

Протоиерей Александр Геронимус

СОВРЕМЕННОЕ ЗНАНИЕ В СВЕТЕ АНТРОПОЛОГИИ ПРЕПОДОБНОГО МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

По суждению Николая Владимировича Лосского, Богочеловек Господь Иисус Христос после Своего Вознесения осуществляет домостроительство спасения посредством Своего Тела — Церкви. Бытие, в котором должно осуществляться домостроительство спасения, включает в себя всю полноту человеческого, в том числе все сферы человеческого мышления и знания. Епископу Каллисту (Уэру) принадлежит мысль о том, что Православие должно быть «не реактивным, но провокативным». Имеется в виду православный зачин событий в духовно-культурном мире, а не реакция на уже совершившиеся события. Если уж ограничиться реакцией, то она должна быть адекватной реакцией на реальное состояние духовно-культурного бытия «здесь и сейчас». Если реакция является вполне адекватной, то между реактивным и провокативным нет существенного различия, так как для подлинного диалога не так важно, кто его начал.

Мы попытаемся показать, что богословие преподобного Максима Исповедника удовлетворяет всем условиям, необходимым для адекватного диалога со сферой современного знания, и представить здесь фрагменты такого диалога.

Это означает, что слово преподобного Максима является пророческим, — обращенным не только к своему времени, но и к нам.

По суждению святителя Игнатия Брянчанинова, писания святых отцов являются пророческими. Они написаны не только для своего времени. Пронизанные Духом Святым, они просвещают наше время — время, в которое «оскуде преподобный», время, причастное Концу.

Это суждение святителя Игнатия особо применимо к богословскому наследию преподобного Максима¹.

¹ Нами использовались следующие труды преподобного Максима и труды, посвященные его богословию:

Мистагогия.

Главы: главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына

Преподобный Максим Исповедник выделяется своей полнотой и универсальностью: его мысль не ограничивается ответами на «злобу дня», в частности, православным богословским исповеданием в ответ на неправомыслие (полемика с учением Оригена, борьба с ересью монофелитства и моноэнергизма), но охватывает все аспекты отношения Бога, человека и мира.

Исследователь и переводчик преподобного Максима, А. И. Сидоров, говорит о наличии не только богословской, но и философской составляющей в творчестве преподобного Максима: «Эти сочинения [имеются в виду *Ambigua* и «Вопросоответы к Фалассию». — А. Г.], наиболее полно являющие мощь богословско-философской мысли преподобного, занимают достойное место не только в истории собственно христианского богословия, но в истории философской мысли»¹.

В творчестве преподобного Максима философский и богословский аспекты нераздельны. Само же богословие преподобного Максима в высшей степени целостно, кафолично: каждый фрагмент его богословского наследия является «голограммой» — явно или подспудно, свернуто или раскрыто, он касается всей полноты его богословия. У преподобного Максима догматическое богословие, космология, аскетическая антропология, экклезиология, эсхатология не разделены между собой, но являются различными аспектами его единого богословского видения.

«Его система имеет скорее музыкальный, чем архитектурный характер. Это скорее симфония, чем система, — симфония духовного опыта...» — пишет о преподобном Максиме отец Георгий Флоровский².

В частности, учение преподобного Максима о времени и вечности, движении и покое в единстве его философского и

Божия. Русский перевод А. И. Сидорова этих трудов в издании: *Преп. Максим Исповедник. Творения. Книга I. Богословские и аскетические трактаты.* М., Мартис, 1993.

К Фалассию. — *Преп. Максим Исповедник. Творения. Книга II. Вопросы-ответы к Фалассию.* М., Мартис, 1993.

Мы пользовались также французским переводом *Ambigua: Ambigua. Collection l'Arbre de Jesse. Les Editions de l'Ancre. Paris-Suresnes, 1994.*

Нами использовался фундаментальный труд: *Jean-Claude Larchet. La divinization de l'homme selon saint Maxime le Confesseur.* 1994.

Мы также постоянно использовали классический труд Вл. Лосского «Очерк мистического богословия Восточной Церкви» (М., 1991).

¹ А. И. Сидоров. Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество // *Преп. Максим Исповедник. Творения. Т. I. С. 59.*

² Г. В. Флоровский. Восточные отцы V–VII веков. М., 1992. С. 108.

богословского аспектов раскрывается в адекватных символах Литургии и православного подвига. Сама Литургия и православный подвиг раскрываются при этом не только как конкретный опыт — соборный или индивидуальный, но как воплощение высшей истины бытия.

Философия преподобного Максима в различных отношениях уникальна. Оставаясь в традициях христианизированной античной традиции в ее платонистском и аристотелевском изводах, вместе с тем она пронизана в своих основаниях темпоральными категориями: начала — середины — конца. Таким образом, она включает в себя некоторый синтез платонизма и аристотелизма и, кроме того, может быть сопоставлена с возникшей в Новое время традицией философской феноменологии.

Боговдохновенное слово преподобного Максима пронизано энергиями того, что оно возвешает. Отмечавшаяся вовлеченность в богословие и философию преподобного Максима концептов времени и движения является другим аспектом их динамичности.

