

Библейско-богословская коллекция
Патрологическая серия
Современные богословские исследования

Доброцветов П.К.

**СВ. ПИСАНИЕ
КАК ПРЕДМЕТ
СОЗЕРЦАНИЯ
У ПРП. МАКСИМА
ИСПОВЕДНИКА**

Экзегетика и герменевтика Священного Писания.
Выпуск 1. Сергиев Посад, 2007. С. 62-75

© Доброцветов П.К., 2009



Аксион эстин
Санкт-Петербург
2009

СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ КАК ПРЕДМЕТ СОЗЕРЦАНИЯ У ПРП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

*Павел Кириллович ДОБРОЦВЕТОВ,
преподаватель МДА*

Данный доклад не дерзает дать полную и исчерпывающую картину отношения преп. Максима к Священному Писанию, видения Максимом Писания как явления целостного. Скорее можно попытаться сделать ряд характерных замечаний касающихся лишь некоторых частных аспектов.

Большая часть произведений преп. Максима — экзегетические по своему содержанию, кроме того, и все остальные произведения часто содержат толкования библейского текста. Поэтому можно смело сказать, что экзегетика для Максима это не просто толкование Писания, но способ выражения Максимом собственных мыслей и идей.

Тема данного сообщения относится скорее к богословским и мировоззренческим предпосылкам экзегезы Максима, целостному взгляду Максима на Писание, а также герменевтическим принципам толкования Писания.

Максим Исповедник — яркий наследник Александрийской традиции толкования Писания, для которой характерна иносказательность и многозначность в экзегезе. Принадлежность Максима к данной экзегетической традиции проявляется прежде всего в двух моментах:

1. многозначность. Максим иногда приводит до восьми возможных вариантов истолкования одного и того же фрагмента Писания, или библейского имени, или числа;
2. явная «асимметрия» во взаимоотношении смыслов Писания, переходящая иногда почти в пренебрежение к смыслу буквальному.

Метафизические и богословские основания мировоззрения преп. Максима, отразившиеся и в его принципах толкования Писания, состоят в ряде следующих важных моментов:

1. Апофатическое богословие, включая учение о трансцендентности и непостижимости для тварных существ Божественной Сущности.
2. Учение о Божественном Откровении через λόγοι — Божественные энергии и «воления» в тварном мире.
3. Божественное Откровение по Максиму совершается по образу Боговоплощения. Различается целый ряд «сфер» в которых происходит это Боговоплощение:
 - а) в мире Бог Слово воплощается в Своих λόγοι;
 - б) в человеке — в образе Божиим — в разуме (λόγος) или, точнее сказать, в уме (νοῦς);
 - в) в Св. Писании — в λόγοι-смыслах Писания;
 - д) наконец, во Христе Сам Логос воплощается, но уже не «энергично», как в предыдущих видах воплощения, а ипостасно.

Итак, по образу ипостасного Боговоплощения, имеющего в себе определенную двойственность (Божество и человечество во Христе), двойственна структура и в остальных сферах:

чувственное — умопостигаемое в мире;

тело — душа в человеке;

буква — дух в Писании.

Важным в системе Максима является понятие созерцания (θεωρία), главной характеристикой которого служит обращенность именно ко второй составляющей данных парных категорий — т.е. к умопостигаемому и духовному.

Если обратиться к предыстории этого понятия (θεωρία), то можно видеть, что оно весьма многозначно в патристической мысли и может означать: в широком смысле — размышление, исследование, интеллектуальное осмысление в противоположность практической жизни, теорию, науку, созерцание; в более узком и специальном имеет две основных сферы применения — онтологическую и экзегетическую (хотя, как мы увидим, у преп. Максима эти две сферы тесным образом связаны между собой). В области онтологии «феория» обращена как на тварный мир, так и на Бога. В последнем случае она является возвышенным состоянием молитвы, когда дух молящегося созерцает вещи Божественные¹ и в таком смысле получила широкое распространение в монашеской практике и аскетической письменности². В целом созерцание требует определенной подготовки. Для созерцания требуется чисто-

¹ Напр., «молитва есть беседа с Богом и созерцание бестелесного», по словам свт. Григория Нисского.

