

СИМВОЛИЗМ МЫШЛЕНИЯ МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА В КОНТЕКСТЕ СТАНОВЛЕНИЯ ВИЗАНТИЙСКОЙ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ¹

Д. И. Чистяков

Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы

Поступила в редакцию 1 ноября 2023 г.

Аннотация: в статье раскрывается символизм как стиль мышления и основной принцип философии и теологии греко-византийского Отца церкви Максима Исповедника. Творчество преподобного Максима не часто становится предметом философского анализа в отечественной гуманитарной науке. Между тем его богословие, основанное на философских идеях и концептах, представляет собой уникальный пласт религиозной культуры Византии и ее преемницы Древней Руси. В статье изложены основные положения различных работ Максима Исповедника, показывающие символический и духовно-иносказательный способ его теоретизирования. Максим был продолжателем александрийской школы аллегорического богословия и потому его наследие прослеживается в контексте становления византийской патристики. Уделяется особое внимание его учению о логосах как энергиях и символах Бога, проявляющихся как в мире духовном, так и земном. Обосновано понимание византийским Отцом обожения как восприятия человеком Божественных логосов и постижения особого рода знания в процессе Богопознания. Человек в богословско-философской системе образов и знаков Максима представлен как микрокосм и главный символ, собирающий умопостижимый и чувственный миры в гармоничное единство.

Ключевые слова: греко-византийская патристика, восточное христианство, Отцы церкви, обожение, логосы и энергии Бога, Бог и человек.

Abstract: the article reveals symbolism as a style of thinking and the basic principle of the philosophy and theology of the Greek-Byzantine Father Maximus the Confessor. The work of St. Maximus does not often become the subject of philosophical analysis in Russian humanities. Meanwhile his theology, based on philosophical ideas and concepts, presents a unique layer of the religious culture of Byzantium and its successor, Ancient Russia. The article outlines the main points of the various works of Maximus the Confessor, showing the symbolic and spiritually-notional way of his theorizing. Maximus was a follower of the Alexandrian school of allegorical theology and, therefore, his legacy is traced in the context of the formation of Byzantine Patristics. A special attention is paid to his doctrine of logoi as energies and symbols of God, manifesting themselves both in the spiritual and in the earthly worlds. The Byzantine Father's understanding of deification as man's perception of the Divine logos and comprehension of a special kind of knowledge in the process of cognition of God is substantiated. Man in the theological-philosophical system of images and signs of Maximus is presented as a microcosm and the main symbol gathering the mental and sensual worlds into a harmonious unity.

Key words: Greek-Byzantine Patristics, Eastern Christianity, Church Fathers, deification, logoi and energies of God, God and man.

Восточная патристика: символизм и удвоенность мира

Трансцендентальный опыт, связанный с личностными возможностями познания Бога, всегда был привлекателен для многих философско-религиозных течений в различных географических регионах. Как особое рефлексивное направление, приемлющее

мистическое озарение, безмолвие, погружение в молитву, высокую степень субъективных, эмоционально-чувственных способностей, выражаемых в символических образах и мыслеформах, трансцендентализм имманентно был присущ византийскому мышлению, даже в периоды всплеска рационализма. Впоследствии эта форма нравственно-практического духовного опыта с философским контекстом переходит в концепциях мистического опыта и «умного делания» в древнерусскую философию и складывающуюся на основе византийского богословия русскую христианскую традицию.

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-18-00050, «Византийская философия как феномен взаимовлияния западной и восточной культур и источник формирования философии в Древней и Средневековой Руси». URL: <https://rscf.ru/project/22-18-00050/>

© Чистяков Д. И., 2023

Представители восточной патристики эпохи Вселенских соборов обсуждали догматические вопросы в ходе тринитарных (IV в.) и христологических (V–VII вв.) богословских диспутов, в результате которых было выработано ортодоксальное вероучение христианства. Однако, наряду с обсуждением догматических вопросов, для восточной патристики весьма значимой задачей было формирование *антропологического* учения христианства, в рамках которого происходило становление и религиозной гносеологии. Отцами церкви вырабатывались пути, способы, возможности познания Бога.