Богословие преподобного Максима христоцентрично, поэтому его философия антропоцентрична.

Еще одной особенностью философско-богословской мысли преподобного Максима является абсолютная просвещенность ее оснований. Свет духовного ведения просвещает одновременно и предмет, и метод его мышления. Императивное для современных гуманитарных дисциплин требование осознанности своих оснований в творчестве преподобного Максима выполнено в максимальной полноте. Его мысль содержит основание самой себя — богословие философии, богословие богословия.

В связи со всем этим мысль преподобного Максима актуальна и для философии, и для философских оснований современной фундаментальной науки. Можно сказать, используя терминологию Аристотеля, что философия преподобного Максима содержит в себе и метафизику, и физику.

Высказанная за тысячелетие до начала секулярной культуры, мысль преподобного отвечает на ее вызов, в особенности на вызов современного знания.

Повторим, что философию преподобного Максима нельзя отделить от его богословия: ключи адекватного понимания философских терминов и концептов преподобного Максима лежат в богословии, основанном на таинственном опыте богообщения и нераздельном с ним. Слово преподобного Мак-

сима выражает его опыт. Оно не только говорит об этом опыте, но являет его. Оно сочетает в себе глубину мысли с духовностью и пронизано духом смирения и любви.

Логическая структура этого доклада может быть выражена следующими утверждениями в их взаимосвязи:

1. Литургия, подвижническая жизнь и глобальная динамика тварного бытия являются образами друг друга. (Это традиционное для православного мистико-аскетического предания видение у преподобного Максима раскрывается особенно полно.)

2. Метафизика преподобного Максима — его учение о логосах, движении и покое, времени и вечности, воле, энергии — проясняет и духовную логику Литургии, пути православного подвига, пути всего творения к Богу и духовную логику их взаимосоответствия.

3. Обратное, наиболее адекватным выражением метафизики преподобного Максима является ее выражение в литургических, аскетических и эсхатологических терминах.

4. Метафизика преподобного Максима преодолевает платонизм (в варианте оригеновского богословия) и включает в себя синтез платонистской и аристотелевской традиций, а также богословие и философию времени.

5. Богословие преподобного Максима христоцентрично, а его философия, соответственно, антропоцентрична.

6. Аналогичное преодоление платонизма и антропологический поворот характерны для философии Нового времени и последних десятилетий развития фундаментальной науки.

7. Таким образом, философия и наука могут быть соотносены с Максимовым богословием и, посредством богословия, сопоставлены и противопоставлены опыту Литургии и православного подвига, а также восприняты в эсхатологическом контексте.

Богословие преподобного Максима являет тайну его духовного опыта, оно неисчерпаемо. Наше прикосновение к мысли преподобного Максима будет неизбежно поверхностным и неполным. При этом, как мы говорили, мышление преподобного Максима кафолично, и каждая крошка с трапезы его богословия явно или скрыто указывает на всю его полноту.

Некоторые проблемы современного знания в аспекте их соотносённости с мыслью преподобного Максима будут только упомянуты, но не развернуты.

В этом докладе мы хотим поставить некоторые проблемы современного знания в свете мысли преподобного Максима, но вовсе не претендуем на их решение.

Логосы творения.

Воля, энергия, движение, время

Учение о логосах является центральным для преподобного Максима и пронизывает все его богословие. Мы изложим в тезисной форме некоторые аспекты этого учения¹.

Творение держится Божественными логосами. Божественный логос соответствует не только каждой тварной вещи, чувственной или умопостигаемой, но также отношениям между вещами, атрибутам вещей; каждому аспекту тварного бытия в его статике и динамике соответствует логос.

Логос каждой вещи содержит в себе волю Божию о вещи, ее идею, энергию, которой вещь приведена в бытие (это утверждение содержится в учении Ареопагитиков об идеях-волениях).

Логос сущего всякой вещи содержит в себе промысел о ней, суд и конец, цель, ради которой она приведена в бытие (этим отличается логос сущего от аристотелевской формы; она определяет относительно поверхностный уровень вещи; форме соответствует не логос сущего, но логос природы).

Логос сущего предполагает движение вещи от начала к концу — к своему логосу, к Логосу, к Богу.

В отличие от платонизма и включенного в платонистскую традицию оригеновского богословия, время и движение не относятся к более низким уровням бытия, тем более, не являются следствием грехопадения, но вызываются действием нетварного логоса вещи.

Логосы всех вещей единятся в Логосе — Втором Лице Святой Троицы.

Божественный Логос определяет все логосы творения в их взаимных отношениях.

Все тварные вещи предполагаются в Боге благодаря своим логосам, но не в акте (как у Оригена), а в потенции.

Движение для преподобного Максима — это движение вещи к своему логосу. Поскольку логосы вещей единятся в Логосе,

¹ В изложении учения о логосах творения мы используем обзор Larchet (Р. 112–123).

движение у преподобного Максима — это всегда движение по отношению к Богу. (Механическое, психологическое, историческое движение — так, как они рассматриваются философией или наукой, — не является движением в смысле преподобного Максима.)

