

**«УМ ХРИСТОВ»:
МИСТИЧЕСКОЕ ПОЗНАНИЕ У АП.ПАВЛА
И В «ГНОСТИЧЕСКИХ СОТНИЦАХ»
ПРЕП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА**

«Тогда открыл им ум к уразумению Писаний» (Лк 24, 45)

I

Наши Библейские чтения, посвященные памяти великого труженика на ниве Господней о.Александра Меня, озаглавлены «Слово Божие и слово человеческое». Тема эта необъятна, и мы приступаем к ней вслед за великим множеством наших предшественников, и самым близким из них по времени, самым дорогим по сердцу был незабываемый о.Александр. У него была какая-та глубинная интуиция Слова Божия, созревающего в истории к своему Воплощению. Кажется, что он слышал это Слово, шедшее к нам через различные религии, нравственные кодексы, философии, частичные откровения. В каждом из них он умел найти что-то подлинное в той степени, в какой они могли откликаться Слову или отражать Его собой, возвещать о Нем до той поры, пока Оно само не заговорит человеческими устами, языком Иисуса из Назарета. Такой подход, верный духу древних Отцов и прежде всего св. Иустина Философа, несет в себе огромный, как мы бы сказали сегодня, «эвристический потенциал», приложимый далеко не только к истории религий.

Труд о.Александра был пронизан тем, что можно было бы назвать «пафосом соизмеримости и причастности», соизмеримости Слова с несовершенными человеческими словами, причастности Его ко всему, что носит семена Истины, отмечено следами Добра, пронизано Красотой нездешнего. Но возможен и оправдан по-своему «пафос дистанции»; его мы встречаем в радикальном протестантизме, и в частности у Карла Барта, одна из книг которого так и озаглавлена «Слово Божие и слово человеческое». Согласно такому видению, Слово есть кризис человеческих слов, оно судит их, и суд наиболее суровый и жесткий творится как раз над религиозными притязаниями человечества, т.е. над попытками «пробиться» к Богу или даже «овладеть Им» своими силами, доктринами, эмоциями, мистическими переживаниями, обрядами, посвящениями и т.п., помимо прямого откровения Слова во Иисусе Христе. Такой подход, достаточно далекий от православного, может служить своего рода коррективом к нему, ибо любые слова человеческие, как бы ни были они глубоки, притягательны, освящены древностью, всегда должны стоять перед судом единственного Слова. А иначе они рискуют стать ценностью в себе, создающей свой самодовлеющий замкнутый мир, выдавая себя за божественный. Поразительным свидетельством такого неизжитого конфликта между радостной легкостью носимого в сердце живого Христа и довлеющей тяжестью упертой в самое себя религиозности, стали недавно опубликованные «Дневники» о.Александра Шмемана.

Однако суд не всегда осуждает, он и оправдывает. И вот такое оправдание слов человеческих, человеческого дерзания, поиска, памятования в Духе Святом мы вправе называть

Преданием. Сегодняшний мой доклад будет посвящен одной из частиц такого освященного Предания, обращенного именно к пониманию Слова Божия. Не того Слова, которое произносится, проповедуется или исследуется, но того, которое мыслится. Иначе говоря, Слова-мысли. На первых Библейских Чтениях мне довелось выступать с размышлением на тему «Разум и Писание». И вот теперь я хотел бы продолжить ту же тему, обратившись к одному из святоотеческих толкований новозаветного понимания разума.

В Библии есть слова, которые притягивают нас к себе каким-то бездонным, постоянно раскрывающимся и притягивающим к себе смыслом, лишь отчасти доступным точному филологическому анализу. Впрочем, признаюсь сразу же: такого рода анализ - не моя область. Не знаю, можем ли мы перевести греческое «*nous*» иначе как «ум» или «разум». В английских и испанских переводах Нового Завета «*nous*» - это «ум», в итальянских и французских – скорее мысль. В имеющемся у меня хорватском издании «*nous*» переведен как Дух. Стало быть, в этом слове скрыто некое пространство свободы, в которое мы и попытаемся заглянуть.