Восточно-христианскому мышлению имманентно был присущ *символизм*, отражающий сложность и полисемантическую христианского сознания, и *антиномизм* или *дихотомичность* как принцип богословско-философского творчества Отцов церкви по выработке ортодоксального вероучения. Преодоление антиномизма (например, в теоретическом решении проблемы о единстве духовного и телесного в человеке), в свою очередь, вызывало символизацию самих положений формируемой христианской доктрины. Создавались глубокие образы для трансляции ритуалов христианской жизни или для объяснения пастве духовных смыслов раннецерковного учения. Вспомним, например, весьма аллегорический текст второго века «Пастырь Ермы», где метафорически описывается создание ранней христианской Церкви в виде укладываемых камней, символизирующих праведников, «новообращенных к вере» и даже грешников, желающих покаяться. В зависимости от чистоты их помыслов и жизненных деяний камни либо «... неотделанными кладутся в основание башни, (и. – Д. Ч.) означают людей, которых Бог одобрил за то, что они жили праведно пред Господом и исполняли Его заповеди» [1], либо составляют «само здание башни», либо выносятся за пределы строящейся башни Церкви [1], находясь как бы в ожидании покаяния тех грешников, которых они символизируют.

Символизм «Пастыря» отражает в некоторой степени глубокий смысл тех доводов и идей доникейских Отцов, которые станут основополагающими в дальнейшем обосновании вероучения уже в классический период развития восточной патристики. В частности, можно сказать, что раннепатристические идеи найдут отражение в диспуте диофизитских и монофизитских доктрин, показывающих не только сущность святоотеческого понимания догмата Боговоплощения, но и самого человека, соединяющего в себе две природы – божественную и человеческую, духовную и материальную. Творчество святых Отцов церкви опиралось здесь не только на виртуозное владение экзегетикой, но и на создание глубоких символических смыслов в раскрытии сущности «венца» творения Божьего. Показателен в этом плане

уникальный труд каппадокийского отца Григория Нисского «Об устройении человека» [2], гармонично соединяющий собой всю антропологическую и гносеологическую проблематику в рассмотрении человека с точки зрения никейской святоотеческой традиции.

Рассмотрение взаимоотношения двух «природ» в человеке происходило в более широком контексте рефлексии двух миров – Божественного и земного – со смешением духовного и материального, смертного и нетленного, возвышенно-абсолютного и чувственно-низменного, вечной жизни и физической смерти и т. д. Получалось, что, наряду с миром сотворенных существ и предметов существовал еще один мир, порождаемый религиозным сознанием. Мир как бы удваивался посредством продуцирования трансцендентных символов и значений. Именно этот над-земный мир сверхъестественных смыслов и выполнял функцию символизации для раскрытия высших религиозных тайн и истин. А. Я. Гуревич отмечал в связи с этим: «О каждом предмете помимо ограниченных сведений, касающихся его физической природы, существовало еще и иное знание — знание его символического смысла, его значений в разных аспектах отношения человеческого мира к миру божественному... символическое удвоение мира чрезвычайно его усложняло, и каждое явление можно и нужно было по-разному истолковывать и понимать, видеть за его зримой оболочкой еще и сущность, скрытую от физического взора. Мир символов был неисчерпаем» [3, с. 81–82].

Ценность раскрытия этих символов христианами мыслителями состояла в том, что так или иначе через них транслировался смысл религиозной истины. Поэтому так важно было обращение к образам и знакам, выражающим сакральные значения трансцендентного Божественного мира. Л. П. Карсавин тонко подмечал этот момент: «...символизирующее мышление дает интеллектуальное удовлетворение и ощущение раскрытия тайн мира. А так как оно ориентировано религиозно, то и сопровождается ощущением священного и мистического» [4, с. 169]. Потому теоретизирование в категориях символического и символизируемого выполняло важнейшую роль в святоотеческой традиции – оно преодолеvalo разрыв между Божественным и земным, духовным и чувственным, бранным и вечным. Требовалось только показать каким образом, какими путями и средствами связывались символический мир с символизируемым, означаемое и означающее. Представители патристики блестяще выполняли эту задачу, причем не только богословскими средствами, но и обращаясь к наследию античной философии. Отцы Церкви всегда глубоко и тонко использовали древнегреческие термины и понятия, позволяющие выразить теологиче-

ские и философские смыслы, которые скрывались за религиозными символами и знаками [5]. Особенно это характерно было для аллегорического богословия Александрийской школы, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Симеона Нового Богослова. В возвышенном стиле иносказаний и поиска скрытых духовных смыслов александрийцев писал и учительствовал преподобный Максим Исповедник.