Движение вещи прекращается тогда, когда она достигает Конца — своего логоса — своей Причины, сущностной и ипостасной. Это движение является пассивным применительно к творению и творцу и частично активным со стороны человека, соглашающегося с Божественным планом или отвергающим его.

В своем богословии времени преподобный Максим заменяет оригеновскую триаду «стасис — кинезис — генезис» на триаду «генезис — кинезис — стасис» или аналогичную триаду «начало — середина — конец»¹. Время у преподобного Максима соотносится с божественной вечностью и нераздельно с другим его концептом — эоном (веком).

«Эон — это время, когда оно прекращает свое движение, и время — это эон, когда он увлекается движением»². Движение происходит во времени — от эона к эону.

Диалектика единства и различия времени и эона, движения и покоя в онтологии преподобного Максима вместе с другими ее особенностями позволяет утверждать, что философский аспект учения преподобного Максима не сводится ни к платонизму, ни к аристотелевской парадигме, но включает в себя, по крайней мере, в свернутом виде, их синтез.

Отношение между тварной вещью и ее логосом и отношения внутри перводанного творения пронизаны дыханием любви и свободы. По преподобному Максиму, творение является прообразом домостроительства Воплотившегося Слова: «Таинство воплощения Слова содержит в себе смысл всех загадок и образов Писания, а также знание являемых и постигаемых умом тварей. Познавший таинства Креста и Гроба познает и цель, ради которой Бог первоначально привел все в бытие»³.

Как и в домостроительстве воплощения и искупления путь животворящих заповедей не навязывается, но предлагается для свободного принятия или отказа, так и в творении — прообразе воплощения — творение во главе с человеком свободно отвечает на призывание Божественной любви.

¹ Главы I, 5.

² Ambigua. 10.

³ Главы I, 66.

Призвание человека и творения к обожению

По учению преподобного Максима Исповедника, путь творения к Концу, к своим логосам, осуществляется посредством человека. Творение обоживается через обожение человека, и путь человека к обожению включает в себя осуществление его призвания в творении.

По утверждению преподобного Максима, в первозданном бытии существовало ряд различий: мужской и женский пол, Рай и земля, земля и небо, чувственное и умопостигаемое, тварное и нетварное. Первый человек должен был ссоединить разделенное и единое творение представить Богу. Тогда Бог отдал бы Себя творению. Совершилось бы обожение человека и обожение творения в человеке¹.

Преподобный Максим называет различия в первозданном творении ипостасными; соответственно, их преодоление человеком основано на его личностно-свободном общении со свободным творением.

Возможность осуществления человеком своего призвания заключается в логосе первозданного человека.

Логос человека содержит в себе полноту логосов творения — чувственного и умопостигаемого. Человек есть микрокосмос.

По мере возрастания человека в движении к своему логосу актуализируется и возрастает его микрокосмичность.

Микрокосмичность человека, утверждаемая во многих традициях, в православном предании, выраженном в богословии преподобного Максима, имеет отчетливо выраженный динамический характер.

Первый Адам не выполнил своего призвания. В результате грехопадения человек, как пишет преподобный Максим, перестал видеть в Боге единственную цель своей деятельности. Преподобный Максим пишет, что зло — это неведение своей Причины². Если полагать Цель не в Боге, а в себе, то прекращается посвященная Богу деятельность, к которой был призван человек. Деятельность человека, сообразная с его логосом, пренебрегается на деятельность против своего логоса. Вместе с тем, она не может производиться иначе, как на его основе. Поэтому деятельность падшего человека является самопротиворечивой.

¹ Ambigua. 41.

² Вопросыответы. Пролог.

Деятельность человека, разделенного с Богом, посвящается ложным богам либо ориентирована на себя, и вообще не содержит жертвы другому.

Преподобный Максим говорит, что призвание человека соединить разделенное осуществил Новый Адам, Богочеловек Иисус Христос. Он объясняет, в каком смысле и как Христос преодолел в Самом Себе, Своим искупительным подвигом, каждое из разделений творения¹ — не только первозданного, но и подверженного греху.

Если в первозданном творении наличествуют ипостасные различия, то грех ввел в бытие природные разрывы, вызванные разделением с Богом, — разрывы между людьми, между человеком и остальным творением. Эти разрывы природы могут быть преодолены только домостроительством Богочеловека Иисуса Христа — Крестной смертью, схождением во ад, Воскресением и Вознесением.

Таким образом, наличная деятельность человека, определяющая динамику реальной действительности, включает в себя три компонента: осуществление первоначального призвания, греховное отступление от Бога и восстановление на пути обожения в Церкви.

Деятельность вне Церкви, вне действия восстановления во Христе, содержит, таким образом, две противоположные друг другу компоненты: автономную человекобожескую деятельность и осуществление человеком своего первоначального призвания. Поэтому, с одной стороны, пути автономной человеческой мысли все больше расходятся с путем Церкви к Богу, а с другой стороны, ее изводы могут находить все больше точек соотнесения с православным преданием, богословскими позициями преподобного Максима.