та сердца (Климент Александрийский, Св. Мефодий Патарский, Св. Григорий Нисский), очищение духа, отвлечение души от привязанности к чувственным вещам. Созерцанию должно предшествовать воспитание в догматах Церкви, созерцание открывает истину, сопровождается радостью и страхом Божиим, однако, может вести человека и к гордости. Через созерцание человек совершенствует добродетели, соединяется с Богом, приходит к обожению. Понятие созерцания часто выступает в паре с другим понятием — практики (πράξις) — добродетельное, которое в основном предшествует созерцанию, однако созерцание является более ценным, чем праксис.

В области экзегетики под созерцанием (θεωρία) принято понимать в Антиохийской школе духовный смысл Писания, который в отличие от «аллегории» александрийцев, характеризуется большей согласованностью с буквальным смыслом толкуемого текста. Чаще всего «феория» означала у антиохийцев христологическое содержание Библии, т. е. исполнение Ветхого Завета в Новом³.

Как можно видеть, преп. Максим Исповедник использует очень часто данный термин (θεωρία), и чаще всего как φυσική θεωρία, т. е. как «естественное созерцание» — созерцание творения в его умопостигаемых божественных основаниях — λόγοι. Естественное созерцание включено Максимом в качестве необходимого элемента в трехступенчатую схему духовной жизни и восхождения души к обожению (практическая философия — естественное созерцание — мистическое богословие: πρακτική φιλοσοφία — φυσική θεωρία — μυστική θεολογία)⁴. В конечном счете естественное созерцание есть познание Бога из Его творений. Но в отношении к Богу, к мистическим высотам богопознания Максим не склонен, в отличие от других авторов, применять понятие

² Напр., т. н. «сущностное созерцание» у Евагрия, при котором ум молящегося зрит Св. Троицу и обоживается. Через такое созерцание, по словам Климента Александрийского, человек становится «равноангельным».

³ Об этом более подробно см.: *Lampe G.W.H. A Patristic Greek Lexicon*. Oxford, 1961, p. 648-649.

⁴ Эта триада, позаимствованная Максимом еще у Евагрия Понтийского, легла в основу всех его антропологических, аскетических и сотериологических воззрений; к ней он особенно часто обращается в своих аллегорических истолкованиях библейского текста.

созерцания. В данном случае он применяет термин «богословие» (θεολογία). В области же собственно экзегетической, для обозначения духовного смысла Писания и способа восхождения к нему Максим использует термин «анагоге» (ἀναγωγή) и его производные. Поэтому объем понятия θεωρία у Максима значительно уже и специфичнее, чем у других авторов и ограничен, как правило, онтологической сферой. Впрочем, здесь есть важное исключение. Прп. Максим готов применить это понятие не только в отношении к тварному бытию, но и к Священному Писанию, однако применить не к содержанию духовного смысла Библии, но скорее к внутреннему структурному духовному устройению Писания. Данную разновидность «феории» Максим называет «созерцанием Писания» (γραφικὴ θεωρία). Таким образом, если за понятием «анагоге» у Максима закреплено функция скорее экзегетическая, то за понятием «феория» — герменевтическая.

Цель, которую Бог преследует в Писании — соединение с Логосом. Все это образует собой условно «вертикальную» перспективу аллегорезы: *Бог — Писание* в универсуме Максима. Но в рамках учения о всеобъемлющем Воплощении Логоса в мире, Писание в системе Максима находится во взаимоотнообразующих соответствиях и с другими его элементами, такими как космос, человек, Церковь. Эти взаимосоответствия, аллегорические и образные по своей сути, составляют «горизонтальную» перспективу аллегорезы у преп. Максима. Максим выстраивает такую образную связь Писания как минимум с космосом⁵ и с человеком⁶. Вообще, наблюдая как Максим старательно ставит все элементы универсума во взаимное соответствие, невольно можно прийти к выводу, что Максим старается в некотором смысле стереть грани, отделяющие эти столь различные по своему онтологическому статусу сферы. И унифицирующими моментами, сводящими их к такому единству, являются относимые к каждой из них Воплощение Логоса и λόγοι. С другой стороны, это образное соответствие и параллелизм, устанавливаемый Максимом, помещает каждый из этих элементов в совершенно иную, более широкую перспективу интерпретации, высвечивающую совершенно новые грани и дающую новое, более широкое понимание каждого из этих явлений вообще, и Писания в частности.