Итак, речь пойдет о разуме, вмещающем в себя Слово, а, значит, и о проблеме познания? Запомним, в Писании нет проблем, но есть откровение, которое может быть постигнуто всем нашим мыслящим и верующим существом, хотя усвоение его всегда по-своему проблематично. «Мои мысли – не ваши мысли, ни ваши пути - пути Мои, говорит Господь» в последней части Книги Исайи (55,8), а апостол Павел, обращаясь к той же книге, спрашивает: «Кто познал ум Господень? Или кто был советником Ему?» (Ис.40,13; Рим.11,34). Стало быть, не то, что

единосущие, но и «подобосущее» здесь невозможно? Однако с Воплощением все немислимые расстояния стали странно короткими. Ибо Слово стало плотью не только в человеческом теле, но - не утратив своей божественной природы - также и в мысли. Т.е. сделало божественным ум, оставив его всецело человеческим. И к такому уму, благодаря вочеловечению Слова, человек может приобщиться. О таком благодатном причастии мысли Немислимому свидетельствует тот же Павел в Первом Послании к Коринфянам: «Ибо кто познал ум Господень, чтобы мог судить его? А мы имеем ум Христов» (2,16).

II

Среди тех, кто взялся за разгадку этого ума *Христового*, прежде всего следует назвать преп. Максима Исповедника. «Гений синтеза», как назвал его Гарнак, «образец мышления для новой эпохи», по словам современного ученого В.Фелькера¹, он проложил мост между первыми пятью веками патристики и богословским развитием последующего времени. В мышлении Максима предельная верность его предшественникам сочетается с не менее безусловной оригинальностью творческого духа. Среди многих его работ так называемые «Гностические сотницы», по мнению такого богослова как Ханс Урс фон Бальтазар, остаются «самым значительным из того, чем мы обладаем в наследии Исповедника»². Но, возможно, также и самым трудным, как отмечал уже св.патриарх Фотий.

¹ Cfr. W.Völker, *Maximus Confessore al Meister der geistlichen Leben*, Wiesbaden 1965. In Massimo Confessore, *Il Dio-uomo*, a cura di Aldo Ceresa-Castaldo, Jaca Book, Milano, 1980, p. 15-16.

² Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Welbild Maximus' des Bekenner*, Zweite Auflage, Einsiedeln, p. 482;

Что представляют собой «Сотницы»? Мозаику разрозненных сентенций, удивительных по богатству красок, оттенков, отточенных мыслью, но при этом обладающих четко угадываемой структурой? Дерево с двумя сотнями ветвей, покрытых листвой, чьи корни, дающие жизнь всему, остаются скрытыми? Афористическая их форма, конечно, не изобретена Максимом, скорее всего он заимствовал ее у своего учителя Евагрия. Однако максимовский стиль обладает лишь внешним сходством с аналогичными работами его предшественников; ни у Евагрия, ни у кого-либо мы не найдем столь неожиданного и смелого смешения жанров. Действительно в «Гностических сотницах» или «Главах о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия», как они озаглавлены в недавнем русском издании, на которое здесь мы и будем ссылаться³, богословие не отделяется от любви к мудрости, гносеологический трактат - от поэзии мысли, понятийный аппарат - от иносказаний, умозрение - от созерцания.

Эта оригинальность литературного жанра сопряжена прежде всего с экзистенциальным характером всего творчества преп. Максима: речь идет не только о христологической доктрине в конкретном и узком смысле, но, если попытаться найти слова - о «пребывании» молитвенной мысли перед лицом открывающейся тайной Бога Живого. Тайна живет в человеческом существе, и мы призваны быть не только свидетелями этого «здесь-пребывания», но также войти в него как гости и разделить с ним духовное пространство исследующей или созерцающей ее мысли.

Но из экзистенциальной плотности смысла рождается также и трудность самого текста: в нем нет ничего от трактата, по

³ *Творения преподобного Максима Исповедника*, Изд. Мартис, 1993, Книга I, пер. А.И.Сидорова, стр. 215-256.

