

## ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

*А.Р. Фокин*

### Концепции «единения», «растворения» и «обожения» в мистике св. Максима Исповедника

*Алексей Русланович Фокин* – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник.  
Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;  
e-mail: al-fokin@yandex.ru

Статья посвящена концепциям «единения», «растворения» и «обожения» в мистике св. Максима Исповедника. Показано, что путь духовного восхождения состоит трех взаимосвязанных этапов: «деятельного любомудрия», «естественного созерцания» и «таинственного богословия». Последний этап, обозначаемый Максимом Исповедником различными названиями («таинственное богословие», «богословское любомудрие», «богословское тайноводство», «таинственное созерцание» и др.), означает опытное познание Бога и имеет два аспекта: катафатически-гностический и апофатическо-мистический. Первый связан с познанием Божественной Троицы или озарением ума, идущим непосредственно от Бога, а второй – с принципиальной непознаваемостью Бога по сущности. С этим связано переживание мистиком состояний «сверхумного единения», «растворения» и «обожения». Первое означает экстатическое состояние, в котором прекращается всякая мыслительная деятельность ума, происходит его «упрощение» и соединение с Богом в совершенном неведении. Следствием этого у Максима Исповедника является представление о полном «растворении» души в Боге, которая целиком переходит в Бога без потери самой себя. Такое состояние рассматривается как всецелое «обожение», в котором человек по благодати становится всем тем же, что и Бог, кроме тождества сущности. В этом состоянии во святых проявляется одна лишь Божественная энергия, и их человеческие черты целиком преодолеваются Божественными.

**Ключевые слова:** христианство, патристика, мистицизм, мистическая теология, экстаз, обожение, Максим Исповедник, Евагрий Понтийский, «Ареопагитики»

Хотя отдельные вопросы мистики выдающегося византийского христианского мыслителя св. Максима Исповедника (580–662) затрагивались в работах многих отечественных и иностранных ученых – С.Л. Епифановича<sup>1</sup>, И.-А. Далмэ<sup>2</sup>, П. Шервуда<sup>3</sup>, Х.У. фон Бальтазара<sup>4</sup>, В. Фёлькера<sup>5</sup>, Л. Тунберга<sup>6</sup>,

<sup>1</sup> Епифанович, 1996, с. 56, 114–116, 131–133.

<sup>2</sup> Dalmais, 1953, p. 17–39; 1980, p. 836–847.

<sup>3</sup> Sherwood, 1955a, p. 124–154; 1955b, p. 95–97.

<sup>4</sup> Balthasar, 1961, S. 330–343.

<sup>5</sup> Völker, 1965, S. 236–248, 318–370, 471–489.

<sup>6</sup> Thunberg, 1965, p. 355–368, 404–432.

Х.-М. Гарригеса<sup>7</sup>, В. Караянниса<sup>8</sup>, Ж.-К. Ларше<sup>9</sup>, В.В. Петрова<sup>10</sup>, Г. Каприева<sup>11</sup> и др., вместе с тем до сих пор ни в отечественной, ни в мировой науке не существует специального исследования по данной теме. О недостаточной изученности мистики св. Максима говорит и тот факт, что в новейшем «Оксфордском руководстве по Максиму Исповеднику»<sup>12</sup>, написанном ведущими мировыми специалистами, где подробно рассматриваются все нюансы биографии, наследия и учения выдающегося византийского богослова, отсутствует специальная глава, посвященная его мистике. Более того, лишь немногие исследователи обращали внимание на особые термины, используемые Максимом Исповедником для описания состояний мистического соединения человека с Богом<sup>13</sup>. В нашей статье мы сосредоточимся на концепциях «единения», «растворения» и «обожения», играющих ключевую роль в мистико-аскетическом учении св. Максима. Но прежде, чем обратиться к анализу соответствующей терминологии византийского мыслителя, кратко рассмотрим его учение о пути духовного совершенства, завершающегося мистическим соединением с Богом.

Как отмечал еще в начале XX в. С.Л. Епифанович, «делание, созерцание и подготовляемый ими экстаз представляют собой важнейшие моменты на пути спасения человека, на пути восхождения его к Богу, уподобления Верховному Благу и Истине и конечного слияния с Ним в обожении»<sup>14</sup>. Действительно, как установлено учеными<sup>15</sup>, Максим Исповедник, следуя схеме Евагрия Понтийского<sup>16</sup>, делит путь духовного восхождения на три этапа:

- 1) деятельное любознание (πρακτικὴ φιλοσοφία, или πρακτικὴ),
- 2) естественное созерцание (φυσικὴ θεωρία, или φυσικὴ),
- 3) таинственное богословие (μυστικὴ θεολογία, или θεολογικὴ)<sup>17</sup>.

На первом этапе через аскетическое делание происходит очищение ума от страстей, греховных помыслов и материальных образов; на втором очищенный ум становится способен отвлекаться от чувственного бытия и обращаться к умственному созерцанию бестелесных логосов, сокрытых в сущих; наконец, на третьем этапе ум возносится над сферой умопостигаемого, преодолевает ограниченность своей природы и в неведении вступает в мистическое соеди-

<sup>7</sup> Garrigues, 1976, p. 176–199.

<sup>8</sup> Karayiannis, 1993, p. 305–321, 346–357.

<sup>9</sup> Larchet, 1994, p. 77–83; 1996, p. 495–526; 2003, p. 183–189.

<sup>10</sup> Петров, 2007, с. 85–90.

<sup>11</sup> Каприев, 2011, с. 148–153.

<sup>12</sup> Allen, Neil (eds.), 2015.

<sup>13</sup> В частности, Поликарп Шервуд в своей работе рассматривает такой важный для мистики Максима Исповедника аспект, как исступление, или экстаз (Sherwood, 1955a, p. 124–154).

<sup>14</sup> Епифанович, 1996, с. 115–116.

<sup>15</sup> См., например: Thunberg, 1965, p. 334–336; Larchet, 1994, p. 71, 77; 1996, p. 451–452, 495–496; 2003, p. 183; Епифанович, 1996, с. 113–114; Каприев, 2011, с. 142; Юлаев, 2016, с. 88–90 и др.  
<sup>16</sup> См.: *Evagr.* Ep. fidei 4. 24–26; 12. 41–48; *Pract. Prol.* 50–51; *Pract.* 1, 84; *Gnost.* 12–13, 18, 20, 49; *Keph. Gnost.* II 4; IV 40; IV 43; V 35; V 57; VI 49; *De orat. Prooem.*; *Sent. ad monach.* 118–120; *Schol. Prov.* 2, 247, 373; *Schol. Eccl.* 1 и др. См. также: Viller, 1930; Фокин, 2007, с. 557–581; 2008, с. 72–97; Юлаев, 2016, с. 87.

<sup>17</sup> См.: *Maxim. Confess.* Quaest. Thal. 5. 29–44; 27. 71–91; 40. 30–39; 52. 72–75; Quaest. et dub. 29. 22–32; 31. 9–10; 58. 6–7; *Amb. Ioan.* 10. 31; 10. 40; 20. 4; 20. 7; 21. 6; 32. 7; 37. 5; 37. 7; 37. 9; 50. 4 и др.; ср. также: *Cap. carit.* I 86; I 94–100; II 4–6, 100; III 45, 95, 97; *Exp. in Ps.* LIX 205–209.

нение с Богом. Такая тесная связь трех этапов духовного восхождения хорошо видна уже в раннем аскетическом труде Максима Исповедника «Главы о любви», написанном в подражание «Сотницам» Евагрия:

Добродетели [достигаются] ради познания сотворенных вещей (τὴν γνῶσιν τῶν γεγονότων); знание [приобретается] ради познающего; а познающий [существует] ради Того, Кто познается в незнании (ἀγνώστως γινωσκόμενον) и Кто знает превыше знания (ὕπερ γνῶσιν)<sup>18</sup>.

