издания «Ромейской истории» тоже нет), кроме того, необходимо тщательно проверить, как цитируют это место

115 Как это происходит с причащающимися Ему в Евхаристии.

116 *Gregorius Palamas. Triades I, 3, 38.* Рус. пер.: Цит. соч. С. 101.

117 Там же. С. 100.

118 *Maximus Confessor. Ambigua // PG. 91. Col. 1160C.*

119 *Nicephorus Gregoras. Historia Romana XXXV, 35 // Nicephori Gregorae historiae byzantinae / ed. L. Schopen, I. Bekker. Bonnae, 1833. Vol. 3. S. 493.*

из прп. Максима паламиты и их противники¹²⁰, хотя надо сказать, что чтение «сверх чувственного восприятия» — ещё не обязательно значит «нетварность», но может означать, по буквальному смыслу, — свет, превышающий чувства, умный (но тварный), как это и понимали некоторые антипаламиты.

И действительно, ведь и при таком чтении, какое мы находим в «Ромейской истории», Григора всё равно пытается истолковать указанное место прп. Максима в антипаламитском смысле, но его аргументация строится совсем на другом, а именно на словах, что явленный апостолам свет был *символом* неявленной сокровенности, которую он понимает как Божественную сущность, а символ — как нечто онтологически отличное от сущности, тварное. Такая аргументация встречается уже у Акиндина, и именно с этим толкованием свт. Григорием Паламой велась горячая полемика в исихастских спорах XIV века. Обсуждение этой полемики, в которой Палама предложил своё толкование слов прп. Максима в смысле «нетварного символа»¹²¹ не входит в задачи настоящей статьи. Здесь же отметим, что само понимание Преображения как парадигмы мистического богословия, вершина которого состоит в невыразимом единении со сверхсущественной Единицей и причастии божественным благам, переносит центр тяжести в разговоре об умозрениях прп. Максима с вопроса о природе Фаворского света на вопрос о том, что, с его точки зрения, этот свет и его созерцание означает и символизирует.

В самом деле, ведь вопрос о природе Фаворского света в умозрениях о Преображении или где бы то ни было для прп. Максима как таковой вообще не стоял, иначе бы он прямо об этом написал. Поэтому приписывать ему задним числом то или иное *учение* о нём, если мы

120 Поиск по Thesaurus Linguae Graecae (electronic edition) дал интересный результат: паламиты (Иоанн Кантакузин и Иоанн Калофет) цитируют прп. Максима в том варианте, какой мы находим в PG, а антипаламит Иоанн Кипариссиот, причём неоднократно, цитирует в том же варианте, что и Никифор Григора, вероятно следуя в этом ему. Но и такой, традиционно считающийся компромиссной фигурой богослов, как Феофан Никеийский, приводит цитату из прп. Максима в «Третьем слове на Преображение» в том же чтении, что и Никифор Григора (см.: *Theophanes Nicaenus. De lumine Thaborio oratio III, 35*), при этом, как и последний, не обсуждает само это выражение. Было бы чрезвычайно интересно понять, в чём причины таких двух традиций цитирования прп. Максима. Не менее интересно, что ни та, ни другая сторона, судя по всему, не обращала внимание на то, что оппоненты приводят это место иначе, что лишний раз доказывает — читали они друг друга невнимательно.

121 См.: *Мейендорф И., протопресв.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. С. 266–268.

хотим прочесть его не с апологетическо-полемической целью, как это делал Палама, а с целью понять мысль прп. Максима в рамках его собственного замысла, было бы сейчас, на наш взгляд, анахронизмом. Существенным для прп. Максима, и в этом не приходится сомневаться, является та реальность, которая «символизируется» событиями на Фаворе, в том числе и Фаворским светом, то есть реальность мистического богопознания, происходящего в душе каждого посвящаемого по благодати в тайну Божества. И вот здесь-то, независимо от тех или иных чтений рукописей «Трудностей к Иоанну», мы можем быть уверены, что прп. Максим, как позднее свт. Григорий Палама, учил о видении Божественного света и не сомневался, что он нетварен¹²².

Нет сомнений, что соединение с Богом в неведении, составляющее суть апофатического единения у прп. Максима, как до него в «Ареопагитиках», понимается в терминах мистики света; так, в «Мистагогии» в том же месте, где идёт речь о соединении души с *Единством сокровенности* Божией, прп. Максим говорит, что душа при этом, «по словам всесвятого Дионисия Ареопагита, есть образ и явление незримого Света, зеркало чистое... которое воспринимает... красоту благого Первообраза»¹²³, того Самого Первообраза, о Котором, в свою очередь, там же говорится в триадологическом контексте: «[Божество] всецело Единица по сущности и всецело Троица по ипостасям, единообразно сияющая одним трисветлым сиянием единого Света»¹²⁴.