которому автор шаг за шагом ведет своего читателя, как и нет в нем какого-то секретного шифра, который нужно разгадать, чтобы реконструировать ведущую идею, скорее это путь прозрений и интуиций, основанных на опыте, который читатель должен в той или иной мере повторить вслед за Максимом, став учеником в его школе веры. Путь един и вместе с тем он всякий раз повторяется почти во всех двухстах тропинках, ведущих к одному: жизни в Слове Божиим, погружением ума в Него. Преп. Максим называет Слово «росой, водой, источником и рекой» (II, 67), т.е. прибегая к четырем библейским образам влаги, погрузившись в которую должен креститься наш ум. Так человек открывает Слово как «Путь, и Дверь, и Ключ, и Царство» (II, 69); они сокрыты в человеческом сердце и оживают в разуме, как бы отдающем им мышление как свою «плоть». «Ибо наш ум, - говорит Максим, - при первом соприкосновении [со Словом], соприкасается не со Словом нагим, но со Словом воплощенным, то есть с пестротой речений - сущим по естеству Словом, но плотью по внешнему виду... Ведь Слово становится плотью через каждое из начертанных речений» (II, 60).

Слово таким образом обретает «тело» в нас, становится плотью нашей мысли, наших «речений». Как же происходит это рождение или «оплотнение» мысли?

В 83 главке «Сотниц» читаем:

«Ум Христов, который воспринимают святые по глаголу: *Мы имеем ум Христов* (νοῦν Χριστοῦ - 1 Кор.2,16), не рождается в нас вследствие силы мышления; [не является] он и составной частью нашего ума и не перемещается сущностным и ипостасным образом в наш ум, но [ум Христов рождается] как сила, своим качеством делающая ясным наш ум и сообщающая

ему действие, направленное на нее. Ибо обладать умом Христовым, как я это понимаю, значит [постоянно] мыслить по Господу и всегда мыслить Его».

“*Nos autem sensum Christi habemus*”, в переводе той же строки Послания к Коринфянам согласно Вульгате. Здесь, как иногда бывает у ап. Павла, Христос словно на мгновение «вселяется» в него. Происходит немислимое отождествление его образа мысли и чувствования со Христом, к чему он призывает и других : «да даст вам... верою вселиться Христу в сердца ваши, чтобы вы, укорененные и утвержденные в любви, могли постигнуть... и уразуметь превосходящую разумение любовь Христову, дабы вам исполниться всей полнотою Божиею (Еф.3, 16-20). «Полнота Божия» означает здесь «единосущность» человека и вошедшего в него Христа, явленного, внедренного Духом Святым, открывающую в верующем разуме троичную тайну Божию. Тайна остается непроницаемой для человеческого ума, но, благодаря вере, она делает его участником того познания Отца, которым обладал Христос.

Это откровение троичной тайны, экзистенциально воспринятой человеческим разумом, данное апостолу языков, органически «прививается» к мышлению Максима Исповедника, чье апофатическое богословие опирается на школу Дионисия Ареопагита, но также на экзегезу Филона Александрийского и Оригена. Из этого наследия преп.Максим создает совершенно оригинальный, свой органический синтез. Осмысление им *ума Христового* в перспективе тринитарного видения ап. Павла означает пребывание Духа Святого как «Дарователя мудрости и ведения» (II, 63) и вместе с тем откровение Отца, Который

«естественным и неделимым образом присутствует во всем Слове» (II, 71).

Ум Христов не настигает человека откуда-то извне, лишая его естественных интеллектуальных способностей, но как бы освещает собой силу нашего мышления. Сила же мысли в понимании Максима находится в ее «логосе», т.е. в идее или начале всякой вещи и всякого существа. Логос составляет духовную природу всякой твари или, по словам епископа Василия Осборна, его «внутреннюю структуру». Однако, как мы знаем, подобное познается подобным, и тот, кто носит в себе образ Логоса, может стать и причастным самому «архетипу», т.е. Второму Лицу Пресвятой Троицы. Речь не идет здесь о какой-либо аналогии между Божиим и человеческим, но о сущностном парадоксе богопознания, которое совершается в *уме Христовом*: таким *умом* мы осмысливаем то, что осмысленно быть не может, прикасаемся к тому, к чему нельзя прикоснуться ни чувствами, ни разумом.