Здесь под «добродетелями» понимается первый этап аскетического делания, под «познанием сотворенных вещей» – этап естественного созерцания, а «познанием в незнании» – этап мистического богопознания. Более подробно св. Максим объясняет значение этих трех этапов в своем знаменитом богословско-метафизическом трактате «Трудности к Иоанну» (или *Ambigua ad Ioannem*):

Задача деятельного любомудрия (πρακτικῆς φιλοσοφίας) [заключается в том, чтобы] очистить ум (τὸν νοῦν) от всякого страстного представления (ἐμπαθοῦς φαντασίας); [задача] естественного созерцания (φυσικῆς θεωρίας) [состоит в том, чтобы] показать его знатоком всякого истинного знания (ἀληθοῦς γνῶσεως), сокрытого в сущих, о том, по какой причине они существуют; [наконец, задача] богословского посвящения (θεολογικῆς μυσταγωγίας) [заключается в том, чтобы] сделать ум с помощью благодати по свойству (τῇ χάριτι κατὰ τὴν ἔξιν) подобным и равным Богу (ὁμοιον Θεῷ καὶ ἴσον), насколько это возможно, так чтобы вследствие превосхождения (διὰ τὴν ὑπεροχήν) он уже совершенно не помышлял бы ни о чем из того, что после Бога<sup>19</sup>.

По мнению Максима Исповедника, на эти три этапа мистического восхождения символически указывает духовное «восхищение» ап. Павла на третье небо<sup>20</sup> – процесс, который св. Григорий Богослов<sup>21</sup> в своем втором Слове о богословии назвал тремя разными терминами: «шествием», «восхождением» и «вознесением». По толкованию св. Максима, «шествие» (πρόδος) указывает здесь на «деятельное любомудрие», т. е. аскетическое делание, состоящее в достижении добродетели бесстрастия (ἀπάθεια) и отрешении от естественной деятельности телесных чувств (τῆς κατ' αἰσθησιν φυσικῆς ἐνεργείας), которые переходят в новое «духовное состояние» (πνευματικὴν ἔξιν). В свою очередь, «восхождение» (ἀνάβασις) указывает на естественное созерцание, посредством которого достигается мысленный выход за пределы пространства, времени и всех чувственно воспринимаемых предметов (τὴν τε τῶν αἰσθητῶν πάντων ἀπόλειψιν) и приобретает «научное постижение логосов, сокрытых в сущих» (ἐπιστημονικὴ τῶν ἐν τοῖς οὐσι λόγων περίληψις). Наконец, «вознесение» (ἀνάληψις) означает «благочестивое и неизреченное посвящение в таинства (μύησις) истинной и богословской премудрости» (τῆς ἀληθοῦς καὶ θεολογικῆς σοφίας) и одновременно даруемое по благодати «восстановление» (κατὰ χάριν ἀποκατάστασις) в тесное единство и «твердое пребывание в Боге» (τὴν ἐν τῷ Θεῷ μόνῃν τε καὶ ἴδρυσιν)<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Cap. carit. III 45.

<sup>19</sup> Amb. Ioan. 20. 7. Выражение τῶν μετὰ Θεόν включает в себя не только видимые и невидимые творения Божии, но и логосы, т. е. вечные идеи творений.

<sup>20</sup> См.: 2 Кор. 12:2.

<sup>21</sup> См.: *Greg. Naz. Orat.* 28. 20.

<sup>22</sup> См.: Amb. Ioan. 20. 3–4. *Quaest. Thal.* 3. 17–20. Cp. *Areop.* DN. II 4.

Кроме того, в соответствии этим трем этапам духовного восхождения Максим Исповедник ставит три когнитивные способности человеческой души: *чувство* (αἴσθησις) – способность чувственного познания мира; *разум*, или *рас-судок* (λόγος) – способность дискурсивного мышления и научного постижения законов мироздания; наконец, *ум* (νοῦς) – способность интуитивного мышления и духовного познания Бога<sup>23</sup>. Каждой из этих трех способностей соответствует свое особое когнитивное движение, соответствующее одному из трех этапов духовной жизни, которые св. Максим перечисляет в обратном порядке:

Душа имеет три главных движения, сводимые к одному: согласно уму (κατὰ νοῦν), согласно разуму (κατὰ λόγον) и согласно чувству (κατὰ αἴσθησιν). И первое [движение] – простое и неизъяснимое, согласно которому душа, в неведении двигаясь вокруг Бога (ἀγνώστως περὶ Θεὸν κινουμένη), никоим образом ни из чего сущего не познает Его из-за [Его] превосходства. Второе же – сообразно причине, определяющей непознанное; двигаясь этим движением в природной сфере (φυσικῶς κινουμένη), душа прилагает свою познавательную деятельность ко всем природным и формирующим логосам (τοὺς φυσικοὺς λόγους) того, что познается лишь в отношении своей причины. А третье [движение] – сложное, согласно которому душа, соприкасаясь с внешними предметами, от них словно от неких символов (ὡς ἔκ τινων συμβόλων) запечатлевает в себе логосы видимых предметов» (τῶν ὀρατῶν τοὺς λόγους)<sup>24</sup>.

Таким образом, в мистико-аскетическом учении Максима Исповедника достигаемое посредством аскетического делания очищение души и духовное познание логосов сущего являются подготовительными этапами для перехода к мистическому богопознанию и опытному соединению с Богом:

Состояние людей, уподобляющихся Христу, возвышаясь последовательно и по порядку, движется через бесстрастное делание (διὰ πράξεως ἀπαθοῦς) к познающему созерцанию природы (εἰς θεωρίαν τῆς φύσεως γνωστικῆν), а от него – к посвящению в таинства богословия (εἰς θεολογικὴν μυσταγωγίαν)<sup>25</sup>. ...Мы возвышаемся в Боге, когда посредством [аскетического] делания (διὰ πράξεως) и соединенного с ним бесстрастия (ἀπαθείας) мы приводимся к [истинному] познанию (εἰς γνῶσιν), а через него свободным от материи умом (ἐν ἀύλῳ τῷ νῷ) возвышаемся к таинственному созерцанию и посвящению в Божественные тайны (πρὸς τὴν μυστικὴν ὑψουμένων τῶν θείων θεωρίαν τε καὶ μύησιν), и даже, осмелюсь добавить, к [их] причастию (μετουσίαν)<sup>26</sup>.

Следует отметить, что иногда Максим Исповедник делит путь духовного восхождения на четыре этапа, ставя выше мистического богословия состояние чистой молитвы (προσευχή), которое отождествляет с богословием Евагрий:

Есть деятельное, естественное, богословское и молитвенное [любомудрие]; ибо молитвенное [состояние] выше богословия (εὐκτικὴ τῆς θεολογίας ἐστὶν ὑψηλότερα), ведь последнее богословствует о Боге исходя из творений, а первое неведомым и неизреченным образом (ἀγνώστως καὶ ἀπορρήτως) сочетает душу с Самим Богом» (αὐτῷ συνάπτει... τὴν ψυχὴν τῷ θεῷ)<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> См.: Amb. Ioan. 10. 9–11.

<sup>24</sup> Amb. Ioan. 10. 9.

<sup>25</sup> Amb. Ioan. 32. 5.

<sup>26</sup> Amb. Ioan. 32. 7.

<sup>27</sup> Quaest. et dub. 46. 21–25.

Однако в этом нет противоречия: в данной четверичной схеме под богословием понимается то, чему в троичной схеме соответствует вершина естественного созерцания, т.е. познание Бога через сотворенный мир; а само естественное созерцание в данной схеме, по-видимому, означает познание законов (логосов) тварной природы.