Максим Исповедник: *логосы* как символы Бога в земном мире

В целом символизм восточного христианства выстраивался на догматической обусловленности тех канонов, которые вырабатывали и отстаивали в богословской полемике Отцы церкви. Общеизвестным тезисом было ветхозаветное положение о том, что все предметы и существа земного мира сотворены Богом и носят на себе «отпечаток» Творца. Эти «отпечатления» Бога в сотворенных вещах сопоставимы с образом Бога в человеке, сохраняемым им в течение всей жизни. Максим Исповедник писал: «... весь мир сущих, получивший начало от Бога, делится на умопостигаемый мир, образованный из умных и бесплотных существ, и на здешний мир, чувственный и плотский, который величественно соткан из многих видов и природ» [6, с. 159]. Эти два мира – духовный (умопостигаемый) и чувственный (телесный) – соотносятся друг с другом и составляют одно единое (но не слитное) целое. При этом чувственный мир «... есть образ, «тип» (*τύπος*) или символ духовного мира... Сама по себе «вещественная сущность» (т. е. материя) ... вся пронизана «духовными словами» («логосами»), и «являемое» («феномены») хорошо укреплено в «умопостигаемом» (в «ноуменах»). Постольку и весь вещественный мир приобщен и причащен Слову» [7, с. 207].

Предназначение каждого человека состоит в раскрытии символов и знаков, от творения запечатленных в этих двух частях сущего – «горнего» и «дольнего». И если человек сумеет постигнуть и раскрыть своим «духовным зрением» образные «отпечатления» умопостигаемого мира в чувственном, а также «логосы» земного мира, содержащиеся в умопостигаемом, то символика Божественного творения станет проявленной, видимой, близкой человечеству и каждому индивиду. Мир чувственный и умопостигаемый сведется в подлинное единство благодаря человеку и его «духовному умозрению». «Ибо символическое созерцание умопостигаемого посредством зримого есть одновременно и духовное ведение и умозрение видимого через невидимое. Ведь сущие, делающие явными друг друга, должны всегда иметь истинные и ясные отражения один другого и связь между ними должна быть незамутненно чистой», – отмечал Максим Исповедник в «Мистагогии» [6, с. 160]. При раскрытии

символических тайн бытия целостность и неразрывность мира обусловлена *человеком* как главным символом мироздания, способным «упразднить различие» горнего и дольного, и возвести их к «своему единству и неделимости» [там же, с. 159].

Однако, чтобы привести мир в целостность, человек должен осуществить долгий и трудный путь к состоянию единства с Богом в процессе Богопознания. Он нацеливает себя на постижение Бога, на восприятие и осмысление Божественных логосов как символических проявлений Творца в земной жизни. Человек, пытающийся распознать внутренние смыслы Божественных логосов, не просто получает высшее сакральное знание, но и постоянно ощущает присутствие Бога в своей жизни. В перспективе он может достичь высших кульминационных моментов ощущения духовного *единства с Творцом*. Это и есть религиозный экстаз, путь к которому лежит «через подвиг» (Флоровский), означающий духовное восхождение к Богу в познании Его феноменальных проявлений в чувственном мире и, в то же время, осознании невозможности познания Его сущности (древнегреч. *οὐσία*).