⁵ Amb. 10, Quaest. Ad Thal. 32.

⁶ Myst. 684 A.

Итак, Максим рассматривает Писание помимо набора его собственных смысловых признаков, еще и как мир, то есть космос, и как человека. Наше сообщение ограничится аналогией Писания и космоса. Эта образная, аллегорическая по своей сути аналогия между космосом и Писанием является амбивалентной по своей направленности, т.е. рассматривающей мир как Писание и Писание как мир.

В пассаже из Амв. 10 Максим подчеркивает глубокое соответствие космического и библейского порядков. Тварный космос являет собой по Максиму «книгу», чьи «буквы» и «слоги» суть частные аспекты мира (τὰ μερικὰ) и тел, составленных из различных качеств, и чьи «слова» суть более универсальные аспекты (τὰ καθολικώτερα) творения. Данная идея не есть нововведение Максима, о творении как о «книге» писал Евагрий, цитируя прп. Антония Великого (Practicus 92). Максим использует такие аналогии и в «Мистагогии» (2, 7), где он различным образом ставит в параллель Церковь, космос, человека и Писание, и в «Вопросоответах к Фаллассию» (32), где он соотносит πνεῦμα в Писании, λόγος в творении и νοῦς в человеке. Соответственно, закон Писания есть «словно иной космос» (ἄσπερ κόσμος ἄλλου), составленный из «неба, земли, и того, что посередине, т.е. из этической, естественной и теологической философии» (ibid). К этой трехчастной философии, как мы увидим позже, и сводится по сути вся столь пестрая, разнообразная и многовариантная тематика аллегорического истолкования у прп. Максима — истинный, духовный, смысл Библии. Итак, Писание во всей его полноте для Максима составляет целый мир, космос. Писание как космос характеризуется:

- множественностью его составляющих самого разнообразного статуса,
- их объединенностью в некоторое «единство мира», по принципу «единства в многообразии»⁷,
- их «космической» упорядоченностью и онтологической структурированностью, «благоустроенностью» (ἐνταξία),
- их общей, в целом двухуровневой структурой *чувственное — умопостигаемое*, коррелирующей с парой *буква — дух* Писания.

⁷ Blowers P. Anagogical Imagination: Maximus The Confessor and the legacy of origenian hermeneutics // Origeniana Quinta. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium. Papers of the 5th International Origen Congress, 1989. Leuven 1992, p. 648.

Для Максима Библия есть целый космос различных, часто неясных лиц, событий, времен, мест, имен, чисел, понятий. Христос присутствует здесь как и в физическом космосе, организуя его частные и универсальные элементы под объемлющим принципом или λόγος (γενικός λόγος) объединяет космический порядок (Quaestiones ad Thal. 2, Mystagogia 7), и у Писания есть также свой объединяющий λόγος (Amb. 37)⁸. «Писание само по себе есть «космос», истинный мир различных людей, имен, мест, времен (πράγματα), каждое из которых находит свой путь к единому всеобъемлющему «логосу-смыслу» целого»⁹.

Раскрытие «логосной» структуры Писания наиболее ярко выражено в пассаже из Ambigua 37, где Максим описывает как эти различные λόγοι Писания могут через поступенчатый порядок герменевтических способов (τρόποι) давать сознанию экзегета восхождение к их единству в общем всеобъемлющем λόγος-е — «смысле», сокрытом в Самом Логосе-Христе.