Богословие Литургии

В полноте обожение творения должно осуществиться Вторым Адамом — Господом Иисусом Христом посредством Своего Тела — Церкви.

В так называемом евхаристическом богословии, в частности, в трудах отца Александра Шмемана, раскрывается роль Литургии для спасения мира. Евхаристическое богословие, однако, развивалось и развивается без связи со святоотеческим

¹ Ambigua. 41.

мистико-аскетическим преданием. По этой причине евхаристическое богословие не затрагивает глубоко антропологию человека в его внутренней связи со всем творением; его свидетельство остается поверхностным и не достигает своей цели.

Богословие Литургии преподобного Максима нераздельно с его аскетической антропологией: «Святая Церковь Божия есть человек, алтарь в ней представляет душу, божественный жертвенник — ум, а храм — тело... храмом, как телом, она представляет нравственную философию; алтарем, словно душой, указывает на естественное созерцание; божественным жертвенником, как умом, проявляет таинственное богословие... человек есть в таинственном смысле Церковь, ибо телом своим, словно храмом, он добродетельно украшает деятельную способность души, осуществляя заповеди в соответствии с нравственной философией; душой, как алтарем, он приносит Богу, при посредничестве разума и в соответствии с естественным созерцанием, логосы чувственных вещей, тщательно очищенные в духе от материи; умом же, словно жертвенником, он призывает при помощи возвышающегося над многословием и многозвучием 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»¹.

Видение, при котором соборно-литургический и личностно-аскетический аспект Православия являются динамическими образами друг друга, содержится не только у преподобного Максима. В Ареопагитиках богословие отождествляется с богослужением. В аскетических писаниях мы встречаемся с изображением умно-сердечной молитвы как Литургии, в которой литургисающим епископом является ум, а престолом — глубокое сердце (у преподобного Иоанна Лествичника в «Слове к Пастырю», в исихастском богословии, например, у преподобного Григория Синаита, и в других святоотеческих аскетических творениях). Однако с наибольшей полнотой мысль о том, что человек есть образ Церкви, а Церковь — образ человека, разворачивается у преподобного Максима.

В этом слове преподобного Максима можно выделить несколько утверждений. (1) Человек есть образ Церкви. (2) Эта

¹ Мистагогия. IV.

символизация имеет динамический характер: Литургия — «общее дело» — символически соответствует аскетическому деланию православного подвижника. (3) Человеческая деятельность и Литургия имеют иерархический характер. (4) Низшая степень церковной иерархии соответствует праксису — деятельному выполнению евангельских заповедей, высшие степени — теории (в обычной для православной аскетической традиции дихотомии праксис/теория). (5) Средняя и высшая степень человеческой деятельности, по преподобному Максиму, соответствует богословию творения и таинственному богословию — богосозерцанию. (6) Богословие творения, как и вся человеческая деятельность, посвящено Богу, оно состоит в принесении «логосов чувственных вещей». (7) Высшая степень — таинственное богословие — сопрягается с безмолвием, так что «Молчание» для преподобного Максима является Божественным Именем.

По преподобному Максиму, Христос в Своем Телѣ — Церкви — осуществляет то, к чему был призван человек: единение в разделенном бытии.

«Почти неисчислимо число мужей и жен, которые разнятся и сильно отличаются друг от друга... Церковь дарует им в соответствии с верой единый божественный образ и наименование — то есть быть и называться Христовыми... так что все суть и представляются единым телом... Он [Христос]... приводит к Себе многообразные виды суших... возводит их к единству с Собой»¹.

Преподобный Максим специально останавливается на единении чувственно постигаемого и умопостигаемого творения, которые в пространстве Церкви символизируются храмом и алтарем, составляющим единое здание:

«При всем том мир — един и не разделяется вместе с частями своими; наоборот, путем возведения к своему единству и неделимости он упраздняет различия их, происходящие от духовных особенностей этих частей. Ведь они, неслиянно чередуясь, являются тождественными самим себе и друг другу, показывая, что каждая часть может входить в другую, как целое в целое. И обе они образуют весь мир, как части образуют единство; в то же время они образуются им единообразно и целокупно, как части образуются целым. Для обладающих (духовным) зрением весь умопостигаемый

¹ Мистагогия. I.

мир представляется таинственно впечатленным во всем чувственном мире посредством символических образов. А весь чувственный мир при духовном умозрении представляется содержащимся во всем умопостигаемом мире, познаваясь (там) благодаря своим логосам. Ибо чувственный мир существует в умопостигаемом посредством своих логосов, а умопостигаемый в чувственном — посредством своих впечатлений. Дело же их одно, и, как говорил Иезекииль, дивный созерцатель великого, они словно колесо в колесе (Иез 1:16), высказываясь, я полагаю, о двух мирах»¹.

Обратим внимание на то, что единение чувственно постигаемого и умопостигаемого мира, символизируемого Иезекиилевой Колесницей, имеет динамический характер постоянного движения к Богу.