Таким образом, по Максиму Исповеднику, путь Богопознания ведет к *единству* человека и Бога, к получению особого знания, которое выше чувственного и рационального, поскольку это – знание (ведение) о Боге. «Соделавший сердце свое чистым не только познает смысл и значение вещей второстепенных и после Бога сущих, но, прошедши все их, зрит... и самого Бога: в чем – крайнейший предел благ» [8, с. 263]. Зарубежные исследователи патристики Е. Артеми и Х. Терезис, анализируя гносеологические идеи Максима Исповедника, подчеркивают его мысль о глубине соотношения человека и Бога: «Познавать Бога означает не узнавать что-то о Нем, но *быть в единстве* с Ним, а чтобы быть в единстве с Ним необходимо *быть подобным* Ему» [9, с. 167].

Как же в конкретном выражении можно познать Бога и бранный мир с присутствующими в нем Божественными логосами?

Известный исследователь творчества преп. Максима С. Л. Епифанович, называя Божественный Логос проявившимся в мире «творческим принципом», четко показал понимание логосов византийским Отцом. Он отмечал: «... тесные отношения Логоса к миру выражаются при посредстве и в форме энергий Его, или маленьких логосов (*λόγοι*), идей, на которые творчески как бы расчленяется Единый Божественный Логос, и которые снова объединяются в Нем, как радиусы в центре круга... Эти *λόγοι*; охватывают собой все бытие на всём протяжении его существования» [10, гл. 15].

Задача человека состоит в том, чтобы обнаружить в земном мире Божественные основания в виде ло-

госов² (энергий), и не только распознать их, но и сознательно представить в умственном созерцании или реализовать в концептуальных построениях своего творческого разума. Боговоплощение Христа дает возможность познания логосов «естественных» и «умопостигаемых» вещей, поскольку Он сам есть явление этих логосов. Как истинный александриец, Максим описывает это весьма аллегорически, применяя терминологию мистического богословия. Он пишет: «Поскольку Слово есть Учитель..., то Оно подобающим образом и соразмерно дарует [людям] достойным и знание, [содержащееся] в логосах зримых [вещей], – словно вкушение плоти [Господа], и ведение, [содержащееся] в логосах умопостигаемых [вещей], – словно питье крови [Господней]...» [11, вопрос XXXV, с. 94]. Однако знание логосов, относящихся к Божественной сущности («премысленные» логосы), человеку не дано постичь. «Но кости, то есть премысленные логосы, относящиеся к Божеству, которые одинаково беспредельно удалены от всякого тварного естества, Оно (Слово. – Д. Ч.) не дарует, поскольку природа сущих не имеет какой-либо возможности обладать воспринимающей связью с ними» [там же].

Поскольку весь мир являет собой эти логосы изливающейся Божественной сущности, то ум человека и должен быть направлен на их постижение, как оснований и символов сотворенного бытия. Максим называет это «естественным созерцанием», истинным и настоящим. «"Созерцание" у преподобного Максима есть именно это искание Божественных «логосов» бытия, созерцание Слова в творении... Увидеть все в Слове и прозреть всюду свет Слова может только преображенный ум» [7, с. 205]. По сути, постижение логосов есть познание мира не только как системы Божественного творения, но и как действий и волений Творца. Человек таким образом познает не только Бога, но и сам чувственный мир. Тем самым человек приближает тварный мир к Богу, и это есть его ответ Богу, основанный на онтолого-гносеологическом единстве «всего сущего».

Из рассмотрения *двуединства* процесса религиозного гносиса (Божественные «отпечатления» в мире (логосы) – со стороны Бога; их познание – со стороны человека) можно сделать вывод о понимании преподобным Максимом одновременности процесса по-

знания трансцендентного мира и природного бытия, куда включена жизнь самого познающего субъекта. Отечественный византолог В. В. Бычков отмечает в этом плане: «Глубоко и правильно прочувствованный и понятый символизм, таким образом, представляется Максиму Исповеднику не только единственно возможным путем к постижению "умопостигаемого мира" и самого Бога, но и в своем как бы возвратном движении – одновременно путем к более ясному познанию и здешнего чувственного мир» [12 web].