«Истинные знатоки таких таинств, и посвятившие себя созерцанию этих духовных смыслов (πνευματικοί λόγοι), содержащихся здесь, говорят, что общий «логос-смысл» созерцания Писания, который один, когда он распространяется, созерцается десятичным способом: по месту (τόπος), времени (χρόνος), роду (γένος), лицу (πρόσωπον), достоинству (ἀξία) или занятию (ἐπιτήδευμα); практической (πρακτική), естественной (φυσική) и теологической (θεολογική) философии; настоящем (ἐνεστώς) и будущем (μέλλον), или образе (τόπος) и истине (ἀλήθεια). Когда же «логос» сжимается, он переводит первые пять в другие три модуса; три в два, а два в один и дальше уже не сводимый ни к чему иному «логос». Другими словами, «логос-смысл» сжимает первые пять тропов времени, места, лица и достоинства в другие три практической, естественной и теологической философии. Эти три сводятся к двум следующим: настоящему и будущему. И эти последние два заключаются в совершенном, простом, и, как они говорят, невыразимом «логосе-смысле», объемлющем их все. В соответствии с его происхождением (κατὰ πρόβον), главная десятка модусов подлежит созерцанию в Писа-

⁸ *Blowers P.* The Analogy of Scripture and Cosmos in Maximus the Confessor // *Studia Patristica*. Vol. XXVII. Leuven, 1993, p. 146.

⁹ *Blowers P.* The Logology of Maximus the Confessor in His Criticism of Origenism // *Origeniana Quinta*. Leuven, 1992, p. 572.

нии, и как содержащий источник, та же десятка сжимается, в восходящем порядке (*ἀνατακτικῶς*), обратно вновь в монаду»¹⁰.

Очевидно, что нисходящий порядок *расширения*, существующий объективно, сложился в Воплощении Логоса в Писании, а восходящий порядок *сжатия* — путь, по которому может в своем толковании двигаться экзегет от сложности, чувственной воспринимаемости и разнообразия праурата библейского космоса к единству и простоте λόγοι в Самом Божественном Логосе — Втором Лице Троицы в акте мистического созерцания. Сами смыслы-λόγοι представляют собой в данном случае как бы «ступени» онтологии библейского текста и ступени богопознания, причем несущие не только гносеологическое, но и нравственное содержание. Сама же «онтология» текста не теряет своего бытийного статуса, т.е. не исчезает при восхождении и «сжатии», не «дематериализуется», но сохраняет вещи в присущем им дифференцированном модусе существования.

На «онтологический» характер этого пассажа Максима и созерцания (θεωρία), рассмотрения Максимом Писания в его внутреннем «метафизическом» устройении указывает пассаж из Ambigua 56, во многом аналогичный этому, но относящийся к внутреннему движению всякой тварной сущности, постигаемой в созерцании: «Но и сама так называемая простая сущность <...> всего сущего <...> движется принципом и способом расширения и сокращения. Ибо она движется от самого общего рода через менее общие к видам, <...> продвигаясь вплоть до самых частных видов, которыми определяется ее расширение, ограничивающее ее бытие снизу. И опять-таки, она сводится от частных видов через более общие, возвращаясь к самому общему роду, которым определяется ее расширение, устанавливающее ее бытие сверху». Итак, как можно видеть, Максим видит сходными метафизический порядок устройства тварного мира и внутренний порядок смыслов Писания, заключающийся в движении *расширения* — *сжатия*.

Очевидно, что преп. Максим является решительным сторонником аллегорической, иносказательной интерпретации Писания, являясь наследником и сторонником Александрийского направления в экзегетике. У Максима мы можем обнаружить своеобразную и целостную герменевтическую аналитику, хотя и рассеянную отрывочно по разным его произведениям. На своем

¹⁰ Amb. 1293 A - C.