«Всякое мышление свойственно [существам] мыслящим и мыслимым, - говорит преп. Максим. - Бог же не принадлежит ни к первым, ни ко вторым, ибо превосходит их» (II, 2). Но поскольку ум наш, когда мыслит о Боге, подчиняет Его законам мышления, делает Его «объектом мысли», то тем самым и «умаляет» Его тем, что вводит Бога в круг тварных вещей, полагая пределы Его сущности. Бог ни в коем случае не может быть объектом, внешним для мысли, но ум человеческий способен прикоснуться к Нему, жить в Нем, познавая Его лишь апофатически, в непостижимом. В этом случае тварный «логос» ума соучаствует в божественном Логосе. Сущность

божественного - за пределами нашего познания, однако присутствие Божие дает узреть себя, когда Дух Святой изнутри освещает наш разум. *Ум Христов* означает разум, причастный Духу, озаряющему его в вере. Иными словами, наше мышление с присущим ему логосом в силу веры соучаствует в Слове Божиим и в самой Троице, как и во всем творении, осемененном тварными логосами. Ибо

«вера есть истинное ведение, обладающее недоказуемыми началами [logoi], поскольку она есть ипостась вещей, превышающих ум и разум» (I, 9).

Тем самым вера обладает ведением сущности тех вещей, которые являют себя в ней. Она есть орган познания сущего, в котором «логосы» или «недоказуемые начала» дают нам узреть «вещей обличение невидимых». Автор сих строк относится скорее к сторонникам родного языка, как в молитве, так и в текстах Писания, но в данном случае славянский перевод кажется «озаряющим», гениальным по сравнению с разочаровывающим русским. «Вещей обличение невидимых» не совсем то, нежели просто «уверенность в них» (не говоря уже почти о тавтологии уверенности и веры), речь идет здесь именно о наделении ликом, об угадывании их внутреннего, затаенного лица, обладающего своим зрением, выражением, окликом. И этот лик обращен к нам, окликает нас. И здесь вспоминаются любимые мной строки Марины Цветаевой:

«Что нужно кусту от меня?...
А нужно! иначе б не шел
Мне в очи, и в мысли, и в уши,
Не нужно б – тогда бы не цвел
Мне прямо в разверстую душу...

III

Но существует и более строгое определение: вера как познание вещей, «превышающих ум и разум», на которые мы уповаем; греческое слово - *ipostasis* - которое употребляет преп.Максим, то же, что и у ап. Павла. Вера, которая дается как дар, исходит из той же божественной полноты, к которой может быть причастен и человек («Он дарует благочестивым людям исповедание и веру в то, что Он подлинно есть» - 1,9). Способность к вере, дар веры и ипостась веры, согласно логике Максима едины, и сущностный образ этого единства есть именно *ум Христов*. В таком уме все вещи в их логосах отражают друг друга, и поскольку сам Христос присутствует в этом уме в своей ипостатической реальности, ум Его в нас подводит вплотную к тайне Воплощения.

“Таинство Воплощения Слова - говорит Максим, - содержит [в себе] смысл всех загадок и образов Писания, а также знание являемых и постигаемых умом тварей» (I, 66).

Это «космическое» видение таинства Воплощения, которое согласно Бальтазару, вводит нас в святилище мысли Исповедника⁴, служит ключом к практике его мистического познания. Оно по-своему раскрывается во всяком его образе и прежде всего в «Солнце правды», которое Максим заимствует у пророка Малахии (4,2). Ибо в воплощенном Слове непроницаемая сущность соединяется с «ипостасью» света. Свет как бы скрывается, уходит из поля зрения и в то же время открывается нам, позволяя увидеть то, что видимо быть не может и вместе с тем реальной всякой зримой реальности. Свет таинства проясняется в *уме Христовом*, как и во множестве других

⁴ Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, p. 628.

образов Слова у Максима. Доступ к этому уму возможен для двух типов познания : один восходит к Псевдо-Дионисию Ареопагиту и настаивает на абсолютной недоступности Бога человеческому духу, другой, следуя традиции Евагрия, путем отказа от каких бы то ни было образов и форм поднимается непосредственно к восприятию света Бога-Троицы. Но, как замечает Бальтазар⁵, оба видения проистекают из неделимого видения «таинства Воплощения». В духовной жизни это видение развивается благодаря практике аскетизма.