Преподобный Максим не только рассматривает Церковь как символ единения в Боге умопостигаемого и чувственно постигаемого бытия, но и представляет это единство в евхаристических символах причастия Тела и Крови Христовой. В этом представлении Тело Христово соответствует чувственно постигаемому бытию, а Его Кровь — умопостигаемому бытию. Дело человека по отношению к чувственно постигаемому бытию — добродетель — соответствует вкушению Тела Христова. Делание человека по отношению к умопостигаемому бытию — ведение логосов умопостигаемого — соответствует причащению Крови Христовой. Кости, которые, по Писанию, не должны *сокрушиться*, соответствуют таинственному богословию².

Преподобный Максим рассматривает не только творение, но и Священное Писание как прообраз Воплощения. Поэтому в его Мистагогии чтение или вкушение Слова Божия является прообразом Причащения. Это же утверждает и отец Александр Шмеман в книге «Таинство Царства».

Пространство и время Литургии

В синхроническом аспекте иерархия у преподобного Максима выражена пространственно через архитектуру Церкви: храм — алтарь — жертвенник, а в диахроническом, динамическом аспекте через процесс Божественной Литургии — процесс собирания и восхождения к Богу.

¹ Мистагогия. II.

² Вопросыответы. 35.

Мы уже говорили, что преподобный Максим развивает традицию, при которой процесс литургического богослужения и процесс восхождения в таинственное богословие богообщения являются образами друг друга. Они же являются образами домостроительства спасения и всего миробытия в его эсхатологической перспективе: генезиса — кинезиса — стасиса.

Творение как Божественный символ

В соответствии со своим богословием образов творения, тварное бытие является в богословии преподобного Максима одеждой Божества. Преображение Господне, по преподобному Максиму, являет созерцание нетварного, освобожденного от тварных покровов, Божества¹. По толкованию на *Ambigua* отца Думитру Станилоэ, преображение — это символ богословия, в котором осуществляется единство катафатического и апофатического методов².

Творение является для преподобного Максима притчей (параболой) о Творце³. В этой символизации кинезис — движение творения к обожению — является семиозисом, так что в стасисе обоженная тварь будет знать своего Творца. Если святитель Григорий Нисский, толкуя восхождение Моисея на гору Синай, говорит о Божественном мраке, то преподобный Максим предпочитает говорить о Молчании. Логосы творения открывают путь к тому, что за творением:

«Вслед за тем... как она [душа] объемлет логосы чувственных и умопостигаемых вещей... душа... через... усыновление, имея Бога как своего единственного по благодати Отца, иступая из *всего* [курсив мой. — А. Г.], душа соединится с Единством сокровенности Его... богоподобно излучая в самой себе благодать молчания, царящего в неприступном святыище»⁴.

Это молчание вполне чуждо основанной на молве и питаемой молвой культуре мира сего, особенно культуре, предощущающей свой конец. Свет ее ведения не имеет Божественной жизни: «Знание — свет, говорят ученые гордецы, не имеющие ни радости, ни милости. Смотри-ка: пустыня Сахара — самое солнечное место, но более всего она напоми-

¹ *Ambigua*.10.

² *Ambigua*. Толкование. 208.

³ *Ambigua*. 33.

⁴ Мистагогия. XXIII.

нает раскаленный труп»¹. «Свет знания, конечно, никто не назовет умным и духовным, а божественный свет является и умным и умопостигаемым... Итак, знание, добываемое внешней ученостью, не только не подобно, но и противоположно истинному и духовному...»²

Причины этого, если мы попытаемся их понять, лежат и «в начале» — в «храме», потому что секулярная культура не озачена «нравственной философией» — деятельным выполнением Евангельских заповедей, но работает миру, который, по словам преподобного Исаака Сирина, есть «совокупность страстей»; и в «середине» — в «алтаре», потому что логосы творения полагаются не в Творце и приносятся не Творцу; и в «конце» — на «жертвеннике», потому что жертвенник разрушен.

Эсхатология преподобного Максима

Эсхатология преподобного Максима, его богословие Конца, является аспектом его богословия логосов, богословия времени и движения. Она находится в единстве с его аскетической антропологией. Образом движения твари к концу настоящего зона с его степенями — гензис, кинезис, стасис, или начало, середина, конец — является путь православного подвига, степени которого можно обозначать различно, а конец которого — обожение человека. Эсхатология преподобного Максима находится также в единстве с его экклезиологией и богословием Литургии. Архитектура Церкви (синхронический план) и Литургический процесс (диахронический план), являясь образами друг друга, являются образами движения человека к обожению. Литургический процесс и путь православного подвига являются образами друг друга.

Конец творения изображается преподобным Максимом в еucharистических символах Тела Христова: «Каждое из суших в соответствии со своим логосом... заполнит свое место в Боге, которое ему соответствует как полезному члену Тела Христова»³.

Поэтому путь обожения не только действительно символизируется Литургией, но и сам является ее символом.

¹ *Свт. Николай Сербский*. Мысли о добре и зле. М., 2001. С. 31.

² *Свт. Григорий Палама*. Триады в защиту священнобезмолвствующих. (I. 1, 10) и (I. 3, 3). М., Канон, 1995.

³ *Quaestiones et dubia*. 173. Цитируется по французскому переводу: Larchet (P.122).