Теперь обратимся непосредственно к анализу третьего, последнего этапа духовного восхождения и рассмотрим его концептуальное содержание и некоторые термины, описывающие мистическое соединение с Богом. Прежде всего, следует указать на разнообразие тех терминов, с помощью которых Максим Исповедник обозначает этот третий этап мистического восхождения<sup>28</sup>. К нему относятся следующие термины:

- «таинственное богословие» (μυστικὴ θεολογία)<sup>29</sup>,
- «богословское любомудрие» (θεολογικὴ φιλοσοφία)<sup>30</sup>,
- «богословское тайноводство» (θεολογικὴ μυσταγωγία)<sup>31</sup>,
- «богословское знание» (θεολογικὴ γνῶσις)<sup>32</sup>,
- «созерцательное тайноводство» (θεωρητικὴ μυσταγωγία)<sup>33</sup>,
- «таинственное созерцание» (μυστικὴ θεωρία)<sup>34</sup>,
- «таинственное знание» (μυστικὴ γνῶσις)<sup>35</sup>.

Как видим, все эти названия третьего этапа мистического восхождения содержат либо термин «богословие»/«богословский», либо термин «таинственный»/«тайна». Это объясняется тем, что богословие (*теология* в узком смысле слова) у Максима Исповедника, так же как и у Евагрия<sup>36</sup>, означает познание Бога *Самого по Себе*, вне Его отношения к творению (*икономии*), а точнее – «познание Святой

<sup>28</sup> О терминах, описывающих третий этап, см.: Thunberg, 1965, p. 356; Larchet, 1994, p. 77; 1996, p. 495; 2003, p. 183; Каприев, 2011, с. 148. К ним мы добавили некоторые новые термины и наши количественные подсчеты.

<sup>29</sup> Встречается 11 раз (без учета догматико-полемических трудов св. Максима, т. н. *Opuscula theologica et polemica*, и его писем, в которых мистические темы практически отсутствуют): Quaest. Thal. 25. 54; 25. 105–106; 55. 452; 64. 812; Mystag. 4. 9; 4. 19–20; Amb. Ioan. 10. 53; 10. 78; 67. 5; 67. 14; Orat. dom. 431. Наряду с термином μυστικὴ θεολογία в том же самом значении мистического богопознания Максим, так же как и Евагрий, иногда использует просто термин «богословие», θεολογία (см., например, Amb. Ioan. 71. 7 и др.)

<sup>30</sup> Встречается 13 раз: Quaest. Thal. 21. 71–72; Quaest. et dub. 58. 7; Amb. Ioan. 10. 31; 10. 40; 20. 4; 21. 6; 37. 5; 37. 7; 37. 9; 50. 4; 67. 5; 67. 12. Как вариант, один раз встречается термин θεολογικὴ σοφία, «богословская мудрость» (Amb. Ioan. 20. 4), где с ним связан термин ἄρρητος μῆσις, «неизреченное посвящение в таинство истинной и богословской мудрости». Также один раз встречается термин θεολογικὴ χάρις, «благодать богословия» (Car. carit. II 26).

<sup>31</sup> Или «посвящение в таинства богословия». Встречается 7 раз: Quaest. Thal. 40. 36–37; Quaest. et dub. 159. 8; Amb. Ioan. 20. 4; 20. 7; 32. 5; 47. 2; 50. 4. Еще один раз встречается сходное выражение: ἡ κατὰ τὴν θεολογίαν ἀληθὴς μυσταγωγία, «истинное посвящение в таинства богословия» (Quaest. Thal. 5. 43–44).

<sup>32</sup> Встречается 2 раза: Quaest. et dub. 29. 23; 31. 9.

<sup>33</sup> Встречается 4 раза: Quaest. Thal. 3. 20; 52. 73; 65. 671; Amb. Ioan. 37. 10.

<sup>34</sup> Встречается 10 раз: Quaest. Thal. 54. 203; 63. 455; 65. 236; 65. 279; 65. 577; 65. 775; Amb. Ioan. 10. 41; 30. 2; 32. 7; 65. 2.

<sup>35</sup> Встречается 9 раз: Quaest. Thal. 3. 39; 25. 140; 36. 34; 61. 316; 63. 455; 65. 676; Amb. Ioan. Prol. 3; 10. 114; 71. 7.

<sup>36</sup> См.: *Evagr.* Ep. fidei 12. 46–47; Pract. 3; Keph. Gnost. I 52; II 4; II 16; III 6; III 33; V 57; VI 29; VI 75; De orat. Prooem.; Sent. ad monach. 110; Schol. Prov. 378; Schol. Eccl. 2 и др.

Троицы» (γνώσις τῆς ἁγίας Τριάδος)<sup>37</sup>. В свою очередь, термин «таинственный» («мистический») означает, во-первых, непосредственный опыт таинственного прикосновения души к Богу, Который «сокрыт» от творений и потому пребывает «в тайне», и, во-вторых, указывает на принципиальную непостижимость Бога для тварного разума. Оба этих значения восходят к Псевдо-Дионисию, у которого появляется сам термин «мистическое богословие» (μυστικὴ θεολογία), вероятно, именно у него заимствованный Максимом Исповедником<sup>38</sup>.

Другими словами, мистическое богословие, или мистическое богопознание у Максима имеет два аспекта: *катафатически-гностический и апофатическо-мистический*. Первый связан с познанием Божественной Троицы как высшим видом познания<sup>39</sup>. Для достижения такого высшего познания необходимо отрешение не только от материальных творений, но и от «всякого разнообразия содержащихся в сущих многообразных логосов» (ἢ κατὰ τὴν διαφορὰν ποικιλία τῶν ἐν τοῖς οὐσι παντοδαπῶν λόγων), а также собирание всех познавательных способностей «в единообразное, простое и неразличное умозрение» (εἰς ἐνοειδῆ καὶ ἀπλήρον καὶ ἀδιάφορον νόησιν), в результате чего образуется так называемое «неделимое, неколичественное и единое знание» (ἢ ἄμερῆς καὶ ἄλοσος καὶ ἐνιαία γνώσις; ἀπλήρῃ γνώσις), переходящее в мистическое единение с Богом<sup>40</sup>. Такое познание уже не связано с познанием творения или его логосов; скорее, это есть просветление или озарение ума, идущее непосредственно от Святой Троицы и поэтому уже не зависящее от дальнейших интеллектуальных усилий самого человека<sup>41</sup>. Кроме того, мистическое богопознание Максим Ис-

<sup>37</sup> См.: Qu aest. Thal. 40. 36–39 (κατὰ δὲ τὴν ἐφικτὴν τῇ φύσει θεολογικὴν μυσταγωγίαν ...τὴν περὶ τῆς ἁγίας τριάδος, ἤγουν πατρός καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος, γνώσιν καὶ φωταγωγίαν); Cap. carit. I 86 (τὴν γνώσιν τῆς ἁγίας Τριάδος); I 94 (τῆς γνώσεως τῆς ἁγίας Τριάδος); II 21 (τῆς γνώσεως τῆς προσκυνητῆς καὶ ἁγίας Τριάδος); IV 47 (τὴν θεωρίαν τῆς ἁγίας Τριάδος); Amb. Ioan. 67. 5 (Τριαδικὴ δὲ ἡ μυστικὴ θεολογία διὰ τὰς ὁμοουσίους ἁγίας τρεῖς ὑποστάσεις τῆς παναγίου Μονάδος). По-видимому, именно это познание Бога–Троицы независимо от творений св. Максим называет также «незабвенным знанием» (ἀληστός γνώσις, см. Mystag. 5).

<sup>38</sup> См.: *Areop.* МТ. I (titulus); СН. 5. До автора «Ареопагитико» этот термин в христианской литературе практически не встречается (есть единичные случаи его использования у Евсевия Кесарийского и Маркелла Анкирского); зато, начиная с Максима Исповедника, этот термин со ссылкой на Псевдо-Дионисия и его одноименный трактат прочно входит в византийское богословие (св. Симеон Новый Богослов, Никита Стифат, св. Григорий Палама и др.). Как и Псевдо-Дионисий, Максим Исповедник связывает этот термин с учением об апофатическом богопознании (τῆς κατ' ἀλόφασιν μυστικῆς θεολογίας, *Maxim. Confess. Amb. Ioan.* 10. 78), которое у него приобретает черты опытного мистического богопознания (см. ниже).