Интересно понимание Максимом Исповедником сущности логосов во взаимосвязи с бранным миром. Мир пронизан «действиями» – энергиями, или логосами Бога, а потому земной мир в своих основаниях не столько вещественен, сколько духовен. Максим утверждает всемерную духовность бытия: «Бог привел в бытие все зримое естество, но Он не позволил ему быть движимым в соответствии с одним только чувством, а посеял в каждый из составляющих это естество видов духовные логосы Премудрости и способы учтвого поведения» [11, Вопрос LI, с. 141]. Целостность мира и обусловлена внутренними идеальными связями, выражаемыми логосами (λόγοι) Бога. Через логосы и осуществляется взаимодействие двух частей (умопостигаемого и чувственного) всего *сущего*. Божественные логосы или слова – это, прежде всего, мысли и воления Творца, вечно изливающиеся из Его сущности, запечатлевающиеся в чувственном мире и вновь возвращающиеся к Нему. «Проводником» логосов является человек, «воспитываемый естественными законами и способами [поведения]» [там же, вопрос LI, с. 141], а потому идущий праведным путем к Богу.

Понятие логосов у византийского мыслителя полисеманлично. Кроме духовных оснований мира, логосы означают также и *прообразы вещей* как некое смысловое начало любого объекта. «Максим различает: «логос естества» (или закон), «логос промышленности» и «логос суда» (λόγος τῆς κρίσεως)» [7, часть 2]. Эта троякость логосов есть отражение «творческой, промыслительной и судящей» деятельности самого Божественного Логоса. Логосы естества охватывают весь чувственный и умопостигаемый (духовный) миры. В логосах «промысла и суда» заключаются движение и все цели миров, где наивысшей точкой воплощения этого целеполагания является обожение человечества и бытия. И опять главным здесь выступает Воплощение Бога Слово, через которое только и возможно обожение (теозис). «...плоть Слова есть совершенное, посредством добродетели и ведения, возвращение к себе и восстановление в самом себе естества [человеческого]; кровь же есть будущее обожение, посредством благодати соединяющее это естество с вечным благобытием; кости же суть неведомая сила, которая соединяет через

² Интерпретируя понятие логосы у Максима Исповедника, следует отметить его полисеманτικότητα. С. Л. Епифанович подчеркивал три основных значения, в которых выражались логосы у преп. Максима: «В отношении к Богу λόγοι – это божественные идеи, хотения...; в отношении к каждой вещи – ее формирующий принцип, по которому она получила бытие... Как предмет нашего познания, λόγοι являются божественными озарениями нашего ума и воспринимаются (субъективно) как помыслы..., понятия, идеи..., созерцания..., истины» [10, прим. 305].

обожение естество с вечным благобытием» [11, вопрос LI, с. 95].

Таким образом, Максим показывал, что в обожении мира и каждого человека участвует Логос, Бог Слово. Более того, Он познает сотворенный мир через логосы, через них приближает и объединяет мир с Собой, являясь Источником логосов. «Объединяя в Себе все λόγος, Божественный Логос является центром всего творного бытия. При этом Он не только творчески связует с Собой все бытие, но и промыслительно ведет его к другому еще более полному объединению с Собой, к возвращению к Себе и обожению в Себе всего исшедшего от Него бытия» [10, гл. 15, web]. В обожении мира и человечества в широком смысле заключается, по сути, основная цель действия Божественного Логоса, а также и каждого индивида на его пути постижения логосов, или энергий, Бога. Восприятие логосов прямо ведет человека к Богу: «...высочайшей Благодати [Божией] было свойственно не только учредить божественные и нетелесные сущности умопостигаемых [вещей] в качестве подобий неизреченной и божественной славы, ... но и примешать к чувственным [вещам] ... отражения Своего Величия, могущие доставить человеческий ум, возносимый ими, прямо к Богу» [11, вопрос LI, с. 141].

Итак, восприятие и познание логосов совпадает с восхождением человека по *лестнице* (Иоанн Лествичник) обожения. Логосы везде в бытии и потому они феноменально «представляют» Бога Слова в брэнном мире. В свою очередь, воспринимающий логосы человек может постичь эти символы и смыслы Божественного бытия. Тем самым человек как бы зеркально отражает и продолжает деятельность воплотившегося Бога Слова (Логоса) – он познает и включает в свой внутренний мир Божественные логосы, осуществляя тем самым связь двух миров и обуславливая его единство. Потому, по своей сути, мир один и един, но в онтологическом плане своим основанием он имеет духовную субстанцию.