Признаками литургического процесса, пути православного подвига и движения творения в человеке к концу являются логосный и свободный характер их динамики, сокращение пространства, прекращение времени, превращение молвы в безмолвие (прекращение движения информационных потоков), прекращение мышления, восхождение от сложности к простоте, покой в богообщении.

Автономная мысль

В богословской антропологии преподобного Максима различаются два пути человечества. Путь в соответствии со своим логосом и к своему логосу, в терминологии преподобного Максима, — путь в бытие, в благо-бытие и присно-благо-бытие. Иной путь свободного выбора — это путь против своего логоса, путь в небытие, зло-бытие. Первый путь — к своему логосу, к Богу — реализуется, как мы видели, в православном подвиге и Божественной Литургии.

Второй путь — в его духовно-ментальной проекции — реализуется в автономной мысли.

Церковь — едина, а пребывающий вне мир — множественен.

Современный мир, в том числе мир современной мысли, представляет не одно, но множество видений вещей, часто несовместимых друг с другом.

Когда в дальнейшем изложении мы будем ссылаться на какую-либо позицию современного знания, то это не будет значить, что эта позиция принята всеми, но будет значить лишь то, что она имеет и своих последователей, и своих противников.

В движении мысли наблюдается и движение к унификации и простоте, тенденция к разделению и возрастание сложности — через самокритику и специализацию.

Движение автономной мысли самостоятельного, не в Боге стоящего человечества содержит противоречивые составляющие.

Она является одновременно покойно-самодостаточной и беспокойно самодеструктивной. Такова, например, всякая тотальная философская система (например, гегелевская); ее взрывает или сам автор, или его последователи. Соответственно, мысль противоречива — она тяготеет к не зависящей от времени истинности и при этом подвержена времени.

Деятельность, в частности, мыследеятельность человека все больше уходит от осуществления божественного призвания и одновременно находит точки соприкосновения с ним.

Время культуры можно, следуя преподобному Максиму, измерять началом, серединой и концом. То обстоятельство, что современная культура обнаруживает не только углубляющееся расхождение, но и неожиданное сближение с богословием преподобного Максима, может рассматриваться как признак причастия культуры «Концу» — не в плане «времен и сроков», а в плане адекватности и необходимости эсхатологической перспективы.

Отметим некоторые тенденции современной мысли и соотнесем их с православным богословием в его синтезе, осуществленным преподобным Максимом.

Проблема реальности

Неверие в реальность ныне пронизывает и философию, и гуманитарные и фундаментальные науки. В каждой из этих дисциплин это неверие имеет различные аспекты применимости и различный смысл. Возник концепт виртуальной реальности.

Отрицание реальности связано с отходом от Бога, Который есть единственный Источник реальности.

С другой стороны, по преподобному Максиму, символы реальности пременяются на причастие самой реальности лишь в Конце; вне Конца, в Середине, движущееся бытие, творение, движущееся к своему логосу, реально лишь в той степени, в какой причастно Богу в своем логосе. Даже в «восьмой день», день обожения, будет сохраняться разрыв между вещью и ее логосом, заполняющийся не природно, но благодатно. И в Конце будет наличествовать, по выражению преподобного Максима, «приснодвижный покой» — синергийное влечение вещи к своему логосу. При таком понимании реальность является не наличной, но всегда искомой.

Виртуальная реальность виртуальна не своей имматериальностью, но тем, что ее динамика внеположна движению вещи к своему логосу. В этом отношении всякое автономное бытие виртуально.

Отрицание реальности, говоря несколько упрощенно, имеет два проявления. Первое проявление состоит в отрицании реальности безотносительно к человеку, вне ее осознания че-

ловеком. В философии, например, феноменологическая традиция в философии; принцип участника в физической космологии, в соответствии с которым частица, возникшая в начале вселенной, приобретает атрибут бытия только в акте ее наблюдения¹; некоторые позиции современной лингвистики о человеческом факторе в языке.

Такой антропологический крен можно соотнести с богословским утверждением о том, что тварь движется к Богу посредством человека.

Другим проявлением отрицания реальности является отрицание реальности самого человека. Это имеет место, например, в философской антропологии Фуко и в трансперсональной психологии. Такая позиция связана с нечувствием абсолютной реальности человеческой личности, которая может быть осознана *только* в Боге.

Эон и время

В фундаментальной науке сосуществуют две тенденции.

Начиная с Галилея и вплоть до последнего времени наука, по мнению ее историков и философов, имела платонистский характер². Физическая реальность, в частности, движение, моделировалась неподвижными, вневременными математическими эйдосами.

В последние десятилетия реализуется и другая парадигма, при которой время является фундаментальным концептом³.

Аналогичным является сосуществование платонистской и феноменологической традиции в философии. Богословие эона и времени преподобного Максима можно рассматривать как их синтез. Такой синтез не имел места ни до, ни после преподобного Максима.

Единство времени и вечности осуществляется в Литургии, на пути православного подвига и в глобальной динамике тварного бытия.