<sup>39</sup> Ссылки на соответствующие места см. выше, прим. 37.

<sup>40</sup> См.: Amb. Ioan. 15. 2–3; 20. 4; 45. 5; Qu aest. Thal. Prol. 168–179 и др.

<sup>41</sup> См.: Qu aest. Thal. 3. 39–40; 22. 77–98; 65. 774–775; Amb. Ioan. 7. 13; 10. 3; 10. 114; 19. 2; см. также: Larchet, 1996, p. 78; Каприев, 2011, с. 148. В этом представлении об опытном характере мистического богопознания Максим Исповедник также опирается на Псевдо-Дионисия, который, говоря о своем духовном учителе Иерофее (под которым он, вероятно, подразумевает апостола Павла, но которым, как предполагают, был неоплатоник Прокл), характеризует его как того, кто «не только изучил, но и испытал Божественное (οὐ μόνον μαθὼν ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα) и от [испытываемой] к нему, если можно так выразиться, симпатии (τῆς πρὸς αὐτὰ συμπαθείας) достиг совершенства в ненаучаемом и таинственном единстве с ним и вере» (πρὸς τὴν ἀδίδακτον αὐτῶν καὶ μυστικὴν ἀποτελεσθεὶς ἔνωσιν καὶ πίστιν, DN. II 9 // P. 134. 1–4). Сходным образом св. Максим характеризует апостола Павла, который «научился этому, испытав на опыте» (ὄψερ ἐκ τοῦ παθεῖν τῇ πείρᾳ μαθὼν, Qu aest. Thal. 64. 201), а также своего друга преподобного Фалассия: «Ты сам, испытав, лучше знаешь Божественное (πάσχων αὐτὸς γινώσκεις τὰ θεῖα), честной отче, и получив на опыте (πείρᾳ λαβὼν), ты имеешь познание этого» (τοῦτων τὴν ἐπιστήμην, Qu aest. Thal. 65. 39–41). Ср. также Amb. Ioan. 58. 3.

поведник понимает как своего рода духовное «восприятие» или «ощущение» Бога (αἴσθησις), как *актуальное знание*, достигаемое посредством *личного опыта* (διὰ τῆς πείρας; κατ' ἐνέργειαν γνῶσις)<sup>42</sup>. Такое опытное познание Бога он отличает от рассудочного или абстрактного Его познания через Св. Писание или сотворенный мир:

Слово (ὁ λόγος) знает двоякое знание Божественного (τὴν τῶν θεῶν γνῶσιν): одно – относительное (σχετικὴν); как пребывающее в одном только разуме и размышлениях, оно не обладает деятельным и обретаемым через опыт ощущением познаваемого (τὴν κατ' ἐνέργειαν τοῦ γνωσθέντος διὰ πείρας... αἴσθησιν) – этим знанием мы и руководствуемся в настоящей жизни. Другое же знание – подлинно истинное, деятельное и [обретаемое] лишь опытным путем (ἐν μόνῃ τῇ πείρᾳ κατ' ἐνέργειαν) помимо разума и размышлений, – дарует, по благодати и причастию, цельное ощущение Познаваемого (ὅλην τοῦ γνωσθέντος κατὰ χάριν μεθέξει ... τὴν αἴσθησιν), благодаря которому в будущем [небесном] уделе мы воспримем сверхъестественное обожение (τὴν ὑπὲρ φύσιν θέωσιν), действующее [в нас] непрерывно. Знание относительное, пребывающее в разуме и размышлениях, является, как говорят, движущим началом стремления к знанию по причастию [и] деятельному (πρὸς τὴν μεθέξει κατ' ἐνέργειαν γνῶσιν). А это знание, дарующее, посредством опыта и причастия, ощущение познаваемого (τοῦ γνωσθέντος τὴν αἴσθησιν), устраниет, в свою очередь, знание, которое пребывает в разуме и размышлениях<sup>43</sup>.

Второй, апофатическо-мистический аспект связан с принципиальной непознаваемостью Бога по сущности и возможностью опытно соединиться с Ним лишь в совершенном неведении<sup>44</sup>. В связи с этим хотя мистическое богословие у Максима Исповедника и называется «богословием»<sup>45</sup>, оно не тождественно рациональному апофатическому богословию, познающему Бога методом последовательных отрицаний всех положительных предикатов<sup>46</sup>. Это

<sup>42</sup> См.: *Maxim. Confess. Quaest. Thal. Prol.* 415; 430–431; 6. 37–38; 60. 59–89; *Cap. carit.* IV 56.

<sup>43</sup> *Quaest. Thal.* 60. 63–76. Пер. А.И. Сидорова (с незначительными изменениями).

<sup>44</sup> См.: *Amb. Ioan.* 15. 8–9. Как пишет Максим Исповедник, согласно правилу таинственного отрицательного богословия, «блаженное и святое Божество по сущности является сверхнеизреченным, сверхнепознаваемым и бесконечно превосходящим всякую бесконечность» (*Amb. Ioan.* 10. 78; ср.: *Ibid.* 10. 92; 10. 99). О непостижимости Бога по сущности см.: *Amb. Ioan.* 10. 97; 15. 2; 31. 9; 34. 2; *Cap. theol.* I 82, а также: Фокин, 2016b, с. 68.

<sup>45</sup> Иногда даже – «богословской наукой» (θεολογικὴ ἐπιστήμη, см.: *Amb. Ioan.* 47. 2).

<sup>46</sup> В одном месте Максим Исповедник относит и катафатическое, и апофатическое богословие к рациональному способу постижения Бога и определяет соотношение между ними следующим образом: «В самом деле, я полагаю, что есть два всеобщих способа богословствования (τοὺς καθόλου δύο τῆς θεολογίας τρόπους): [первый] – первоначальный, простой и беспричинный, который истинно говорит о Боге только с помощью совершенного отрицания (διὰ μόνης καὶ παντελοῦς ἀποφάσεως) и должным образом возвеличивает Его превосходство посредством умолчания (δι' ἄφρασις). А [второй способ] – следующий за первым и составной, который велелепно описывает [Бога] на основании [Его тварных] следствий с помощью утверждения (διὰ καταφάσεως). Зависящее от них знание о Боге и Божественном (ἡ περὶ θεοῦ τε καὶ τῶν θεῶν ... γνῶσις), какое только возможно людям достичь, ведет нас к тому и другому способу посредством родственных нам символов, с помощью благочестивого постижения сущих определяя нам смыслы того и другого. Оно учит, что символом первого является все, что превосходит чувства, а [символом] второго – все воспринимаемые чувствами великие творения [Божии]. Действительно, на основании символов, превосходящих чувства, мы только верим, что существует Истина, превосходящая слово и ум; при этом мы совершенно не дерзаем исследовать или не отваживаемся постичь то, что Она есть, как и какова есть, где и когда есть, избегая нечестивости этого предприятия. А на основе [символов], воспринимаемых

есть простое и неизреченное движение ума вокруг Бога, когда ум не только отрешается от всего чувственно-материального, но и всего умопостигаемого, прекращая свою собственную мыслительную деятельность, чтобы всецело вместить в себя Божественное действие и приобщиться к самой Божественной беспредельности<sup>47</sup>. Как верно отмечает Ж.-К. Ларше, у Максима Исповедника «*богословие* есть познание высочайшее, сверхрациональное и сверхинтеллектуальное (а потому также и неизреченное), так что в строгом смысле термин “познание” к нему вообще не применим; скорее же в отношении него следует говорить о незнании»<sup>48</sup>. Действительно, св. Максим, вслед за Псевдо-Дионисием<sup>49</sup>, нередко называет мистическое богопознание «незнанием» (*ἀγνώσια*, *ἀνοησία*)<sup>50</sup> и говорит о соединении с Богом «в неведении» (*ἀγνώστως*)<sup>51</sup>. Действительно, как он пишет об этом в «Главах о любви»:

когда [ум] оказывается в Боге (*ἐν Θεῷ γενόμενος*), то он, воспламеняясь любовным томлением, прежде всего исследует смыслы, которые относятся к Его сущности (*τοὺς περὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ λόγους*), но находит утешение не в том, что относится к Самому Богу (*ἐκ τῶν κατ’ αὐτὸν*), ибо это одинаково невозможно и неместимо для всякой тварной природы. Поэтому [ум] утешается тем, что окрест Бога (*ἐκ δὲ τῶν περὶ αὐτὸν*) – я имею в виду тем, что относится к Его вечности, беспредельности, бесконечности, благодати, премудрости и силе, творящей сущие, промышляющей о них и судящей их. И “только это одно в Нем постижимо – Его беспредельность” (*ἀπειρία*); и само неведение Его (*αὐτὸ τὸ μηδὲν γινώσκειν*) есть знание, превосходящее ум (*ὕπερ νοῦν γινώσκειν*), как сказали некогда мужи-богословы – Григорий и Дионисий<sup>52</sup>.

Именно с этим «познанием в незнании» у Максима Исповедника связана концепция мистического «единения» (*ἕνωσις*)<sup>53</sup>. Так, согласно св. Максиму, процесс духовного восхождения от символического познания чувственного мира к естественному созерцанию логосов сущих завершается мистическим единением с Божественным Логосом<sup>54</sup>:

---

чувствами, мы, насколько нам возможно, лишь мысленно в скудной степени восприняв подобия знания о Боге, говорим, что Он есть все то, что мы узнали о Нем как о Первопричине, исходя из Его творений» (*Amb. Ioan. 10. 76*).

<sup>47</sup> См.: *Quaest. Thal. Prol. 168–179; Amb. Ioan. 10. 9; 10. 41; 10. 58; 15. 8–9; 41. 11.* и др.

<sup>48</sup> Larchet, 2003, p. 184.

<sup>49</sup> См.: *Areop. DN. I 4; MT. 3; Ep. 1.*

<sup>50</sup> См.: *Maxim. Confess. Opuscul. 1 // PG. 91, 9A; Quaest. Thal. Prol. 74–78; 63. 231–233; 65. 474–475 (ἡ παντελῆς καθ’ ὑπεροχὴν ἀγνώσια); Quaest. et dub. 73. 22–30; Cap. carit. I 100* и др. Эта терминология заимствована Максимом у Псевдо-Дионисия, см.: *Areop. DN. I 4; MT. 3; Ep. 1.*

<sup>51</sup> Букв. «неведомо». Этот редкий термин, также заимствованный Максимом Исповедником у Псевдо-Дионисия (см.: *DN. I 1; MT. I 1*), встречается у Максима гораздо чаще, см.: *Quaest. Thal. Prol. 13; 76; 22. 88; 25. 56; 54. 329; Quaest. et dub. 46. 24; Cap. carit. III 45; Mystag. 13. 23; Amb. Ioan. 10. 9; 10. 13; 10. 41; 10. 58; 15. 8* и др. Как синоним, Максим иногда использует более редкий термин *ἀνοητός*, «немысленно», «в безмыслии» (см.: *Quaest. Thal. 25. 57; Amb. Ioan. 15. 8*).

<sup>52</sup> *Cap. carit. I 100.* Пер. А.И. Сидорова (с изменениями). Ср. *Greg. Naz. Orat. 38. 7; Areop. DN. I 1; I 4 Ep. 1.* О понятии «то, что окрест Бога», сходном с позднейшим понятием нетварных Божественных энергий, см.: *Cap. carit. I 96; IV 7; Amb. Ioan. 16. 2; 34. 2; Cap. theol. I 48–50* и др.; а также: Фокин, 2016b, с. 69.

<sup>53</sup> Ср. ниже выражение Псевдо-Дионисия: *μυστικὴ ἕνωσις (DN. II 9).*

<sup>54</sup> О познании логосов сущего и восхождении через них к познанию Божественного Логоса см.: Фокин, 2016a, с. 114–125.



Святые, простым броском (ἀπλῆ προσβολῆ) перебросив свой ум через заключающиеся в сущем логосы к Первопричине и привязав (προσδῆσαντες) его к Ней одной как сводящей воедино и влекущей к себе все, что от Нее произошло, уже более не рассеиваются на частные логосы всего, которые они превзошли... Превзойдя все логосы сущих и даже самих добродетелей, а точнее, вместе с ними они в неведении (ἀγνώστως) вознеслись к пресущественному и преблагому Слову (τὸν Λόγον), Которое эти начала превосходит, к Которому они сводятся и от Которого имеют свое бытие<sup>55</sup>.

Об этом же более подробное св. Максим рассуждает в предисловии к «Во-просоответам»:

Душа искусно собирает, через естественное созерцание в духе (διὰ τῆς ἐν πνεύματι φυσικῆς θεωρίας), логосы сотворенных вещей (τοὺς τῶν γεγονότων λόγους), уже свободные от [связанных] с ними чувственных символов (αἰσθητῶν συμβόλων). И после этих [логосов] обратившись к умопостигаемому, душа воспринимает умом, чистым от чувственной мысли, простые умозрения (τὰς ἀπλᾶς νοήσεις) и постигает простое знание (ἀπλῆν γνῶσιν), связующее все друг с другом согласно первоначальному Слову Премудрости, после которого, как прошедшая все сущие с соответствующими им умозрениями, она, совершенно отрешившись уже и от самой способности мышления, испытывает превосходящее мысль единение с Самим Богом (πρὸς αὐτὸν τὸν θεὸν τὴν ὑπὲρ νόησιν ἔνωσιν)<sup>56</sup>.

Использованное здесь выражение τὴν ὑπὲρ νόησιν ἔνωσιν (букв. «единение, превосходящее мышление») представляет собой почти буквальную цитату из «Божественных имен» Псевдо-Дионисия, который, проводя параллель между опытом переживания апостолами света Преображения Христа на горе Фавор и познания Бога святыми в будущем веке, говорит следующее:

А тогда, когда мы станем нетленными и бессмертными и сподобимся блаженнейшего свойственного Христу покоя и *всегда*, по слову [Писания], *с Господом будем* (1 Фес. 4:17), тогда в чистейших созерцаниях мы будем наполняться Его видимым богоявлением, озаряющим нас светлейшим сиянием, как учеников во время того божественнейшего Преображения, бесстрастным и нематериальным умом приобщаясь к Его умственному раздаянию света (τῆς νοητῆς αὐτοῦ φωτοδοσίας) и превосходящему ум единению (τῆς ὑπὲρ νοῦν ἐνώσεως) в неведомых (ἀγνώστοις) и блаженных вторжениях пресветлых лучей<sup>57</sup>.

В дальнейшем благодаря «Ареопагитикам» и Максиму Исповеднику, составившему к ним свои комментарии, представление о том, что мистическое соединение с Богом есть «превосходящее ум единение», получит самое широкое распространение в византийской мистике у таких авторов, как Иоанн Кантакузин, Исаак Комин, Филофей Коккин, Феофан Никейский, Григорий Палама<sup>58</sup> и др.

<sup>55</sup> Amb. Io. 10. 41; ср. Ibid. 41. 11.

<sup>56</sup> Quaest. Thal. Procl. 168–179 (перевод А.И. Сидорова с изменениями); ср. Amb. Ioan. 15. 8–9.