Человек, как средоточие двух природ (чувственной и духовной), собирает в себе все логосы целостного мира и является центральным феноменом для символического отображения Божественного в земном, а земного в Божественном. Подобная символика двух миров очень характерна для Максима Исповедника. Неслучайно он иносказательно показывает двуплановость миров и их соотношение в контексте проявления добродетели «достойных людей» и отражения нравственных образов в настоящем и будущем. В *Вопросоответах*, метафорически-возвышенно объясняя «различие *зеркала* и *гадания* (1 Кор. 13:12)», он использует символ *зеркала* как образ будущего идеального добродетельного состояния человека, и *гадания* (*ведения*), т. е. понимания, осознания логосов

и осуществления идеалов праведности в земной жизни. «“Зеркало” ... есть совесть, которая, соответственно [духовному] деланию, чисто отражает образ всех благ и посредством которой человеку, имеющему чистую мысль, присуще видеть Бога... “Гадание” же есть ведение, [обретаемое] посредством полного, насколько то доступно естеству, ... постижения в созерцании божественных логосов и обладающее отражением того, что превышает мышление» [11, вопрос XLVI, с. 118]. Поскольку Максим подразумевает под всем *сущим* умопостигаемый и чувственный миры, то эта удвоенность мира отражается и в феноменальном проявлении Божественных логосов. В брэнном мире они получают двойственное существование и соответственное объяснение – через *зеркало* и *гадание* или *ведение*. При этом *зеркало* обнаруживает «будущие образы первообраза добродетелей» [там же] праведных людей. Другими словами – это будущий образ идеального, нравственного, блаженного состояния людей. А вот *гадание* есть «проявление первообраза того, что постигается умом при ведении» [там же]. Здесь проявляется соотношение идеальной цели и действия в настоящем. *Гадание* ведет к будущему совершенному состоянию человека, указывая образы в *настоящей* жизни Божественных первообразов и определяя через них жизнь и поведение человека. Потому *гадание* можно рассматривать как символ мистико-личностного гносиса. Зеркало же – аллегория эсхатологического будущего, заключающегося в единении человека и Бога. Преподобный Максим подводит итог: «Таково различие “зеркала” и “гадания”, так как “зеркало” указывает на будущую цель деятельного [любомудрия], а “гадание” проявляет тайну созерцательного [богословия]» [там же].

Таких примеров возвышенно-символического объяснения положений и сюжетов сакральных текстов у Максима Исповедника много, и все его описания через аллегоризм выражают сущность основной догматики христианства. Однако человек являет собой главный символ, который византиец также раскрывал иносказательно, витиевато, посредством внутренних глубоких смыслов и метафор, показывая в человеке высокий Божественный замысел.

Человек познающий в мире логосов

Максим Исповедник, как продолжатель александрийского богословия, признавал истинным только аллегорическое истолкование священных текстов. Будучи близок к стилю мышления Дионисия Ареопагита, он считал, что духовно-иносказательный (аллегорический) метод во многом основывается на символическом раскрытии глубинных религиозных смыслов и может помочь человеку раскрыть тайны Боговоплощения и Богопознания. Только через кра-

соту творческой словесной деятельности, а именно через «аллегорическое умозрение», человек способен воспринимать истину вещей. В каждом предмете чувственного мира содержатся логосы, которые и сообщают им глубинный смысл и истинность. В «Прологе к схолиям» он пишет: «Разумным [сущностям] присуща естественная красота – слово. Красотой слова является строго сообразное с разумом разумение словесных [тварей]; красотой же разумения – плодотворный навык словесных существ в добродетели под руководством разума» [13, с. 16].