Таким образом, видение вещей в философии и науке, при котором акцент делается только на вневременном или толь-

¹ Уиллер Дж. Квант и Вселенная // *Астрофизика, кванты и теория относительности*. М., Наука, 1975. С. 535–558.

² Например: *Александр Койре*. Галилей и Платон // *А. Койре*. Очерки философской мысли. М., 1985.

³ Такова, в частности, парадигма школы Пригожина. См., например: *И. Пригожин*. Конец определенности. Ижевск, 1999.

ко на временном аспекте действительности, является односторонним.

Поэтому современное знание нуждается в развертывании богословско-философской парадигмы преподобного Максима.

Детерминизм и свобода

Другой гранью отрицания платонизма является введение в фундаментальную науку концепта свободы. Если фундаментальная наука до последних десятилетий прошлого века была основана на детерминистской динамике, то в последние десятилетия в связи с проникновением философии, основанной на квантовой физике, ситуация кардинально изменилась: «Квантовый микромир не опутан густой паутиной причинных взаимосвязей, но все же “прислушивается” к многочисленным ненавязчивым командам и предложениям. В старой ньютоновской схеме сила как бы обращалась к объекту с не допускающим возражений приказом: “Двигайся!”. В квантовой физике взаимоотношения силы и объекта строятся скорее на приглашении, чем на приказе»¹.

Это сближает видение современной науки и представленное преподобным Максимом видение творения в его свободе, о котором говорилось раньше.

Энергия и информация

Еще одним аспектом изменения мысли является переход от энергийной к информационной парадигме.

Он имеет место в фундаментальной науке². В последнее время речь в ней идет не о поиске универсальной теории, но, скорее, о программе, развертывание которой порождает одновременно и физическую вселенную в единстве ее динамического и информационного аспектов, и иерархию законов, которые ей соответствуют. Таким образом, время и движение входят в метод фундаментальной науки. Время, энергия и информация рассматриваются как различные аспекты единой физической реальности³.

Переход от энергии к информации имеет место и в экономической реальности, и в экономических концепциях, в соот-

¹ Дэвис П. Суперсила: поиски единой теории природы. М., Мир, 1989.

² См., например: Б. Б. Кадомцев. Динамика и информация. М., 1997.

³ См., например: Scott M. Hitchcock. Time and Information. Препринт. 2001. С. 220–221.

ветствии с которыми общество, которое в течении длительного времени находилось в стадии «индустриального общества» с определяющим его движением энергетических ресурсов, перешло в стадию «информационального общества», определяемого потоками информации как непосредственно производительной силой¹.

Это видение также соотносит научную мысль с богословием логосов преподобного Максима, в котором время неотделимо от логосов.

Однако в разделенном с Богом существовании направление информационных потоков идет в сторону все возрастающего рассеяния и сложности, в то время как движение к Богу в общении в логосах ведет, как мы отмечали выше, к простоте и безмолвию.

Если мы попытаемся именовать это различие в категориях литургического богословия преподобного Максима, то противоположные направления соответствуют восхождению в храме к алтарю и жертвеннику — при пути к Богу и нисхождению-выходу из храма, отказу от жертвы — на путях автономного знания.

В аскетических терминах речь идет о противопоставлении ума, восходящего к Богу в глубоком сердце, уму ученого, разделенного с сердцем.

Вообще, содержание науки можно определить, в терминологии преподобного Максима, как постижение умопостигаемых логосов чувственных вещей. Можно отметить, что понимание логосов переходит от статического платонистского понимания к динамике чувственно постигаемого и умопостигаемого в их единстве (вспомним символ колесницы), которая представлена в богословии преподобного Максима².

Другое дело, что наука не может достигнуть своей цели, ибо противоречивым основанием оторванной от Бога мысли является порожденное самодеструкцией рассеяние: «Ненасытимый дух познания, беспокойный ум Фауста, сосредоточившись на космосе, разбивает слишком узкие для него небесные сферы, чтобы ринуться в бесконечные пространства и в них затеряться...»³ «Итак, знание, добываемое внешней ученостью,

¹ Мануэль Кастельс. Информационная эпоха. Экономика, общество и культура. М., 2000. С. 36–37.

² Параллели между богословием преподобного Максима и современной наукой отмечает Emmanuel Ponsoye в комментариях к своему французскому переводу произведений преподобного Максима.

³ Вл. Лосский. 81.

не только не подобно, но и противоположно истинному и духовному...»¹

Фундаментальная наука и богословие преподобного Максима

В последние десятилетия фундаментальная наука претерпевает существенные изменения, некоторые из которых были отмечены выше. Остановимся на других фундаментальных сдвигах в картине мира современной науки, которые могут быть естественно соотнесены с богословием преподобного Максима.

Роль человека во вселенной человека. В научных представлениях, бытовавших еще недавно, человек являлся частью природы — вторичной, сложной, не фундаментальной. В теперешних представлениях это не так. В частности, имеет место так называемый антропный принцип (принцип участника, упоминавшийся раньше, является его сильной формой), который утверждает, что точность соотношения параметров ранней вселенной, при которой она могла развиваться так, как развилась, может быть объяснена только посредством человека: при других отношениях человек не мог бы быть. Другим аспектом связи с человеком является вариант динамической микрокосмичности в современной науке — динамический изоморфизм между расширяющейся вселенной и растущим сознанием². Третьим аспектом является предполагаемое квантовой физикой (в одной из ее интерпретаций) влияние сознания на материю³.