<sup>57</sup> *Areop.* DN. I 4 // P. 114. 7–115. 3. Ср. DN. I 1 // P. 109. 11: τῶν νοῦν ἢ ὑπὲρ νοῦν ἐνόητης. В свою очередь, данное выражение Псевдо-Дионисия восходит к неоплатонику Проклу, который характеризует им Единое: «За пределами тел есть три вот эти причины и монады, я имею в виду [мировую] Душу (ψυχήν), первичный Ум (νοῦν τὸν πρότιστον) и Единство, которое превышу ума» (τὴν ὑπὲρ νοῦν ἔνωσιν, *Procl. Theol. Platon. I* // Vol. 1. P. 14. 8–9).

<sup>58</sup> Только у одного св. Григория Паламы это выражение встречается более 10-и раз. См.: *Greg. Palam. Triad.* I 3. 47; II 3. 25; II 3. 57; II 3. 68–69; III 1. 28; *Contr. Acindyn.* VI 11. 33–34 и др.

Если вернуться к Максиму Исповеднику, то у него, как и Псевдо-Дионисия<sup>59</sup>, мистическое «единение» (ἕνωσις) предполагает экстатическое состояние<sup>60</sup>, когда прекращается всякая мыслительная деятельность ума, уже достигшего своей последней цели – упокоения в Боге:

Когда в мыслящей [душе] пройдут все мысли о мыслимых предметах – как чувственных, так и умопостигаемых, – тогда она успокоится (παύεται) как от всего мыслимого, так и от всякого мышления (τῆς ὅλης νοήσεως), которое есть ее природное движение и отношение ко всему относительному и умопостигаемому, ибо, не имея более совершенно ничего, о чем еще можно было бы мыслить, после мышления о том, что по природе может быть мыслимо, она, превзойдя ум, разум и знание (ὕπερ νοῦν καὶ λόγον καὶ γνῶσιν), немислимым, неведомым и невыразимым способом (ἀνοήτως, ἀγνώστως τε καὶ ἀφράστως) в простом прикосновении вступит в единение с Богом (κατὰ ἀπλήν προσβολὴν ἐνωθήσεται τῷ Θεῷ), совершенно не мысля (οὐ νοοῦσα) и не размышляя (οὔτε λογιζομένη) о Боге. Ибо Бог не есть нечто из умопостигаемого или выразимого в словах, чтобы душа в каком-то отношении могла бы иметь о Нем мышление, но скорее [она соединяется с Ним] в простом единении, безусловном и превосходящим мышление (κατὰ τὴν ἀπλήν ὡς ἄσχετον καὶ ὑπὲρ νόησιν ἕνωσιν)<sup>61</sup>.

Использованное здесь выражение ἀπλή προσβολή означает непосредственное прикосновение души к Богу, тождественное Его опытному «ощущению», котором речь шла выше. Кроме того, так же как и Псевдо-Дионисий<sup>62</sup>, св. Максим полагает, что единение ума с Богом в качестве необходимого условия предполагает то, что ум сам должен стать насколько возможно более простым и единым, подражая в этом абсолютной простоте и единству Бога:

Воистину блажен тот, кто сподобился не только истинного и блаженного единения со Святой Троицей (ἐνώσεως τῆς πρὸς τὴν ἁγίαν Τριάδα), но и самого единства, мыслимого во Святой Троице (ἐνότητος τῆς ἐν τῇ ἁγίᾳ Τριάδι νοουμένης), как ставший простым, нераздельным и единообразным по способности (ἀπλοῦς καὶ ἀδιαίρετος καὶ μονοειδὴς κατὰ τὴν δύναμιν), сообразно [Троице], простой и нераздельной по сущности, и, насколько это возможно, по навыку в добродетелях подражающий неизменно пребывающей Благодати, сложив с себя отличительные свойства по природе разделенных способностей вследствие благодати соединившегося с ним Бога (διὰ τὴν τοῦ ἐνωθέντος Θεοῦ χάριν)<sup>63</sup>.

Дальнейшим следствием такого мистического единения души и Бога у Максима Исповедника является представление о полном «растворении» души в Боге, которая целиком переходит в Бога без потери самой себя, так что в ней уже не остается ничего тварного, но все заменяет собой Бог. Действительно, в одном месте св. Максим описывает мистическое единение Бога и святых следующим образом:

Они принесли Богу свой ум, совершенно отрешенный от движения вокруг всех сущих и освободившийся от самого своего естественного действия, и в нем всецело собравшись к Богу, удостоились целиком раствориться во всецелом

<sup>59</sup> См.: *Areop.* МТ. 1; Ер. 9. 5.

<sup>60</sup> Об экстазе в мистике Максима Исповедника см.: Sherwood, 1955a, p. 124–154.

<sup>61</sup> *Amb. Ioan.* 15. 8–9; ср. *Ibid.* 10. 106; *Quaest. et dub.* 73. 29–30.

<sup>62</sup> См.: *Areop.* СН. I 2.

<sup>63</sup> *Amb. Ioan.* 10. 107.

Боге посредством Духа (ὅλοι ὅλω θεῷ ἐγκραθῆναι διὰ τοῦ Πνεύματος), *нося* [в себе], насколько это возможно людям, весь *образ Небесного* (1 Кор. 15:49), и настолько привлекли [к себе] облик Бога, насколько, если позволено так сказать, сами привлеченные Им, сочетались с Богом (τῷ θεῷ συνετέθησαν)<sup>64</sup>.

Использованный здесь глагол ἐγκράννυμι (букв. «смешивать», «растворять») у Максима Исповедника означает такой тип соединения, в котором сущности, входящие в состав соединения, соединяются друг с другом целиком и полностью, но неслитно и неизменно, подобно двум природам Христа, Который, согласно св. Максиму, «без превращения смешался (ἀτρέπτως ἐγκραθῆναι) с природой людей через истинное соединение по ипостаси (διὰ τῆς καθ' ὑπόστασιν ἀληθοῦς ἐνώσεως) и с Собою без изменения соединил человеческую природу, так чтобы и Самому стать Человеком, как знает Он Сам, и человека сделать богом через соединение с Собою» (τῇ πρὸς ἑαυτὸν ἐνώσει)<sup>65</sup>. Другими словами, как в случае со Христом, так и в случае со святыми речь идет не о буквальном их «слиянии» с Богом или «растворении» в Нем, т. е. потере ими своей сущности и идентичности, но об их всецелом *обожении* (θέωσις), которое в системе Максима Исповедника есть не только конечная цель мистического богопознания, но и окончательная цель существования разумных творений, да и всего творения вообще<sup>66</sup>. Согласно определению св. Максима, обожение – это такое состояние, в котором

весь человек всецело проникает во всецелого Бога (ὅλω περιχωρήσας ὀλικῶς τῷ Θεῷ) и становится всем тем, что есть Бог, кроме тождества по сущности (πᾶν εἶ τί πέρ ἐστιν ὁ Θεός, χωρὶς τῆς κατ' οὐσίαν ταυτότητος), вместо себя получая всецелого Бога и, словно награду за восхождение к самому Богу, приобретая Самого единственного Бога, Который есть конечная цель движения [всех] движущихся, неколебимый и неподвижный покой [всех] устремляющихся к Нему, безграничная граница и беспредельный предел всякого определения<sup>67</sup>.

Достигая мистического состояния всецелого обожения, святые как бы теряют свои человеческие черты и свойства, вместо них приобретая Божественные:

В неведении вознесясь к пресущественному и преблагому Слову и целиком соединившись со всем Ним (ὅλοι ὅλω... ἐνωθέντες), святые, насколько это позволяет присущая им природная способность, по мере возможности наделяются Им Его качествами в той степени, что узнаются только из этого одного, подобно чистейшим зеркалам, без какого-либо недостатка имея в себе образ смотрящегося в них Бога Слова, проявляющийся в них посредством Его Божественных признаков (διὰ τῶν θείων αὐτοῦ γνωρισμάτων), поскольку в них не осталось уже ни одной из прежних черт (μηδὲνα τῶν παλαιῶν χαρακτήρων), в которых обычно обнаруживается человеческая природа, ибо все они уступили место лучшим чертам, подобно тому, как несветлый воздух бывает целиком пронизан светом (φωτὶ δι' ὅλου μετεγκραθεῖς)<sup>68</sup>.