Максим утверждает, что для людей самым естественным («сродным») является разум, а для богословов («боголюбцев») – погружение в него и «упражнение» в нем. Однако в последнем случае – это не тот разум, и не то «слово», которые служат для услаждения слуха человеческой природы. Это – разум, который способен проникать в сущность вещей, изыскивая в них логосы, внутренние смыслы и знаки созданного Богом мира. От постижения бытия сущего таковой разум уносит человека к познанию первопричины этого бытия – к Творцу, Который своей «Благодатью» проявляет себя в земном устройстве. Таковой разум глубинным (мистико-символическим) образом связан с Божественностью. Византиец пишет об этом типе разума: «Святой Дух Божий, прекрасно украсив этот разум добродетелями, ведет обычно его к сожителству [с Собой] и делает божественным изваянием богоподобной красоты, не лишенным по благодати ничего из того, что по естеству присуще Богу.» [13, с. 16] тех, кто стремится к Богопознанию.

После такого «изысканного угощения из умозрений» Максим Исповедник детализирует и выписывает различия *двух путей* постижения логосов: первый – по внешним, словесным формам логосов; второй же есть постижение самой сути логосов, их умопостижаемого бытия, скрытого от тех, кто обладает лишь «младенческим» умом. Однако только очень глубокие и виртуозные экзегеты могут проникать в глубину смысла логоса «по благодати Духа» и благодаря «чистоте ума», не нуждаясь в письменных знаках как внешних формах логосов. Таковые богословы «...зрят одни только логосы написанного, обнаженные от наложенных на них письменных знаков, и никогда не принимают за смысл ни один из символов, придающих внешнюю форму этим логосам» [11, вопрос LV, с. 163]. Максим поясняет, что такого рода «ведение» божественных «первообразов» возвышает к горнему миру и в результате этого восхождения человек «...либо достигает истины умопостижаемых [вещей]..., либо обретает ускользящий смысл написанного [в Священном Писании] и благоговейно чтит божественное, постигнув то, что превышает его собственные силы» [там же, с. 163–164].

Остальные люди воспринимают духовные смыслы через словесные или чувственные символы, пытаясь раскрыть их Богодухновенный смысл. Для этого они идут путем Богопознания, начиная с «образов, соответствующих чувству» [там же, с. 163], а затем целеустремленно пытаются достичь заветного единства с Богом как вершины религиозного гнозиса. Умозрительная и творческая деятельность, выражаемая в том числе в красоте слов, является важнейшей и постоянно сопутствующей человеку в его пути к Богу. Аллегоризмом и символизмом пронизаны не только рассуждения о познавательной и созерцательной деятельности личности, но и сами его рассуждения о человеке.

В «Мистагогии» он ярко описывает индивида, сосредотачивающего в себе всю священную символику. Человек – это и образ Святой Церкви, и Священного Писания, и целого мира. «Святая Церковь Божия есть человек; алтарь в ней представляет душу. Божественный жертвенник – ум, а храм – тело. Потому что Церковь является образом и подобием человека, созданного по образу и подобию Божию» [6, с. 160–161]. Эти символические образы, выражающие человеческую сущность, подчеркивают сколь высоко ценился человек в видении Максима Исповедника, как и в целом в византийском святоотеческом наследии. Через символично-аллегорическое мышление человек как бы «вводился» в Божественное домостроительство, занимая там центральное место.

В человеке, как и в мире, все символично. Божественные логосы, сокрытые в человеке, направляют его на познание их смыслов, на творческую, нравственную и созерцательную деятельность. Соединяя в себе все многообразие логосов, человек сосредотачивает в себе всю «полноту божественных озарений» [10, гл. 17, web]. Он в микрокосмическом варианте воплощает собой глубину и сложность Божественного Логоса, что по аналогии позволяет рассматривать его в качестве центрального духовного символа всего сущего. Именно как образ Логоса – Бога Сына – человек предназначен свыше для объединения двух миров в один, исполняя таким образом цель обожения бытия [14, с. 651]. Ведь обожение и есть гармоничное единение земного и горнего, тленного и вечного в одно неразрывное целое. Через человека объединяется все существующее, и это и есть главная цель бытия, в котором запечатлены образы Божественного Логоса [15].