низшем, грамматическом уровне, Писание сложено из букв, слогов и слов, составляющих текст Библии¹¹. Следующим уровнем, более сложным и богатым, состоящим из множества элементов, является уровень смысла буквального или исторического. «Библия есть целый космос различных, часто неясных лиц, событий, времен, мест, имен, чисел, понятий»¹², даже животных, растений, небесных тел и т. д., связанных между собой, тем не менее, в единый мир Библии, в «космос» Писания. Все это в целом составляет низший уровень смысла Писания, который Максим именуется по-разному: «буква» (το γράμμα), «тело» (το σῶμα), «явленное» (τα φαινόμενα), «история» (ἡ ἱστορία). Христианское Писание — Библия слагается из Ветхого и Нового Заветов как двух исторических и смысловых частей единого Откровения Писания. «История» заключает в себе при правильном ее толковании «образ» или «образы» (τύποι), как таинственно предызображаемые в различных символах в Ветхом Завете реальности новозаветные, то есть события Боговоплощения Христа, а также в целом во всей Библии — реальности эсхатологические — конца мира и Будущего Века — «истина» (ἡ ἀλήθεια). Это правильное толкование, а именно — аллегорическое, принципы которого мы рассмотрим, касаясь герменевтики Писания у Максима, и является тем путем, который ведет экзегета к следующим — более возвышенным уровням смысла Св. Писания — главному предмету экзегезы Максима. Толкование в этом смысле и составляет более половины объема всех произведений этого Отца Церкви.

Таким образом, в видении Максимом Писания обнаруживается дихотомический ряд категорий, построенных по принципу противоположности: *буква — дух, история — вечность, явленное — сокрытое, Ветхий Завет — Новый Завет, образ — истина*. Эти категории отражают общую двухуровневую структуру Пи-

¹¹ Этот уровень интересен Максиму не своей формальной грамматикой, но (вслед за Оригеном) — своими интерпретативными возможностями. Ориген полагал, что в Писании нет абсолютно ничего лишнего и случайного, но во всем, даже во всяком солецизме, во всякой тавтологии, во всякой черте и йоте Писания заложен глубочайший богооткровенный смысл. Очевидно, что Максим принимает эти оригеновские аксиомы, говоря, что «Бог воплощается через каждое слово Писания».

¹² *Blowers P. The Analogy of Scripture and Cosmos in Maximus the Confessor*, p. 146.

сания и даже могут быть в некотором роде взаимозаменяемыми понятиями, однако оттеняют и выделяют определенные аспекты и стороны этого единого отношения. «Буква — дух» пожалуй, главная пара категорий, отражающая согласно Максиму христианское понимание Писания. Намеченная уже в новозаветной письменности — в Посланиях ап. Павла, она стала одним из центральных, стержневых моментов в последующей патристической экзегетике, особенно в рамках ее Александрийской школы, наиболее — в трудах Оригена, под сильным влиянием которого и находился прп. Максим в своем толковании Писания. Эта пара категорий фактически является родовой для всех остальных, представленных выше, включая их в себя.

Буква включает в себе грамматический уровень Писания (о котором мы уже упомянули), *явленность*, как то, что доступно непосредственному восприятию, без обращения к скрытым смыслам, то есть *поверхностный смысл*; *историю*, т.е. ряд описанных в Библии событий, эпох, лиц, мест, стран, городов, и т.д. (*πράγματα*), *Ветхий Завет* как первую часть христианского Писания, заключающую в себе приуготовление к Новому Завету, *образ*, т.е., как Ветхий Завет в целом, так и его отдельные моменты истории и законодательства, изображающие собой будущую новозаветную и эсхатологическую истину. С одной стороны, буквальный смысл характеризуется атомизированностью, т.е. смысловой дифференцированностью и устойчивостью своих элементов (в результате чего они могут составлять связную канву исторического повествования), и однозначностью их понимания. С другой стороны, по Максиму буквальный смысл характеризуется, как и всякое чувственное бытие, своей неполнотой и ограниченностью. Таким образом, *буква* в целом включает в себе непосредственный — буквальный и исторический смысл Писания, хотя и многогранный, однако, определенно недостаточный в рамках аллегорической экзегетики (характеризующийся как «*преходящая явленность буквы*», «*отступающая буква*»¹³), и поэтому выступающий как *символ* или *аллегория* для реальностей и смыслов иных — более возвышенных и сокрытых. И только *аллегорическая интерпретация* позволяет рассматривать *букву* как символ и репрезентант чего-то иного — то есть *Духа*.

¹³ Myst. 684, A - C.