Эта практика служит для очищения или скорее освобождения тайны, сокрытой и одновременно воплощенной в заложенной в нас «субстанции» упования, в «ипостаси» нашей надежды. Освобождение тайны означает поиск прозрачности в темноте эмпирического нашего существования, ее «ограничение» в образах и понятиях. Две сотни «гностических глав» предлагают нам богатство символов или ликов, рождающихся на пути человека к таинству *ума Христа*, чья тайна под пером Максима Исповедника облекается библейской поэзией иносказаний.

Аскетическая практика, согласно греческим Отцам, означает возвращение к самому себе, к собственной своей природе, сотворенной Богом, путем очищения сердца и отказа от «противоестественных движений раздражительности и похоти» (I,16). Человек обрабатывает себя как драгоценный камень, освобождая внутреннюю свою красоту, которая озаряет его, и «озаренный удаляется сочетаться [небесным] браком с Женихом-Словом в сокровищнице тайн» (I,16).

Путь к этой сокровищнице, согласно «Гностическим главам», имеет два уровня. Первый уровень приобретается молчанием (т.е. субботой души) и обрезанием души (т.е. жатвой

⁵ Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, p. 504.

духовной). Все эти образы имеют то же значение первоначальной стадии борьбы со страстями и «нападением невидимых врагов». Поэтому аскетический труд (который Максим объясняет вслед за своими великими предшественниками и прежде всего Евагрием) всегда предваряет плоды познания Духа.

Суббота в его в мысли имеет множество значений или скорее заданий, которые надлежит исполнить душе. Одно из них - осуществление добрых дел, другое - исполнение премудрости, которая рождается из деятельной жизни в милосердии, третье - познание логосов вещей, четвертое - «бесстрастие разумной души, совершенно вытравившей, благодаря [духовному] деланию, клейма греха» (1,37).

Но, достигнув субботы, душа следует дальше и входит в «субботу суббот» в «обрезание обрезаний», в «жатву жатв», т.е. в «постижение Бога, доступное далеко не всем, возникающее неведомым образом в уме после таинственного созерцания умопостигаемых [существ]» (1,43).

Постижение Бога в Его непостижимости дает заглянуть в премудрость Его, открывающуюся в сущем, а затем в самой Его непроницаемой сущности. Эта сущность может быть обретена, но не раскрыта, ею можно жить, но нельзя обладать, она может открыть себя, но не дает застигнуть себя человеческому разуму. «Ибо когда Бог вручает нам, без всяких усилий [с нашей стороны], - говорит Максим, - и паче чаяния, мудрые умозрения Своей Премудрости, мы считаем, что внезапно обрели духовное сокровище. Ведь подлинный подвижник есть духовный земледелец, который пересаживает, словно дикое дерево, чувственное созерцание зримых [вещей] в область духовного и

обретает тем самым сокровище - откровение Премудрости, по благодати [Божией] проявляющейся во [всем] сущем» (I,17).

«Откровение Премудрости» - это и есть обретение в себе ума *Христов* (ума, напомним, который охватывает собой все сущее в свете единого Логоса). Этот ум, пребывающий в его мистической безмолвной субботе, становится моделью космоса, в котором соединяются «начала» всех вещей. «Божия Суббота, – говорит Максим, - есть окончательное возвращение к Богу всех тварей» (I,47). И чуть ниже приводит слова Книги Бытия: «И виде Бог вся, елика сотвори: и се добра зело» (Быт 1,31) (I,57).

Путь «Сотниц» ведет нас к открытию несказанной красоты, для которой никогда нельзя найти достойных слов или образов. Она лишь «сквозит и тайно светит» через них. *Ум Христов* - одно из ее наименований. Оно означает соучастие мысли в откровении Слова или познавательное причастие (по словам Льва Карсавина), которое дается человеку как дар Духа Святого, озаряющего всякую вещь в нашем разуме. Разум пребывает в общении с тайной Христовой, живущей во всем, что было Словом сотворено. Искусство мистического познания означает восприятие этого дара, позволяющего воспринимать все вещи тем «умом», который заложен во всех вещах.