Таким образом, Максим Исповедник раскрывает тайны (энигмы) человека через символы, идеи и многозначные образы Логоса. В этом – сущностное и специфическое понимание личности греческим Отцом. Аллегоризм его мышления приводил к теоретическому установлению главного, антропологического, символа всего существующего. Понятие «обо-

жение» носило как метафизический характер и обозначало идеальный образ жизни человека в единстве с Богом, так и определяло реальный путь каждого христианина. Этот путь требовал рассмотрения и описания в символических мыслеформах, что и предпринял Максим Исповедник, создавая оригинальную гносеологическую концепцию соотношения человеческого и Божественного посредством логосов – символов Бога в нашем мире.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Ерм. ап.* Пастырь / Ерм. ап. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Erm/pastyr_hermy/ (дата обращения 10.06.2023).
2. *Нисский Григорий.* Об устройении человека / Григорий Нисский. – СПб. : Аxiома, 1995. – 174 с.
3. *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры / А. Я. Гуревич. – М. : Искусство, 1984. – 350 с.
4. *Карсавин Л. П.* Монашество в Средние века / Л. П. Карсавин. – М. : Высш. шк., 1992. – 190 с.
5. *Chistyakova O. V.* Reenvisioning Plotinus' Doctrine of the Triad in Byzantine Christianity as a New Type of Ethics / O. V. Chistyakova, D. I. Chistyakov // Religions. – 2023. – № 14 (2). – P. 151. – URL: <https://www.mdpi.com/2077-1444/14/2/151> (дата обращения: 28.06.2023).
6. *Максим Исповедник.* Мистагогия / Максим Исповедник // Творения : в 2 кн. – М. : Мартис, 1993. – Кн. 1: Богословские и аскетические трактаты. – С. 154–184.
7. *Флоровский Г. В.* Восточные отцы V–VIII вв. / Г. В. Флоровский. – М. : Паломник, 1992. – 260 с.
8. *Максим Исповедник.* Умозрительные и деятельные главы / Максим Исповедник // Добротолюбие : в 12 т. – М. : Русский Духовный Центр, 1993. – Т. VI. – С. 247–307.
9. *Eirini A.* The mystical theology as a path of man for the divine Knowledge in the writings of Gregory of Nyssa, Dionysius Areopagite, and Maximus the Confessor / A. Eirini, C. Terezis // De Medio Aevo. – 2019. – № 13. – P. 153–176.
10. *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие / С. Л. Епифанович. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Epifanovich/maksim-ispovednik-i-vizantijskoe-bogoslovie/16#sel=10:47,10:68 (дата обращения: 27.06.2023).
11. *Максим Исповедник.* Вопросыответы к Фалассию / Максим Исповедник // Творения : в 2 кн. – М. : Мартис, 1993. – Кн. 2: Вопросыответы к Фалассию. – С. 18–174.
12. *Бычков В. В.* Aesthetica patrum. Эстетика Отцов Церкви / В. В. Бычков. – М. : Ладомир, 1995. – 593 с. – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Patrollogija/estetika-ottsovtserkvi/> (дата обращения: 25.06.2023).
13. *Максим Исповедник.* Максима монаха Пролог к помещенным на полях схолиям / Максим Исповедник // Творения : в 2 кн. – М. : Мартис, 1993. – Кн. 2: Вопросыответы к Фалассию. – С. 16–17.
14. *Чистякова О. В.* Восточная патристика о противоречивости человека и обожении человечества / О. В. Чистякова // Вестник С.-Петербург. ун-та. Серия: Философия и конфликтология. – 2022. – Т. 38, вып. 4. – С. 650–661. – URL: <https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.417> (дата обращения: 25.06.2023).
15. *Thunberg L.* Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor / L. Thunberg. – Chicago and La Salle : Open Court, 1995. – 512 p.

Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы

Чистяков Д. И., кандидат социологических наук, заместитель директора по научной работе и международному сотрудничеству ИГБТ РУДН, старший научный сотрудник

E-mail: chistyakov-di@rudn.ru

Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba

Chistyakov D. I., PhD in Sociology, Deputy Director for Science and International Collaboration HBTI RUDN, RUDN senior research fellow

E-mail: chistyakov-di@rudn.ru