Дух заключает в себе в целом всю эту реальность, сокровенную по своему характеру, отвлекающуюся от истории, вечную (вследствие своей духовности), и поэтому могущую быть актуализированной и полезной в любую эпоху при иносказательном обращении к тексту («бытие которого непреходяще»), являющуюся истиной в своей полноте и потому отменяющей собой «образы», становящиеся ненужными при наличии истины в истории; эта истина прежде всего воплощена в *Новом Завете*, однако, полностью откроется только в эсхатологической перспективе¹⁴. Максим отчетливо проводит ценностное различие между буквой и духом в Писании. Писание для него ценно именно своим духовным смыслом, содержащим истину, благодаря которой оно вообще существует и называется Писанием¹⁵, то есть имеет духовную ценность.

Следует отметить, что этот духовный смысл Писания, хотя он отчасти и схематизирован и систематизирован, и имеет определенные методы доступа к себе, разработанные в научной герменевтике, с точки зрения Максима, открывается далеко не сразу и только по мере духовного очищения и усовершенствования в «практической философии».

В уже рассматривавшейся нами Amb. 37 Максим дает аналитику онтологической структуры смысла Писания, позволяющую экзегету в толковании восходить к более возвышенным уровням смысла Писания, сокрытым в λόγος, и таким образом — к Самому Божественному Логосу, объединяющему их в Себе, как Автору и Содержанию Писания. Преп. Максим предлагает схему из десяти категорий для прояснения духовного значения фактов Священного Писания (πράγματα): (1-5) место (τόπος), время (χρόνος), род (γένει), лицо (πρόσωπον) и достоинство или занятие (ἄξια, ἐπιτηδεύματα), (6-8) практическая, естественная и теологи-

¹⁴ Скорее всего, в «Мистагогии» (ibid) Максим, говоря об отступающих «образах» перед истиной, «теньях преходящего служения», отступающих перед «светом истины», и «отступающей букве» по мере преобладания духа, имел в виду в объективно-историческом плане торжество христианства с его иносказательным толкованием Писания и духовной свободой над иудаизмом с его законничеством, национализмом и буквальным толкованием Писания, а в субъективно-экзегетическом — увеличение в иносказательной интерпретации горизонта иносказательного, духовного, смысла.

¹⁵ Ibid.

ческая философия, (9) настоящее и будущее, (10) объединяющий «логос». «В действительной экзегетической практике — отмечает П. Блоуерс, — Максим редко и не очень систематично использует эту схему, хотя она указывает на его глубокое убеждение в принципе единства-во-множественности как характеристики библейского «космоса»¹⁶. К этим категориям Максим Исповедник добавляет и позаимствованную им через неоплатоников аристотелевскую триаду οὐσία — δύναμις — ἐνέργεια. Все это вместе взятое позволяет ему анализировать онтологию Писания, чтобы продемонстрировать возможный путь для экзегета в восхождении к Логосу.

Как пишет Максим в Амб. 37, «...этот «логос-смысл» Писания изображает все эти вещи (которые включены в пять первоначальных модусов) как состоящие из сущности (οὐσία), возможности (δύναμις) и действия (ἐνέργεια); и первыми определениями об этих вещах будут: движутся они или движимы, активны или пассивны, созерцают или созерцаются, говорят или о них говорится, учат или учатся, притягиваются или отталкиваются; и более просто и сжато, когда они становятся объектом практической, естественной и теологической философии, они сочетаются один с другим так, чтобы вводить нас в эти три вида философии. И наоборот, каждая из вещей, представленных многообразно в Писании, толкуется, с идеями о ней, собранными в созерцании, или похвально (ἐπαινετικῶς) или укоризненно (ψεκτικῶς), выявляя принципы (λόγοι) того, что должно делать и что не должно, принципы естественного и неестественного, умопостигаемого и не постигаемого умом. Так как двойствен способ (δίττος λόγος) для каждого слова (или принципа), в соответствии со способностями изучающего это в созерцании умным образом. В результате, через утверждение (θέσις) принципов и через отрицание (ἀφαίρησις) того, что не должно делать и неестественных и неумных фантазий, верные объемлют практическую, естественную и теологическую философию, или что то же самое, что любовь к Богу. И эти три формы философии впоследствии разделяются на настоящее и будущее, так как они объемлют как тень, так и истину, как образ, так и первообраз. Насколько это возможно, хотя и трансцендентным и возвышенным образом, для человека, в этом веке, стремясь к крайней мере добродетели, познания и мудрости, достичь позна-

¹⁶ *Blowers P. Anagogical Imagination...*, p. 648.