<sup>64</sup> Amb. Ioan. 10. 9; ср. Quaest. Thal. Prol. 12–18.

<sup>65</sup> Quaest. Thal. 22. 8–13.

<sup>66</sup> См.: Amb. Ioan. 7. 21–22; 7. 26; 7. 31; 7. 37; 41. 5; Quaest. Thal. 60. 32–62 и др. См. также: Larchet, 1996, p. 105–112, 115–123.

<sup>67</sup> Amb. Ioan. 41. 5.

<sup>68</sup> Amb. Ioan. 10. 41. Те же идеи и те же образы см. также: Amb. Ioan. 7. 10.

Эта идея приобретения святыми Божественных свойств и образ пронизанного светом воздуха у Максима Исповедника соединяется с представлением о любовном исступлении души, влекомой к Богу как высшему предмету своей мысли и объекту своей любви:

Если мыслящее (τὸ νοερόν)<sup>69</sup> движется мысленно, как это подобает ему самому, оно, конечно же, мыслит (νοεῖ); а если мыслит, то, конечно же, и любит предмет своей мысли (ἐρᾷ πάντως τοῦ νοηθέντος). Если же оно любит, то, конечно, претерпевает исступление к нему как предмету любви (πάσχει πάντως τὴν πρὸς αὐτὸ ὡς ἐραστὸν ἔκστασιν); а если претерпевает, то ясно, что оно устремляется [к нему] ...и не останавливается до тех пор, пока не окажется целиком и полностью в предмете своей любви (ὅλον ἐν ὅλῳ τῷ ἐραστῷ) и не будет целиком Им охвачено (ὅφ' ὅλου περιληφθῆ). При этом оно целиком принимает это спасительное ограничение (περιγραφὴν) добровольно (ἐκουσίως) по своему выбору (κατὰ προαίρεσιν), чтобы целиком получить все качества Того, Кто его ограничивает (ὅλον ὅλῳ ποιωθῆ τῷ περιγραφόντι), так что само то, что получает ограничение, более совсем не желает иметь возможность быть узнаваемо по своим собственным [качествам], но лишь по [качествам] Того, Кто его ограничивает, подобно воздуху, который всецело пронизан светом, и железу, которое целиком раскалено всецелым огнем<sup>70</sup>.

Характерно, что использованный здесь образ раскаленного железа – это излюбленный у Максима Исповедника образ соединения двух природ – Божественной и человеческой – во Христе<sup>71</sup>. При этом св. Максим подчеркивает, что мистическое соединение с Богом и обожение происходит *по положению и по благодати* (κατὰ θέσιν καὶ χάριν), а не по сущности<sup>72</sup>. Ведь, согласно св. Максиму, логос сущности всегда остается неизменным, и нет и не может быть общего логоса сущности у тварной и Нетварной природ, поскольку всегда сохраняется то «разделение, которое естественно разделяет Творца и тварь друг от друга и не допускает соединения их в одну сущность (τὴν εἰς μίαν οὐσίαν ἔνωσιν), поскольку невозможно допустить для них один и тот же логос» (τὸν ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν λόγον)<sup>73</sup>. Другими словами, даже в состоянии обожения человеческая природа остается тождественной себе по *логосу сущности* (λόγος τοῦ εἶναι), но становится обоженной в том, что касается *способа ее существования* (τρόπος ὑπάρξεως)<sup>74</sup>, или нового *образа действия* (ἐνέργεια). В последнем случае Максим Исповедник, всю жизнь боровшийся с моноэнергизмом и монофелитством и пострадавший за свои православные убеждения, даже допускает, что святые, достигнув всецелого обожения, утратят свою собственно человеческую энергию и вместят в себя одну лишь Божественную энергию, которая как бы превозможет или затмит собой их человеческие черты:

Когда «образ взойдет к Первообразу»<sup>75</sup> и будет Ему полностью соответствовать, подобно тому как оттиск [соответствует] печати, и уже не будет иметь [склонности] и возможности двигаться куда-то еще, или, если сказать еще более

<sup>69</sup> В данном случае – человеческая душа.

<sup>70</sup> Amb. Ио. 7. 10.

<sup>71</sup> См.: Amb. Thom. 5. 272–284; Quaest. et dub. 1. 67 и др. Подробнее об этом см.: [Орлов, 2010, с. 151–153].

<sup>72</sup> См.: Amb. Ioan. 7. 22, 26; 20. 2, 7; 31. 9; 41. 5 и др.

<sup>73</sup> Amb. Ioan. 41. 2.

<sup>74</sup> См.: Amb. Ioan. 31. 7, 9; 36. 2; 42. 26, 29.

<sup>75</sup> Т.е. душа как образ Божий взойдет к Богу как своему Первообразу; см.: Greg. Naz. Orat. 28. 17.

ясно и истинно, не сможет более даже желать этого, поскольку он уже приобрел Божественное действие (τῆς θείας ἐλελιημμένης ἐνεργείας), а точнее, стал богом благодаря обожению (θεὸς τῇ θεώσει γεγενημένης), испытывая гораздо более сильное наслаждение от иступления (τῇ ἐκστάσει) из того, что естественно в нем существует и мыслится, по причине победившей его благодати Духа (διὰ τὴν ἐκνικήσασαν αὐτὴν χάριν τοῦ Πνεύματος), имея [в себе] одного лишь действующего Бога (μόνον ἔχουσαν ἐνεργοῦντα τὸν Θεὸν) [и] показывая<sup>76</sup>, что во всем есть лишь одно единственное действие Бога и достойных Бога (μίαν καὶ μόνην διὰ πάντων ἐνέργειαν τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν ἀξίων Θεοῦ), а точнее – одного лишь Бога (μόνου Θεοῦ), поскольку Он благолепно целиком взаимопроникает всех достойных (ὄλον ὄλοις τοῖς ἀξίοις ἀγαθοπρεπῶς περιχωρήσαντος)<sup>77</sup>.

Подведем итоги. Мы выяснили, что у Максима Исповедника путь духовного восхождения предполагает последовательное прохождение трех взаимосвязанных этапов: деятельного любомудрия, естественного созерцания и таинственного богословия. На первом этапе через аскетическое делание происходит очищение ума от страстей и дурных помыслов; на втором очищенный ум отвлекается от чувственного бытия и обращается к созерцанию бестелесных логосов сущего; наконец, на третьем этапе он возносится над логосами и даже над самим собой и в неведении вступает в мистическое соединение с Богом. Этот последний третий этап, обозначаемый Максимом Исповедником различными названиями («таинственное богословие», «богословское любомудрие», «богословское таинводство», «таинственное созерцание» и др.), предполагает опытное познание Бога и имеет два аспекта: катафатически-гностический и апофатическо-мистический. Первый связан с познанием Божественной Троицы как высшим видом познания, которое есть озарение ума, идущее непосредственно от Бога. Второй аспект связан с принципиальной непознаваемостью Бога по сущности и возможностью опытно соединиться с Ним лишь в совершенном неведении. Последнее предполагает опытное переживание человеком таких мистических состояний, как «сверхумное единение», «растворение» и «обожение». Мистическое «единение» рассматривается Максимом Исповедником как экстатическое состояние, в котором прекращается всякая мыслительная деятельность ума, достигшего Бога как своей конечной цели. В качестве необходимого условия такое единение предполагает полное «упрощение» и «унификацию» ума по подобию абсолютной простоты и единства Бога. Дальнейшим следствием такого мистического единения души и Бога у Максима Исповедника является представление о полном «растворении» души в Боге, которая целиком переходит в Бога, не теряя при этом саму себя так что в ней уже не остается ничего тварного, но все заменяет собой один Бог. В свою очередь, это означает достижение святыми всецелого «обожения» – состояния, в котором человек по благодати становится всем тем же, что и Бог, кроме тождества сущности. В этом состоянии во святых проявляется одна лишь Божественная энергия, и их человеческие черты целиком превосмогаются Божественными.