122 Как пишет Ж.-К. Ларше: «Свет занимает исключительно важное место в мистике прп. Максима... свету у него является по преимуществу проявлением действий Божиих, а значит и природы, превосходящей и свет чувственный, и свет умный, поскольку Бог, по слову ап. Иоанна, – это свет (1 Ин. 1, 5) (ср.: *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium* 8 // PG. 90. Col. 285A). Максим представляет тайноводческое богословие как просвещение Святой Троицей – Отцом, Сыном и Святым Духом (см.: *Ibid.* 40 // PG. 90. Col. 396CD). О связи познания с просвещением см.: *Maximus Confessor. Quaestiones et dubia* 129 // CCSG. 10. P. 94–95)» (*Larchet J.-C. La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris, 1996. P. 510*). Просвещение Святой Троицей – тема *Oratio* 16, 9 свт. Григория Богослова (*Gregorius Nazianzenus. Oratio* 16, 9 // PG. 35. Col. 945C); прп. Максим ссылается на него в «Амбигвах» (*Maximus Confessor. Ambigua* 7 // PG. 91. Col. 1088A). Божественный свет – это одновременно и то, посредством чего происходит сверхпознание Бога, «среда», в которой это познание происходит (см.: *Maximus Confessor. Ambigua* 10, 17 // PG. 91. Col. 1128A; *Ibidem* 10, 27 // PG. 91. Col. 1156B; *Ibidem* 10, 31 // PG. 91. Col. 1160C; *Ibidem* 10, 43 // PG. 91. Col. 1193C), «место, в котором находится ум» (*Maximus Confessor. Capita de caritate* I, 97; *Idem. Quaestiones ad Thalassium* 8 // PG. 90. Col. 285A), «объект» этого познания, и то, в чём преображается ум тайнозрителя (*Maximus Confessor. Capita de caritate* III, 97; *Idem. Quaestiones ad Thalassium* 54 // PG. 90. Col. 525B).

123 Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. С. 177.

124 Там же. С. 176.

Источники

- Dionysius Areopagita*. De coelesti hierarchia // PG. T. 3. Col. 120–369.
- Dionysius Areopagita*. De divinis nominibus // PG. T. 3. Col. 585–984.
- Dionysius Areopagita*. De ecclesiastica hierarchia // PG. T. 3. Col. 369–569.
- Dionysius Areopagita*. De mystica theologia // PG. T. 3. Col. 997–1048.
- Dionysius Areopagita*. Epistula 4 // PG. T. 3. Col. 1072.
- Gregorius Nazianzenus*. Oratio 21 // PG. T. 35. Col. 1081–1128.
- Gregorius Palamas*. Triades // *Grégoire Palamas*. Défense des saints hésychastes: introduction, texte critique, traduction et notes par J. Meyendorff. Louvain: Spicilegium sacrum Lovaniense, 1973. P. 5–727.
- Joannes Damascenus*. Homilia in Transfigurationem Domini // PG. T. 96. Col. 545–576.
- Maxime le Confesseur*. Ambigua / trad. par E. Ponsoye, intr. par J.-C. Larchet avec commentaires de D. Staniloae. Paris: Suresnes, 1994.
- Maximus Confessor*. Ambigua // PG. T. 91. Col. 1061–1417.
- Maximus Confessor*. Capita de caritate // PG. T. 90. Col. 960–1080.
- Maximus Confessor*. Capita theologica et oecumenica (I–II) // PG. T. 90. Col. 1084–1173.
- Maximus Confessor*. Quaestiones ad Thalassium // PG. T. 90. Col. 244–785.
- Maximi Confessoris* Quaestiones et dubia / ed. J. H. Declerck. Turnhout: Brepols, 1982. (CCSG; vol. 10).
- S. Massimo Confessore*. La Mistagogia ed altri scritti / a cura di R. Cantarella. Firenze: Libreria Editrice Fiorentina, 1931.
- Massimo il Confessore*. Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita / introduzione, traduzione, note e apparati di C. Moreschini. Milano: Bompiani, 2003. (Il Pensiero Occidentale).
- Maximos the Confessor*. On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua / ed., trans. by N. Constat. 2 vol. Cambridge (Mass.); London: Harvard University Press, 2014. (Dumbarton Oaks Medieval Library; vol. 28–29).
- Maximus Confessor*. Mystagogia // PG. T. 91. Col. 657–718.
- Nicephori Gregorae historiae byzantinae* / ed. L. Schopen, I. Bekker. Bonnae: E. Weberus, 1855. Vol. 3.
- Plato*. Euthydem // *Platonis opera*. Vol. 3 / ed. J. Burnet. Oxonii: Clarendon Press, 1968. St. I.271a–307c.
- Plato*. Timaeus // *Platonis opera*. Vol. 4 / ed. J. Burnet. Oxonii: Clarendon Press, 1968. St. III.17a–92c.
- Plotinus*. Enneas VI // *Plotini opera*. Vol. 3 / Ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. Leiden: Brill, 1973. (Museum Lessianum. Series philosophica; vol. 35). P. 2–328.
- Theophanes Nicaenus*. De lumine Thaborio oratio III // *Θεοφάνους Γ' ἐπισκόπου Νικαίας περὶ Ὁσβωρίου φωτός, λόγοι πέντε* / ἔκδ. Χ. Γ. Σωτηρόπουλος. Ἀθήνα: [χ. ἔ.], 1990. Σ. 131–155
- Григорий Палама, свят.* Триады в защиту священно-безмолвствующих / пер. и комм. В. Вениаминова [В. В. Бибихина]. М.: Канон+, 1995.

- Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник.* Сочинения. Толкования / пер. под ред. Г. М. Прохорова. СПб.: Алетейя; издательство Олега Абышко, 2002.
- Максим Исповедник, прп.* Вопросыответы к Фалассию. Вопрос LX / пер. А. И. Сидорова // Альфа и Омега. 2000. № 1 (23). С. 40–50.
- Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / пер. и прим. арх. Нектария (Яшунского). М.: Институт св. Фомы, 2006. (Bibliotheca Ignatiana).
- Плотин.* Трактаты 1–11 / ред. греч. текста, пер., вс. ст., прим. Ю. А. Шичалина. М.: ГЛК, 2007.
- Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. Ч. 1: Слова. М.: тип. М. Г. Волчанинова,³1889.
- Творения преподобного Максима Исповедника / пер. С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова, вс. ст. и прим. А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1993–1994. Кн. 1–2. (Святоотеческое наследие).

Литература

- Мейендорф И., протопресп.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение / пер. Г. Н. Начинкина, под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье, послесл. и комм. В. М. Лурье. СПб.: Византинороссика,²1997. (Subsidia Byzantinorossica; vol. 2).
- Andia Y., de.* Transfiguration et théologie négative chez Maxime le Confesseur et Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident // Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident / éd. par Y. de Andia. Paris: Institut d'études augustiniennes, 1997. P. 291–326.
- Balthasar H.-U., von.* Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus' des Bekenner. Einsiedeln: Johannes-Verlag,²1961.
- Cooper A.* The Body in St. Maximus the Confessor: Holy Flesh, Wholly Deified. Oxford: University Press, 2005.
- Larchet J.-C.* La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris: Cerf, 1996.
- Louth A.* From Doctrine of Christ to Icon of Christ: St. Maximus the Confessor on the Transfiguration of Christ // In the Shadow of the Incarnation: Essays on Jesus Christ in the Early Church in Honor of Brian E. Daley, S. J. Notre Dame: University Press, 2008. P. 260–275.
- Louth A.* Maximus the Confessor. London; New York: Routledge, 1996. (The Early Church Fathers).
- Romanides J.* Notes on the Palamite Controversy and Related Topics // The Greek Orthodox Theological Review. 1963–1964. Vol. 9. P. 225–270.
- Sinkewicz R.* The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas. First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Христианский Восток. 1999. № 1 (7). С. 374–390.
- Williams J.* The Incarnational Apophasis of Maximus the Confessor // Studia patristica. 2001. Vol. 37. P. 631–635.

Mystical Theology and the Exegesis of Transfiguration in St. Maximus the Confessor

Grigorii I. Benevich

PhD in Culturology

Free Researcher

Poste restante, St. Petersburg, 197101, Russia

grbenevitch@gmail.com

Dmitrii A. Chernoglazov

PhD in Philology

Associate Professor of the Department of General Linguistics

of Philological Faculty of the Saint-Petersburg University of the Humanities

11, auditorium 184, Universitetskaya nab., Saint-Petersburg 199034, Russia

d_chernoglazov@mail.ru

For citation: Benevich, Grigorii I.; Chernoglazov, Dmitrii A. "Mystical Theology and the Exegesis of Transfiguration in St. Maximus the Confessor". *Bible and Christian Antiquity*, vol. 2, no. 2, 2019, pp. 145-176 (In Russian) doi: 10.31802/2658-4476-2019-2-2-145-176

Abstract. The article discusses Maximus the Confessor's interpretations of the Transfiguration of the Lord, which are compared to his doctrine of mystical theology. It proves that Transfiguration was contemplated by Maximus to be a kind of paradigm of mystical theology. A comparison of some key concepts of Maximus's mystical theology is made, on the one hand, with that of the *Corpus Areopagiticum*, and on the other – with the teachings of St. Gregory Palamas. Remaining loyal to the main points of the teachings of the Areopagite, Maxim gave them a clearer Christological and experimental anthropological interpretation. As for the teachings of St. Gregory Palamas, despite some differences in terminology, (especially the understanding of apophaticism), Maximus's exegesis of the Transfiguration and his doctrine of mystical theology as a whole can be reconciled with the main provisions of Palamas. At the same time, it is necessary to remember that Maximus answered other questions, the nature and character of the perception of the light of Thabor was not at the centre of his discussion.

Keywords: Transfiguration, Maximus the Confessor, exegesis, mystical theology, Gregory Palamas, Denys Areopagite, the light of Thabor.