ния божественного, это познание достижимо все же через образ первообраза. Так как действительно образ есть вся истина, которую мы достигаем в настоящем времени, и образ есть тень высшего логоса. И видя, что Логос, творящий мир, и существует и проявляет Себя в мире в соответствии с соотношением настоящего и будущего, Он понимается как образ и истина, а поскольку Он превосходит настоящее и будущее, он понимается как превосходящий образ и истину, не содержа в Себе ничего, что могло бы рассматриваться как противоположности. Ибо у истины есть только одна противоположность — ложь. И затем Логос собирает все вещи в Себе, будучи и человеком и Богом, и действительно будучи и превыше и человечества и Божества»¹⁷.

Здесь, в этом важном фрагменте, изложена едва ли не вся экзегетическая стратегия преп. Максима, опирающаяся на прочное онтологическое основание, укорененное в λόγος. «В этом панорамном видении, Максим показал как общий «логос» (и так же Сам Логос-Христос) содержит вместе и субъективное и объективное, частное и общее, прошлое и будущее, тень и истину, множественность и единство в «логическом» отношении, которое одновременно несводимо друг к другу (насколько это доступно человеческому познанию) и динамично, насколько их отношения утверждаются личным Логосом»¹⁸. Онтологию Писания по Максиму можно представить в виде пирамиды сужающейся вверх. В подножии пирамиды находятся все объекты (лица, события, предметы и т.д.), составляющие буквальный смысл текста (πράγματα). Они, как и всякий предмет материального мира в рамках аристотелевской физики, анализируются с помощью триады категорий οὐσία — δύναμις — ἐνέργεια и пяти вышеприведенных модусов, в отвлеченном от этических оценок аспекте, очевидно, исходя из тех сведений, которые содержатся о них в Писании или с привлечением еще каких-либо возможных источников (возможно по аналогии по принципу здравого смысла). После «всеобъемлющего сбора» максимального количества нужных сведений о рассматриваемых πράγματα в контексте приведенных категорий и соответствующего осмысления, рассмотрение покидает уровень однозначно-буквального смысла и на новом уровне эти πράγματα становятся объектом трех вышеупомянутых видов философии — практической, естественной и теологической, и истолковыва-

¹⁷ Amb. 37, 1296 A - D.

¹⁸ Blowers P. *The Logology of Maximus the Confessor...*, p. 573.

ются с точки зрения задач стоящих перед каждым из этих трех видов. К тому же каждое из этих прѳуцата может быть истолковано как «похвально», так и «укоризненно». Поэтому здесь получается не менее шести возможных вариантов истолкования. Причем именно на этом уровне появляется нравственно-религиозная оценка¹⁹, а также и собственно само иносказательное истолкование.

Эти варианты истолкования указывают в сфере *практической философии* на должные и недолжные образцы поведения как на нравственные уроки; в сфере *естественной философии* определяют статус прѳуца как относящегося как естественного или противоестественного (что также имеет немаловажное значение в сфере нравственно-аскетической); в сфере *теологической философии* определяют статус как мыслимого или не мыслимого, т. е. того, что открыто для постижения из вещей божественных, умопостигаемых, а что нет. Затем, полученные интерпретации созерцаются на новом уровне рассмотрения в модусах ставшего традиционным для христианской традиции типологического истолкования. Здесь прѳуцата расцениваются с точки зрения своего возможного статуса в качестве символов или образов²⁰ (τύποι), имеющих чаще всего христологическое или эсхатологическое значение, долженствующее быть раскрытым в Новом Завете или эсхатологической перспективе конца мира. «Образ» или «тень» с точки зрения Максима двойственны по своей сути, ибо с одной стороны они только *изображают* собой грядущую «истину» (ἀλήθεια) в «прошлом», а сама истина явившись, отменяет их, и в модусе будущего они уже не есть истина и оказываются в некотором роде ей даже противоположны²¹, а с другой стороны, сами эти образы не что иное как Тот же Логос, воплощающийся в Писании и в истории, Логос, объемлющий Собой и образы и истину, то есть и прошлое и будущее. На вершине этой пирамиды находится «родовой» λόγος, укорененный в Самом Божественном Логосе, и соединяющий в себе все остальные λόγοι Писания, а их, в свою