IV

Перечитывая «Гностические сотницы», «Сотницы о любви» и другие работы преп. Максима, начинаешь понимать, каким должно быть призвание христианской философии, в свернутом, но предельно плотном виде существующей уже у ап. Павла. Речь не идет лишь об обучении «здравому учению», но о

познании, откристаллизовавшемся в духовной жизни, о мышлении, озаренном Духом. Путь такого познания остался, в общем, непройденным. Но в «Сотницах» можно найти в зародышевом виде те интеллектуальные интуиции, которые, оторвавшись от глубинного своего истока, станут затем «великими идеями» европейской философии. Так в образе «обнаженной и лишенной одежд мысли» (I, 84), воспринимающей Бога, можно легко угадать знаменитую «эпохэ» или феноменологическую редукцию Гуссерля. Или в идее Бога, заключающего в себе «всю совокупность подлинного бытия, которое в то же время превосходит всякое бытие (1,6), недоступное для мысли, но открытое познанию, можно различить будущее различие между «бытием» и «сущим» у Хайдеггера. Разве в философии религии Гегеля нельзя услышать искаженного эха максимовского образа Бога как чистого Мышления? («Сам Бог, Целый и Единственный есть по сущности Мышление, а по мышлению Он Целый и Единственный, есть Сущность» - I.82). Или различие двух типов познания не имеет стольких аналогий в европейской мысли? Или в видении Премудрости, пребывающей в сущем, разве не виден корень будущей русской софиологии? А духовное сопоставление человека с собственной его мыслью не выродилось ли на заре современной рационализма в метафизическое одиночество «Cogito ergo sum»?

Есть, разумеется, радикальная разница между созданием собственного универсума, исходя из чистого разума, и открытием тайны Слова вне и внутри нас. Мышление преп. Максима не направлено на то, чтобы развить некую замкнутую и автономную систему, отмеченную интеллектуальной взаимосвязанностью всех его частей. Оно пребывает в постоянном общении с

питающим ее источником. Такое мышление стремится к абсолютной прозрачности, когда оно приобщается Премудрости, несущей в себе логосы всего сущего. Так человеческому уму удается «выйти из самого себя», и из суеты мыслей войти в безмолвие, предваряющее общение с «полнотой Божества», обитающей во Христе телесно (см. Кол. 2,9), «телесно» - в том числе и в разуме.

«Научившийся, наподобие патриархов, - говорит Максим, - откапывать в себе через [духовное] делание и созерцание колодези ведения обретает внутри [них] Христа – Источника Жизни. Премудрость призывает нас пить из него: *Пий воды от своих сосудов, и от твоих кладенцев источника* (Притч. 5, 15). – исполняющие это обретут сокровища Ее, сущие внутри нас» (II,40).

В русской философии есть понятие *внутреннего, целостного или живого знания*, в идее которого скорее слышится ностальгия об утраченном идеале, нежели подлинное соприкосновение с Премудростью. Именно в мышлении преп. Максима такое познание целиком явило себя, причем не только в гениальности творческого разума, но и в его восприятии гармонии всего человеческого существа как храма Божия. Деятельность разума здесь подобна литургическому служению, или скорее дару, который приносится к алтарю. Целостное познание может родиться только в человеке, пронизанном присутствием Божиим, в котором тело и разум становятся музыкальными орудьями, передающими изначальную, «райскую» гармонию мира. Слово человеческое служит здесь «умной плотью» для Слова Божия, а мышление, которым всецело владеет Бог, делается *Христовым умом*.

«Приведший к созвучию тело и душу благодаря добродетели и ведению, - так завершает Максим свои «Сотницы», - стал кифарой, флейтой и храмом Божиим. Кифарой – как правильно соблюдающий гармонию добродетелей; флейтой – как воспринимающий посредством божественных умозрений дыхание [Святого] Духа; храмом – как ставший вследствие чистоты ума жилищем Слова [Божиего] (II,100).