<sup>76</sup> αὐτὴν χάριν τοῦ Πνεύματος καὶ μόνον ἔχουσαν ἐνεργοῦντα τὸν Θεὸν δείξασαν. Мы относим причастия ἔχουσαν и δείξασαν к αὐτὴν («его», т. е. к образу Божию = душе). Если же относить их к слову χάριν («благодать»), тогда перевод будет таким: «(благодати), имеющей в себе... и показывающей».

<sup>77</sup> Amb. Ioan. 7. 12; ср. Ibid. 7. 25. Справедливости ради следует отметить, что впоследствии Максим Исповедник настаивал на сохранении различия между обоженными людьми и Богом не только по сущности, но и по воле (см.: Opusc. 1 // PG. 91, 25B–28A).

## Список сокращений

Григорий Богослов ( <i>Greg. Naz.</i> )	
Orat.	– Orationes
Григорий Палама ( <i>Greg. Palam.</i> )	
Contr. Acindyn.	– Antirretici contra Acindynem
Triad.	– Triades pro hesychastis
Евагрий ( <i>Evagr.</i> )	
De orat.	– De oratione
Ep. fidei	– Epistula fidei
Gnost.	– Gnosticus
Keph. Gnost.	– Kephalaia Gnostica
Pract.	– Liber practicus
Schol. Eccl.	– Scholia in Ecclesiasten
Schol. Prov.	– Scholia in Proverbia
Sent. ad monach.	– Sententiae ad monachos
Максим Исповедник ( <i>Maxim. Confess.</i> )	
Amb. Ioan.	– Ambigua ad Ioannem
Amb. Thom.	– Ambigua ad Thomam
Cap. carit.	– Capita de caritate
Cap. theol.	– Capita theologiae et oeconomiae
Exp. in Ps. LIX	– Expositio in Psalom LIX
Mystag.	– Mystagogia
Opusc.	– Opuscula theologica et polemica
Orat. dom.	– Orationis Dominicae expositio
Quaest. et dub.	– Quaestiones ed dubia
Quaest. Thal.	– Quaestiones ad Thalassium
Прокл ( <i>Procl.</i> )	
Theol. Platon.	– Theologia Platonica
Псевдо-Дионисий ( <i>Areop.</i> )	
CH.	– De coelesti hierarchia
DN.	– De Divinis nominibus
Ep.	– Epistulae
MT.	– De mystica theologia

## Список литературы

- Елифанович, 1996<sup>2</sup> – *Елифанович С.Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915. М.: Марстис, 1996<sup>2</sup>. 220 с.
- Каприев, 2011 – *Каприев Г.* Византийская философия. София: Изток-Запад, 2011. 478 с.
- Орлов, 2010 – *Орлов И.А.* Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Краснодар: Текст, 2010. 208 с.
- Петров, 2007 – *Петров В.В.* Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М.: ИФ РАН, 2007. 200 с.
- Фокин, 2007 – *Фокин А.Р.* Евагрий Понтийский // Православная Энциклопедия. М.: Церковно-науч. Центр «Православ. Энцикл.», 2007. Т. XVI. С. 557–581.
- Фокин, 2008 – *Фокин А.Р.* Евагрий Понтийский – основоположник восточно-христианской мистико-аскетической традиции // Мистицизм: теория и история / Отв. ред. Е.Г. Балагушкин и А.Р. Фокин. М.: ИФ РАН, 2008. С. 72–97.

- Фокин, 2016а – Фокин А.Р. Учение о логосах в метафизике и космологии прп. Максима Исповедника: опыт систематизации // Богослов. вестн. МДА. 2016. № 22–23. С. 101–129.
- Фокин, 2016б – Фокин А.Р. Максим Исповедник. Богословие // Православ. Энцикл. Т. 43. М., 2016. С. 68–76, 92–95.
- Юлаев, 2016 – Юлаев Феодор (иером.). Максим Исповедник. Аскетика // Православ. Энцикл. Т. 43. М., 2016. С. 87–90.
- Allen, Neil (eds.), 2015 – The Oxford Handbook of Maximus the Confessor / Ed. P. Allen, B. Neil. Oxford: Oxford University Press, 2015. XXVIII, 611 p.
- Balthasar, 1961 – *Balthasar H.U. von. Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner.* Freiburg i. B.: Herder, 1941; Einsiedeln: Johannes Verlag, 1961<sup>2</sup>. 373 S.
- Dalmais, 1953 – *Dalmais I.-H. La doctrine ascétique de S. Maxime le Confesseur, d'après le "Liber asceticus"* // Irénikon. 1953. Vol. 26. P. 17–39.
- Dalmais, 1980 – *Dalmais I.-H. Maxime le Confesseur* // Dictionnaire de spiritualité. T. X. P., 1980. P. 836–847.
- Garrigues, 1976 – *Garrigues J.-M. Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme.* P.: Beauchesne, 1976. 208 p.
- Karayiannis, 1993 – *Karayiannis V. Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu.* P.: Beauchesne, 1993. 488 p.
- Larchet, 1994 – *Larchet J.-C. Introduction* // *Saint Maxime le Confesseur: Ambigua / Avant-propos, trad., not. E. Ponsoye, comment. D. Staniloae.* P.: Les Editions de l'Ancre, 1994. P. 7–84.
- Larchet, 1996 – *Larchet J.-C. La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur.* P.: Cerf, 1996. 526 p.
- Larchet, 2003 – *Larchet J.-C. Saint Maxime le Confesseur (580-662).* P.: Cerf, 2003. 288 p.
- Sherwood, 1955a – *Sherwood P. The earlier Ambigua of St Maximus the Confessor and his refutation of origenism.* Roma: Herder, 1955. 235 p.
- Sherwood, 1955b – *Sherwood P. St Maximus the Confessor.* L., 1955. VIII, 284 p.
- Thunberg, 1965 – *Thunberg L. Microcosm and mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor.* Lund, 1965; Chicago: Open Court, 1995. 488 p.
- Viller, 1930 – *Viller M. Aux Sources de la spiritualité de S. Maxime: Les oeuvres d'Évagre le Pontique* // *Revue d'ascétique et de mystique.* 1930. Vol. 11. P. 156–184, 239–268, 331–336.
- Völker, 1965 – *Völker W. Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens.* Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1965. 506 S.

## Concepts of “union”, “absorbtion” and “deification” in the Mysticism of St. Maximus the Confessor

*Alexey R. Fokin*

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Goncharnaya Str. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: al-fokin@yandex.ru

In this article the author deals with the concepts of “union”, “absorbtion” and “deification” in the mysticism of St. Maximus the Confessor. It has been demonstrated that the way of spiritual ascent consists of three interrelated stages: “practical philosophy”, “natural contemplation”, and “mystical theology”. The last stage, denoted by Maximus by various names (such as “mystical theology”, “theological wisdom”, “theological mystagogy”, “mystical contemplation” etc.), means the knowledge of God by experience, which has both cataphatic-gnostic and apophatic-mystical aspects. The first is represented by the knowledge

of the Divine Trinity, or illumination of mind, which comes directly from God; the second one is based on the fundamental incomprehensibility of the substance of God. This involves the experience of mystical states of the “union above intellection”, “absorbtion”, and “deification”. The first signifies an ecstatic state of mind when all its mental activities cease, it undergoes “simplification” and reaches its union with God in complete ignorance. Its consequence is the concept of a complete “absorbtion” of the soul by God. Such a state is viewed as the complete “deification” of human being, when it becomes all that God is by grace, except identity in substance. In this state, saints completely loose their human features and obtain the energy of God alone.

**Keywords:** Christianity, Patristics, Mysticism, mystical Theology, Ecstasy, Deification, Maximus the Confessor, Evagrius of Pontius, Dionysius the Areopagite