¹⁹ «Воплощенный в каждом слове Писания, живой Логос просвещает их глубинное значение, не только в отношении их духовного смысла, но и этического учения, то есть в отношении λόγοι божественных заповедей» (Thunberg L. Man and the Cosmos. NY, 1985, p. 76).

²⁰ Преимущественно ветхозаветного раздела Писания.

²¹ Например, Максим говорит о «тнях преходящего служения», имея в виду ветхозаветное богочитание, с христианской точки зрения проображавшее собой в ветхозаветную эпоху новозаветные события.

очередь, с Логосом. Содержание истины — Воплощение Логоса, в котором Он неслитно соединил божественную и человеческую природы, по Своей Сущности оставаясь трансцендентным всякому тварному понятию как о человечестве, так и о Божестве, все, однако соединяя и содержа в Своем запредельном и премысленном единстве.

Итак, как мы могли видеть, важное в системе Максима Исповедника понятие созерцания (*θεωρία*), применяемое в основном в онтологии и выступающее здесь как *φυσική θεωρία*, т.е. естественное созерцание, имеющее своим предметом *λόγοι* — смыслы творения, используется Максимом также и в экзегетической сфере — по отношению к Писанию в качестве *γραφική θεωρία*. В этом наблюдается явный перенос онтологической методологии на Писание. Максим начинает рассматривать Писание как мир, космос, и анализировать его с точки зрения онтологии. Это дает Максиму ряд моментов:

1. в Писании обнаруживается схожая как и в мире структура состоящая из *λόγοι*, действующая по принципу расширения — сжатия;
2. как и мир Писание оказывается укорененным в Божественном Логосе — Боге-Слове;
3. данный взаимный перенос онтологии на Писание позволяет Максиму выявить подчеркнуто фундаментально-бытийный статус Писания не просто как книги, содержащей в себе информацию о Боге и спасении, но как устойчивого, разнопланового и живого мира, причастного Богу;
4. кроме того, это позволяет Максиму дать прочное, онтологическое обоснование многозначной интерпретации Писания, не просто как некоего результата индивидуального произвола и фантазии экзегета-аллегориста, но как основанной на прочной метафизической структуре из *λόγοι*, раскрытой Максимом в его герменевтической аналитике категорий;
5. в свою очередь, переносом экзегетической методологии на тварный космос, и рассмотрением его в качестве «книги», Максим подчеркивает разумное устройство космоса и сокрытую в нем идеальную структуру из *λόγοι*, подлежащую прочтению и пониманию на манер книги для святых, обладающих этим духовным даром чтения «книги мира»;
6. эта основа из *λόγοι-смыслов* как космоса, так и Писания позволяет Максиму приравнивать их между собой как два равноценных способа Богооткровения и Богопознания на пути к обожению.



**Издательство православной
богословской литературы
“АКСИОН ЭСТИН”
(Санкт-Петербург)**

Книги издательства “Аксион эстин” — это православные исследования, удачно сочетающие высокий научно-академический уровень и доступную форму изложения. Они будут интересны и полезны преподавателям и студентам богословских и гуманитарных ВУЗов, православных духовных академий и семинарий, всем верующим, желающим лучше понять христианское вероучение.

Посетите наш сайт в интернете по адресу:

www.axion.org.ru

На сайте:

- подробная информация о новоизданных книгах;
- возможность бесплатной загрузки большого количества электронных книг по богословию, библеистике, патрологии, которые легко читать на компьютере или распечатать на принтере;
- возможность заказать книги для доставки по почте (в том числе и электронные книги, которые высылаются на компакт-дисках).

Ваши вопросы и пожелания направляйте, пожалуйста, по электронной почте: info@axion.org.ru