В отличие от прежних представлений, вселенная является не замкнутой и равновесной, но открытой и неравновесной. Открытость имеет не только энергийный, но и информационный характер (потеря информации в так называемых черных дырах).

По современным представлениям пространство — время рождается динамикой, в основе которой — информация.

Представление современной физики о формировании пространства — времени динамикой, в том числе информационной динамикой, соответствует соотношению времени и зона в

¹ *Свт. Григорий Палама. Триады. I 1, 10.*

² См., например: *Zizzi Paola. Emergent consciousness: from the early universe to our mind. Препринт. 2000.*

³ См., например: *Stapp Henry P. Quantum theory and the role of mind in nature. Препринт. 2001.*

богословии преподобного Максима. Многие миры соответствуют зонам. Движение одновременно по всем траекториям соответствует аналогичности логоса сущего, вещи — единому Логосу. Характерная для современных теорий аналогия между пространством, временем и температурой соответствует тождеству синхронической и диахронической иерархий бытия, в то время как сама иерархия соответствует мере энергийного возрастания.

Представление о разрыве между творением и Творцом, наличествующее даже в Конце, соответствует характерному для современной фундаментальной науки представлению о минимальных масштабах.

В последние два десятилетия произошел сдвиг в образе взаимоотношения теоретической физики и математики. Если вплоть до последнего времени платонизм в физике, о котором шла речь выше, проявлялся в том, что физика редуцировалась к математике, математика применялась в физике, то в последнее время математика стала восприниматься в рамках физики, а физика стала применяться для постановки и решения проблем чистой математики¹. Этот сдвиг параллелен переходу от платонистского мировидения, которое находилось в основании оригеновского богословия, к динамическому образу отношения видимого — чувственно постигаемого и невидимого — умопостигаемого творения, которое, как мы видели выше, явлено в богословии преподобного Максима.

Методология науки

В богословии преподобного Максима творение рассматривается как символ Творца. Движение творения посредством человека к Творцу приводит к познанию Творца в логосах и творениях.

Священное Писание, так же, как и творение, является прообразом воплощения. Вспомним, что «тайнство воплощения Слова содержит в себе смысл всех загадок и образов Писания, а также знание являемых и постигаемых умом тварей». Это знание растет через подвиг соработничества Христу. «Человек изнутри познает живые существа... язык совпадал с самой сущностью вещей... райский язык обретают вновь... не изыс-

¹ Это отмечает, например, В. И. Арнольд в предисловии к сборнику: Международный конгресс математиков в Киото. М., Мир, 1996.

катели оккультизма, а только... милостивые сердца... и дикие животные мирно живут около святых...»¹

Мы можем сопоставить это видение с современной возникновению науки Нового времени Галилеевой концепцией природы как книги и парадигмы диалога — вопросов к природе и ее ответов, даваемых в платонистских математических терминах.

Такое видение, имеющее аналог и в секулярной философии, соответствует разрыву отношений с Богом и претензией на самостоятельное владение природой при одновременной зависимости от нее.

Диалог человека с бытием и с собой вне Бога, постоянная молва ведет к саморазрушению.

Все богословие преподобного Максима исходит из безмолвия и ведет к нему. Книга природы не читается человеком, но открывается Богом в молчании.

У преподобного Герасима не было вопросов ко льву, а у преподобного Серафима — к медведю.

И Божественная Литургия — не совопросничество, но приношение Богу творения в восхождении к Нему.

Заключение

В богословском наследии преподобного Максима Исповедника раскрыт благословенный Богом путь человека и творения и призвание человека по отношению к полноте тварного бытия. Целью и концом пути, концом времени настоящего эона, является обожение человека и творения в человеке.

Слово преподобного Максима не только рассказывает об этом пути, но и являет его. Оно не только просвещает весь духовно-культурный универсум, современный преподобному Максиму, но, движимое Духом пророчества, просвещает наше время и наше знание, осуществляя промысел и суд.

Слово преподобного Максима нисходит с вершин таинственного богословия и через духовный опыт Церкви в Литургии и аскезе расширяется до свидетельства за пределами церковной ограды. Обращаясь к знанию мира сего, оно призывает к обращению — повороту к Богу — в переходе от самодостаточной гордости к покаянию и смирению, от молвы к безмолвию, к припоминанию и воспроизведению забытого

¹ *Вл. Лосский. 24.*

восприятия Литургии и православного подвига в их исходном значении.

Мир, представленный символами современного знания, сопоставимыми теперь с богословием, мог бы тогда быть воспринят памятью Церкви.

Нам предлежит, поэтому, возвратиться к премирному, «космическому» осознанию Божественной Литургии как осуществления во Христе Иисусе Божественного призвания человека, развернутому в богословии преподобного Максима Исповедника.